



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIRIO - CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

Programa de Pós-Graduação em História



CLAUDIO DE PAULA HONORATO

**“ENTRE RIO DE JANEIRO E ÁFRICA: AS
DIFERENTES VIVÊNCIAS DA MORTE E DO
MORRER ENTRE OS AFRICANOS E SEUS
DESCENDENTES NA CIDADE DO RIO DE
JANEIRO (C. 1750 – C. 1850)”**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

Entre Rio de Janeiro e África: as diferentes vivências da morte e do morrer entre os africanos e seus descendentes na cidade do Rio de Janeiro (c.1700 – c.1850)

Claudio de Paula Honorato

Tese de doutorado submetida ao corpo do docente do programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de doutor em História Social, sob orientação da Prof^a. Dr^a. Claudia Rodrigues.

Rio de Janeiro
Dezembro/2021

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

d769	Honorato, Claudio de Paula ENTRE RIO DE JANEIRO E ÁFRICA: as diferentes vivências da morte e do morrer entre os africanos e seus descendentes na cidade do Rio de Janeiro (c. 1700 - c. 1850) / Claudio de Paula Honorato. -- Rio de Janeiro, 2021. 438 Orientadora: Claudia Rodrigues. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História, 2021. 1. Historia da Morte. 2. Escravidão. 3. Catolicismo. 4. Rio de Janeiro. 5. África e africanos. I. Rodrigues, Claudia, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH

Entre Rio de Janeiro e África: as diferentes vivências da morte e do morrer entre os africanos e seus descendentes na cidade do Rio de Janeiro (c.1700 – c.1850)

Claudio de Paula Honorato

Aprovado por:

Prof^ª. Dr^ª Claudia Rodrigues – Orientadora
(UNIRIO)

Prof^º Dr^º Anderson José Machado de Oliveira
(UNIRIO)

Prof^ª Dr^ª Keila Grinberg
(UNIRIO)

Prof^º Dr^ª Mariza de Carvalho Soares
(UFF)

Prof^º Dr^º Roberto Guedes
(UFRRJ)

Rio de Janeiro
2021

A minha mãe Izabel (1942-2009) in memoriam
Ao meu pai Sebastião (1931-2021) in memoriam
A minha esposa Ivanise e a nossa filha Bruna

AGRADECIMENTOS

Ao longo do processo de construção desse trabalho recebi valiosas contribuições que foram fundamentais para a sua elaboração, que sem dúvida merecem os meus sinceros agradecimentos.

A minha prezada e estimada orientadora Claudia Rodrigues pelas diretrizes fundamentais, pelas leituras, conversas de incentivo, encorajamento, pelos caminhos apontados. Tenho um grande carinho, respeito e admiração pela excelente profissional que você é, mas, sobretudo como pessoa extraordinária sempre pronta a ajudar com muita dedicação e generosidade.

A minha querida esposa Ivanise e nossa filha Bruna, que ao longo desse trabalho, além do apoio, me deram uma ajuda valiosa nos lançamentos dos registros de óbitos no banco de dados, juntamente com Evelyn Vasconcelos, ex-aluna do curso de Pós-graduação em História do IPN e Bruno Santana da Silva, aluno do curso de História da UNISUAM. A ajuda de vocês foi valiosa e muito contribuiu para a conclusão dessa pesquisa.

Ao professor Roberto Guedes pelas brilhantes explicações e ótimos debates que me proporcionou participar quando cursei a disciplina Escravidão e Escravização na África, ministrada por ele na UFRRJ no segundo semestre de 2015. Agradeço também por sua participação na banca de qualificação. Estendo os agradecimentos ao professor Anderson Oliveira, também membro da banca de qualificação ambos deram valiosas sugestões para este trabalho.

Aos docentes e funcionários do Programa de Pós-graduação em História da UNIRIO, os meus sinceros agradecimentos.

Aos colegas de curso da disciplina Cultura, poder e representações, ministrada pela professora Claudia Rodrigues pelos momentos de troca e excelente convivência. Estendo meus agradecimentos também ao grupo de Estudos Imagem da Morte pelos encontros de estudos e pelos momentos de confraternização nos finais de ano. Agradeço em especial a amiga Michele pela ajuda preciosa nas dicas para correção do banco de dados e a Milra pelo manual fornecido que muito ajudou nos primeiros passos no trabalho com o banco de dados.

RESUMO

A presente tese analisa como os africanos de diferentes procedências africanas e seus descendentes vivenciaram a morte e o morrer no Rio de Janeiro, entre o Século XVIII e primeira metade do século XIX. Busca-se encontrar elementos dos diferentes costumes africanos e sua convivência com as práticas fúnebres católicas em solo carioca. A partir das fontes paróquias de óbitos, testamentos, compromissos das irmandades e literatura dos viajantes, cronistas, funcionários coloniais e missionários. Com base nos costumes fúnebres identificados, foram analisadas as diferentes formas pelas quais se constituíram e reconstruíram as identidades africanas diante da morte no Novo Mundo, especialmente com relação ao catolicismo e africanidade. Como a adesão dos africanos ao catolicismo foi fundamental para a manutenção do culto aos ancestrais.

Palavras-chave: História da Morte, Escravidão, Catolicismo, Rio de Janeiro, África, Africanos.

ABSTRACT

This thesis analyzes how Africans of different African origins and their descendants experienced death and dying in Rio de Janeiro, between the 18th century and the first half of the 19th century. It seeks to find elements of different African customs and their coexistence with Catholic funeral practices in Rio de Janeiro. From the parish sources of deaths, wills, commitments of brotherhoods and literature of travelers, chroniclers, colonial officials and missionaries. Based on the funeral customs identified, the different ways in which African identities were constituted and reconstructed in the face of death in the New World were analyzed, especially in relation to Catholicism and Africanity. As the adhesion of Africans to Catholicism was fundamental for the maintenance of the cult of the ancestors.

Keywords: History of Death, Slavery, Catholicism, Rio de Janeiro, Africa, Africans.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Número de escravos retirados da África pela nacionalidade do navio que os transportou, 1501-1867, **p. 48**

Tabela 2 – Número estimado de africanos escravizados que desembarcaram nos principais portos do mundo atlântico, 1501-1867, **p. 52**

Tabela 3 – Número estimado de africanos escravizados que desembarcaram nos vinte maiores portos nas Américas, 1501–1867, **p. 53**

Tabela 4 – Vinte maiores portos onde as viagens de comércio atlântico de africanos escravizados foram organizadas, 1501-1867, **p.56**

Tabela 5 – Variação (%) da posse de escravos de acordo com as grandes faixas de tamanho da escravaria dos meios rural e urbano do Rio de Janeiro, 1789-1832, **p. 62**

Tabela 6 – Procedência dos navios negreiros que atracaram no porto do Rio de Janeiro por região de embarque, 1790-1830, **p. 63**

Tabela 7 – Procedência dos navios negreiros que atracaram no porto do Rio de Janeiro, provenientes da África Central Atlântica, 1790-1830, **p. 65**

Tabela 8 – Dados populacionais das freguesias urbanas da cidade do Rio de Janeiro, segundo diferentes fontes, **p.71**

Tabela 9 – Óbitos segundo condição jurídica por década, **p. 90**

Tabela 10 – Óbitos segundo a condição jurídica conforme intervalo dos livros de óbito, **p. 91**

Tabela 11 – Projeção de entrada de africanos escravizados no porto do Rio de Janeiro 1700-1799, **p. 95**

Tabela 12 – Presença de africanos e crioulos por década, **p. 98**

Tabela 12.1 – Presença de africanos e crioulos, por livro, **p.98**

Tabela 13 – Presença de africanos e crioulos na freguesia da Sé, por sexo, por década, p. 101

Tabela 13.1 – Presença de africanos e crioulos na freguesia da Sé, por sexo, por livro, p. 101

Tabela 14 – Óbitos por condição jurídica/sexo, conforme livros de óbito, p.104

Tabela 14.1 – Óbitos por condição jurídica/sexo, conforme a década, p.105

Tabela 15 – Presença africana na população negra feminina e masculina, por DÉCADA, p. 135

Tabela 15.1 – Presença africana na população negra feminina e masculina, por livro, p. 135

Tabela 16 – Sacramentos segundo a origem, p. 271

Tabela 17 – Sacramentos de acordo grupos procedência p. 274

Tabela 18 – Sacramentos X Condição Social p. 277

Tabela 19 – Sacramentos de acordo com o número de testadores, p. 279

Tabela 20 – Mortalhas de acordo com a origem, p. 285

Tabela 21 - Mortalhas X Condição Social, p. 296

Tabela 22 – Mortalhas X Sexo de acordo com a origem, p. 303

Tabela 23 – Mortalhas X Condição Social Por Sexo p. 306

Tabela 24 – Mortalhas Pelos Inocentes Segundo Origem e Sexo, p. 309

Tabela 25 – Mortalhas Pelos Inocentes de Acordo Com a Condição Social por Sexo, p. 311

Tabela 26 – Índice de Locais de Encomendação dos Corpos por Origem, p. 330

Tabela 27 – Índice do Número de Padres nas Encomendações dos Corpos por Origem, p. 331

Tabela 28 – Índice de Locais de Encomendação dos Corpos por Condição Social, **p. 336**

Tabela 29 – Índice do Número de Padres nas Encomendações dos Corpos Condição Social, **p. 340**

Tabela 30 – Locais de sepultamentos de acordo com os livros de óbitos da freguesia da Sé 1700 a 1850, **p. 366**

Tabela 31a – Locais de sepultamentos de acordo com a condição social (POR IGREJAS) **p. 369**

Tabela 31b – Locais de sepultamentos de acordo com a condição social (ESCRAVOS), **p.371**

Tabela 31c – Locais de sepultamentos de acordo com a condição social (FORROS), **p.374**

Tabela 31d – Locais de sepultamentos de acordo com a condição social (LIVRES, **p. 377**

Tabelas 32 – Locais de sepultamentos de acordo com a ORIGEM, **p. 379**

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Volume e direção do tráfico de escravos transatlântico, de todas as regiões africanas a todas as regiões americanas, **p. 50**

Mapa 2 – Principais regiões de desembarque dos cativos africanos, 1501-1867, **p. 54**

Mapa 3 – Países e regiões do mundo atlântico que organizaram viagens negreiras, por volume de cativos transportados da África 1501-1867, **p. 55**

Mapa 4 – África Central – geografia e esquema de redes de escravização , **p. 58**

Mapa 5 – Evolução da área urbana da cidade do Rio de Janeiro de 1565 a 1650, **p. 68**

Mapa 6 – Evolução da área urbana da cidade do Rio de Janeiro de 1651 a 1750, **p. 70**

Mapa 7 – A cidade do Rio de Janeiro em meados do século XVII – Eduardo Canabrava Barreiros com base na planta de André Vaz Figueira Rio de Janeiro (1750), **p. 76**

Mapa 8 – Detalhe do Plano da cidade do Rio de Janeiro (1791), **p. 77**

Mapa 9 – detalhe do Mangue de São Diogo, **p. 78**

Mapa 10 – Baía de Benin século XVIII, **p. 126**

Mapa 11 – Costa do Ouro, séculos XVII e XVIII, **p. 127**

Mapa 12 – Costa dos Escravos, séculos XVII e XVIII, **p. 127**

Mapa 13 – Visão geral do comércio transatlântico de escravos, apresentando principais regiões fornecedoras de cativos 1501-1867, **p. 129**

Mapa 14 – Planta da cidade do Rio de Janeiro, 1767, **p. 174**

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Presença de africanos e crioulos, por década, **p. 116**

Quadro 1.1 – Presença de africanos e crioulos, POR LIVRO, **p. 117**

Quadro 2 – Presença de africanos e crioulos, conforme SEXO, POR DÉCADA, **p. 131**

Quadro 2.1 – Presença de africanos e crioulos, conforme SEXO, POR LIVRO, **p. 132**

Quadro 3 – Escolha de mortalhas de acordo com os grupos de procedência. **p. 294**

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Igreja de São Domingos, **p. 162**

Imagem 2 – Coleta de esmolas na irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Porto Alegre 1828, **p. 211**

Imagem 3 – Viático sendo levado a um doente, **p. 265**

Imagem 4 – Enterro de uma negra prancha, 16 **p. 387**

Imagem 5 – Enterro do filho de um rei negro prancha, 16 **p. 388**

ABREVIATURAS

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ACMRJ – Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro

ANRJ – Arquivo Nacional do Rio de Janeiro

BNRJ – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, p. 17

CAPÍTULO 1 – Rio de Janeiro: uma cidade que se africaniza c.1700 – c.1850, p. 29

1.1 – O Rio de Janeiro e a demanda por mão de obra africana escravizada, **p. 29**

1.2 – A cidade e a freguesia da Sé entre 1700 e 1850, **p. 38**

CAPÍTULO 2 – Uma cidade africanizada c.1700 – c.1850, p. 82

2.1 – A população africana e seus descendentes na freguesia da Sé, **p. 82**

2.2 – Regiões de procedência africana, **p. 106**

CAPÍTULO 3 – Irmandade de pretos africanos e seus descendentes: espaços de construção das sociabilidades, p. 138

3.1 – Irmandades de pretos africanos e seus descendentes: espaços de sociabilidades e solidariedades, **p. 140**

3.2 – Irmandades de pretos africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro e suas devoções, **p. 144**

3.3 – Irmandades religiosas e resgate dos confrades africanos e seus descendentes, **p. 180**

3.4 – Irmandades, festas e construção de sociabilidades e solidariedade, **p. 190**

CAPÍTULO 4 – Preparando-se para a morte, p. 215

4.1 A preparação para a morte entre os africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro, **p. 215**

4.2 – A morte e seus rituais, p. 248

4.2.1 – A administração dos “últimos sacramentos” como ritos católicos na eminência da morte, p. 256

CAPÍTULO 5 – A morte e seus rituais, p. 281

5.1 – Os panos para envelopar o morto, p. 281

5.2 – Cosmologia centro-africana e cosmologia católica da morte, p. 314

5.3 – Velório, encomendação da alma, acompanhamento e missas fúnebres, p. 323

CAPÍTULO 6 – Os lugares dos mortos entre o Rio de Janeiro ou África, p. 357

6.1 – O sepultamento de africanos e seus descendentes na cidade, p. 357

6.2 Lugares dos mortos em algumas sociedades centro-africanas, p. 379

6.3 Almas ancestrais entre os dois lados da Kalunga, p. 399

CONCLUSÃO, p. 406

FONTES, p. 408

BIBLIOGRAFIA, p. 414

INTRODUÇÃO

Entre o início século XVIII e a primeira metade século XIX, um historiador que direcione seu olhar as atitudes dos negros africanos e seus descendentes diante da morte, dos mortos e do morrer, na cidade do Rio de Janeiro, poderá identificar diferentes tipos de práticas funerárias e concepções sobre a passagem entre a vida e a morte. Num primeiro olhar, poderá ver que, em 1786, um grupo de africanos de procedência da Costa da Mina, que eram originários do reino Maki e pertencentes à irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, decidiu criar uma confraria específica dentro da mesma irmandade voltada especialmente para sufragar as almas do purgatório. O objetivo era doutrinar as atitudes diante da morte dos seus “nacionais” e evitar que os makis fossem vistos “pelos brancos” como praticantes dos mesmos ritos fúnebres dos angolas, os quais, segundo eles, seriam permeados do que consideravam serem “cantigas gentílicas e supersticiosas”. Ao longo das justificativas para tal criação, procuravam demonstrar serem verdadeiros católicos.

Este é um caso muito rico que nos mostra, por um lado, tanto uma preocupação de africanos e seus descendentes com uma vivência do morrer segundo as orientações eclesiásticas católicas, como, por outro, a existência de práticas fúnebres permeadas por elementos de matriz africana por parte de outros grupos de negros traficados da África. A adoção de rituais católicos por escravizados e libertos africanos também pode ser identificado nos inúmeros registros paroquiais de óbito das freguesias centrais da cidade do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII e em parte do XIX e nos sinaliza para costumes próximos dos realizados pelos segmentos sociais não africanos; sendo alguns dos que os adotavam, inclusive, permeados de elementos de pompa fúnebre, principalmente entre os libertos.

No caso dos vestígios da adoção de rituais africanos, a análise de trabalhos ligados à história da morte no Brasil¹ e de relatos de viajantes estrangeiros que aqui

¹ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991, RODRIGUES, Claudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 1995, SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

estiveram ao longo do XIX² (DEBRET, 1989; KIDDER, 2001; LUCCOCK, 1975) evidencia a presença de cerimônias fúnebres permeadas de elementos africanos – tais como: batuques, danças, escabrielas, música, palmas, fogos, tambores –, ainda que o destino do cadáver fosse uma igreja católica. A partir desses indícios, é possível perceber como os africanos e seus descendentes vivenciavam de modos diferentes a morte e o morrer, na cidade do Rio de Janeiro, entre o século XVIII e a primeira metade do século XIX. O objetivo da presente pesquisa é justamente investigar as diferenças e semelhanças das atitudes diante da morte e do morrer dos variados grupos de africanos – escravizados e libertos – que se fizeram presentes na cidade.

O recorte cronológico inicial justifica-se por que, na virada do século XVII para o século XVIII o Rio de Janeiro passou a ter um papel central no quadro político econômico e cultural no âmbito do império colonial português, sobretudo após a descoberta do ouro em Minas Gerais. Ao longo do século XVIII, o seu porto se tornaria o maior importador e distribuidor da mão de obra africana vinda de diferentes regiões da África, com destaque para a África Ocidental e Centro Ocidental. Na década de 1750, tornou-se o principal fornecedor de cativos em todo o centro Sul/Sudeste – Minas Gerais, Rio grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, Espírito Santo e Norte Fluminense –, sendo a região de Minas Gerais desde o início do século XVIII, com o incremento da mineração, um grande pólo de demanda por de mão de obra africana escravizada desembarcada no porto carioca. Mesmo diante da crise da mineração em meados do século XVIII, a economia mineira reorientou-se para a produção de gêneros alimentícios para o abastecimento do mercado interno, absorvendo em torno de 40% a 60% dos cativos vendidos a partir do Rio de Janeiro. Nas três primeiras décadas do século XVIII, mais de 250 mil africanos foram enviados do porto de Luanda para as Américas, sendo a maioria enviada para o Rio de Janeiro, que emerge a partir de então como o principal destino de africanos escravizados no Brasil, devido a sua proximidade com as regiões mineradoras. Situavam-se na capitania do Rio de Janeiro outros núcleos de demanda por mão de obra africana escravizada, sobretudo a região de Campos dos Goitacazes, com produção de açúcar, alimentos e pecuária³. A praça mercantil do Rio

² DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. São Paulo: Círculo do Livro S.A. s/d. volume I e II; KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil*: Rio de Janeiro e Província São Paulo. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001; LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e parte meridionais do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975;

³ FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo, Cia das Letras, 1997, 39-40.

de Janeiro, formada pela capital e periferia imediata, constituía-se no segundo pólo de demanda por mão-de-obra africana. A instalação do Tribunal da Relação, em 1751, e a transferência da capital da colônia para o Rio de Janeiro, em 1763, transformou a cidade no novo pólo jurídico do Brasil, tendo que acomodar um grande número de funcionários públicos, importantes e bem remunerados, os quais passam a demandar de inúmeros serviços e moradias, demandando de mão de obra escravizada⁴.

Na segunda metade do século XVIII, o porto Rio de Janeiro já estava consolidado como o maior centro importador e distribuidor de mão de obra africana escravizada na América portuguesa e se manteria no século XIX, até 1850, já no Império. O período entre 1790 e 1830, se inicia com uma relativa estabilidade, que vai até 1810, com desembarques médios em torno de 9.967 escravizados/ano. Se intensifica a partir de 1811, sob a influência da abertura dos portos ao comércio internacional, duplicando as entradas de africanos escravizados elevando o volume de entradas para 20.908 anuais. A partir de 1826, em função do tratado com a Inglaterra para reconhecimento da independência (do Brasil) – que estipulava o fim do tráfico em 3 anos –, há um aumento vertiginoso na compra de mão de obra africana escravizada por parte dos traficantes cariocas, que praticamente dobrou a entrada deste grupo social no porto do Rio de Janeiro para 38.434 anuais. Portanto, para a primeira metade do século XIX o impacto do tráfico atlântico para o Rio de Janeiro seria ainda maior⁵.

De acordo com o Slave Trade Database, entre 1808 e 1856, o Rio de Janeiro recebeu 1.047.000 africanos, sendo a região de Angola a maior fornecedora. A partir desse período, dos portos da África Oriental também viria uma quantia significativa de africanos escravizados para o Rio de Janeiro, especialmente de Moçambique. Entre 1831 e 1850 intensificou a chegada de africanos no porto do Rio de Janeiro. Do total de africanos trazidos para o Brasil em trezentos anos, aproximadamente 20% chegou entre 1831 e 1855, demonstrando a importância do tráfico ilegal de escravizados com uma participação significativa do porto de Cabinda. Esses dados confirmam o papel central alcançado pelo Rio de Janeiro na reprodução do escravismo no Sudeste e mesmo para Sul, a partir da segunda metade do século XVIII, que se manteria até 1850, com o fim

⁴ CAVALCANTI, Nireu. *O comércio de escravos novos no Rio setecentista*. In: FLORENTINO (org). *Tráfico, cativo e liberdade*. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005; HONORATO. Claudio de Paula. *Valongo: o Mercado de almas da praça carioca*. Curitiba: Appris, 2019, p. 53.

⁵ FLORENTINO, Manolo. *Tráfico atlântico, mercado colonial e famílias escravas no Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1830*. História: Questões & Debates, Curitiba, Editora UFPR, n. 51, jul./dez. 2009, p. 76; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 1830-1860*. Dissertação de Mestrado em História, UFRJ, Rio de Janeiro, 1996, pp. 2-6.

do tráfico⁶.

Ao longo deste período de cerca de um século e meio, houve diferentes ondas de chegada e predomínio dos vários grupos de procedência africana na cidade do Rio. Os estudos apontam para diferentes caminhos. Entre as décadas de 1710 e 1750, os dados de Mariza Soares, com base em registros de batismo, sugerem a predominância dos de procedência mina⁷. Flávio Gomes, ao analisar os registros de óbitos relativos às áreas urbanas e suburbanas da cidade, no século XVIII, encontrou a predominância de cinco grupos de procedência: angolas, africanos oriundos da Guiné, mina, benguelas, e congos⁸. James Sweet ao analisar os testamentos de proprietários de africanos escravizados em duas paróquias do Rio de Janeiro no período de 1736-1740, identificou que dois terços dos africanos eram provenientes da África Centro Ocidental, com destaque para angolas, benguelas e ganguelas congos e monjolos⁹. Esses dados confirmam a predominância dos africanos centro-ocidentais entre os grupos de procedência no Rio de Janeiro, principalmente a partir da segunda metade do século XVIII. Para o século XIX, o estudo abrangente e pioneiro de Mary Karasch identificou as origens dos seguintes grupos de africanos importados pelo Rio de Janeiro vindos da África-Occidental, Centro Ocidental e Oriental, além de “origem africana desconhecida”: congo, angola, benguela, mina, cabinda, cassanje, moçambique¹⁰. Flávio Gomes, ao pesquisar os registros de óbitos da paróquia da Candelária relativos ao período entre 1810 e 1830, constatou a predominância dos seguintes grupos de procedência: benguelas, congo, angolas, cabindas e moçambiques¹¹.

Acredito que os índices dos registros óbitos são importantes marcadores das mudanças nos fluxos de escravizados que viveram e morreram na cidade, pois indicam com mais segurança os escravos que viveram na cidade, diferentemente dos registros de

⁶ Cf. ELTIS, David. *Economic growth and the end of the transatlantic slave trade*. New York: Oxford University Press, 1987, pp. 243-4; FERREIRA, *op. cit.*, pp. 15,16; PIRES,

Ana Flávia Cicchelli. *Tráfico Ilegal de Escravos: os caminhos que levam a Cabinda*. Dissertação Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense. PPGH/UFF, 2006, pp. 23-25.

⁷ SOARES, Mariza de Carvalho. *Os devotos da Cor*. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, 73-85; _____. *Indícios para o traçado das rotas terrestres de escravos na Baía do Benim, século XVIII*. In SOARES, Mariza de Carvalho (org.) *Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro*. Niterói: EDUFF, 2007

⁸ GOMES, Flávio. *A demografia atlântica dos Africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos*. História, Ciências, Saúde. Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 19, supl, dez. 2012, p.93.

⁹ SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa, PT: Edições 70, 2007, pp. 43-4.

¹⁰ KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1800-1850)*. São Paulo Cia das Letras, 2000, p. 35.

¹¹ GOMES, *op. cit.*, 97.

batismo, que podem incluir escravizados deslocados para outras regiões da América Portuguesa, como Minas Gerais. Nesta pesquisa utilizamos os registros de óbitos da Freguesia do Santíssimo Sacramento da Sé, a fim de mapear o contingente de africanos livres e escravizados que deram entrada e permaneceram na cidade, assim como o contingente de crioulos no período estudado. Seguindo os argumentos de Mariza Soares, estas nações são pensadas em termos de grupos de procedência devido a seu universo semântico, pois poderiam designar desde portos de embarque, ilhas, vilas, reinos a pequenos grupos étnicos. A autora faz opção de usar grupo de procedência em lugar de nação, pois este último era atribuído pelo colonizador e só depois apropriado pelo grupo. Com base no pressuposto que os grupos étnicos chegados às Américas em situação de cativeiro tinham infinitas possibilidades de reorganização e não aquelas previamente definidas em suas sociedades de origem, a autora escolhe o termo “grupo de procedência”; embora esclareça que essa noção não eliminava a importância da organização social e das culturas das populações escravizadas no ponto inicial do deslocamento, privilegiando, ao contrário, sua organização no ponto de chegada. Deste modo, as formas de organização dos negros africanos no Rio de Janeiro teriam tanto ou mais a ver com as condições do cativeiro do que com o passado africano. Para ela, os critérios de participação nesse ou naquele grupo foram definidos aqui e não na África¹².

Ao olhar para este amplo espectro de grupos de procedência de africanos que se fizeram presentes na cidade do Rio de Janeiro, nossa análise será no sentido de compreender as diferentes formas pelas quais estes vivenciaram seus costumes fúnebres. Ao fazer isso, nossa intenção é identificar semelhanças e diferenças entre seus funerais, com vistas a perceber a existência de elementos da morte africana na freguesia da Sé da cidade do Rio de Janeiro. As evidências citadas no início deste texto indicam que não podemos olhar para a morte dos africanos como se fosse algo unívoco.

O campo da história da morte no Brasil já completou três décadas, após os estudos pioneiros do início dos anos 1990, tendo a obra de João José Reis como importante publicação. Ao traçar um perfil da morte africana na Bahia, João José Reis buscou suas origens nos Calundus, nos quais havia semelhanças com os ritos dos jejes na África. Mas o autor lamenta não ter relatos tão ricos em detalhes sobre a morte africana na Bahia como os do Rio de Janeiro, feitos por Kidder e Debret e os compara com os relatos dos historiadores para os Estados Unidos, onde os funerais eram também

¹² SOARES, *op. cit.*, p. 109.

noturnos e festivos. O aponta que mesmo não tendo relatos tão ricos, havia indícios de que, na Bahia, os africanos que ali residiam festejavam os seus mortos com cerimônias semelhantes¹³.

Ao estudar os registros paroquiais de óbitos da freguesia da Sé, no Rio de Janeiro do século XIX, Claudia Rodrigues analisou as concepções dos africanos acerca da morte, bem como alguns rituais funerários. Fazendo uso de uma bibliografia antropológica de africanistas e relatos de viajantes, percebeu que muitos escravos e libertos, sendo estes africanos ou crioulos, recorreram ao funeral cristão, por ser este oficialmente aceito e adotado pela maioria da população da Corte e o permitido pela religião oficial do Estado. A autora afirma que isso não impedia que, paralelamente aqueles indivíduos fizessem uso das suas práticas ancestrais, tanto antes como depois do funeral cristão, o que apontava para a possibilidade de alguns daqueles indivíduos terem adotado as duas práticas conscientemente. Os elementos africanos dos rituais ressaltavam-se no clima festivo das cerimônias fúnebres africanas, onde eles cantavam, dançavam, comiam e bebiam ao som de tambores, pandeiros e outros instrumentos¹⁴.

Em estudo sobre a vida dos escravos na cidade do Rio de Janeiro na primeira metade de século XIX, Mary Karasch, com base nas causas mortis em registros de óbitos da Santa Casa da Misericórdia, analisou a morte escrava, como resultado de uma complexa combinação de fatores: má alimentação, dieta inadequada, fome, descaso dos senhores, maus tratos, que tornavam os cativos presas fáceis dos vírus, bacilos, bactérias e parasitas que ceifavam a vida escrava em solo urbano. Os dados obtidos através da análise das fontes permitiram a autora estabelecer padrões de mortalidade diferenciados para homens, mulheres e crianças, africanos e crioulos, o que influenciava diretamente no comércio de negros novos na cidade¹⁵.

Ao estudar o Cemitério dos Pretos Novos localizado no Valongo, entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX, Júlio Cesar Pereira analisou o que interpretou como sendo o descaso das autoridades eclesiásticas e dos agentes do Estado associada à ganancia dos traficantes no sepultamento dos negros novos, bem como à violência cultural e os infortúnios que tal campo santo causava na vida dos

¹³ REIS, *op. cit.*, p. 160.

¹⁴ RODRIGUES, Claudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 1995.

¹⁵ KARASCH, Mary C. *op. cit.*, p.p, 143-158.

moradores do Valongo¹⁶.

Iamara Viana analisou a morte de escravos, seu lugar social e simbolismo na sociedade de Vassouras e as relações de poder presentes no período de 1840 a 1880 na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Vassouras. Ao tratar dos ritos fúnebres, percebeu uma socialização na forma como escravos e livres tentaram assegurar para si, às formas do bem morrer. Entre os descendentes de escravos, mesmo entre os mais pobres, havia uma tentativa de aproximação dos costumes fúnebres dos brancos e grandes proprietários na forma de inumação. A autora afirma que a complexidade religiosa que se formou na região, sob o prisma da legislação eclesiástica e as tentativas de controle por parte dos senhores, podem ter garantido a manutenção dos cultos africanos, uma vez que os senhores permitiam a seus cativos a realização de seus credos aos domingos. Neste caso, presumia-se a permanência dos rituais de origem africana na vida e na morte dos escravos e seus descendentes. As negociações em torno da religiosidade tornaram possível aos negros manterem sua cultura dentro das possibilidades existentes numa sociedade escravista. A autora observa que as reconstruções da morte e do Além-túmulo a partir do encontro de culturas diversas possibilitou uma adaptação, principalmente entre os negros batizados, a seguirem, em certa medida, os padrões da religião dominante. No entanto, não se podia afirmar que os negros houvessem abandonado sua cultura anterior, pois alguns senhores permitiam a prática de batuques em suas fazendas, ainda que fosse após os seus rituais¹⁷.

Milra Bravo Nascimento analisou os rituais fúnebres católicos de uma forma geral, no sentido de compreender as relações entre os ritos fúnebres e as hierarquias sociais. A autora observa que esta era uma sociedade com traços do antigo regime, composta de uma complexa rede hierárquica que refletia suas estruturas em diferentes esferas. Bravo reconstrói alguns aspectos concernentes à vida, para a partir daí, tentar compreender como se davam algumas práticas relacionadas à morte. A autora parte da ideia de que a sepultura seria o momento culminante dos ritos fúnebres católicos e um dos aspectos de maior visibilidade das hierarquias sociais na sociedade escravista carioca. Segundo a proposição de Van Gennep, era o momento de maior dramatização e que, para identificá-lo faz-se necessário ter uma visão global acerca dos ritos como um todo. Para tanto, a mesma se utiliza dos textos normatizadores católicos

¹⁶ PEREIRA, Júlio Cesar Medeiros da Silva. *À Flor da Terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007.

¹⁷ VIANA, Iamara da Silva. *Morte escrava e relações de poder em Vassouras (1840-1880): hierarquias raciais, sociais e simbolismos*. Dissertação de mestrado – PPGH/UERJ, 2008, pp. 58-72.

comparando-os com os registros de óbito, com o objetivo de verificar as normas vividas na prática. A autora finaliza o seu estudo com a análise dos locais de sepultura no Rio de Janeiro comparando os dados obtidos com os de outras regiões, para perceber se seriam ou não especificidades da região. Justamente por considerá-los o momento culminante dos ritos católicos, Bravo observou que muitos escravizados e libertos, além de adotarem um funeral católico, fizeram uso em muitos deles da pompa fúnebre¹⁸.

Vitor Cabral Braga analisou as práticas associadas ao “bem morrer” católico nas freguesias rurais do Recôncavo da Guanabara, no século XVIII. O objetivo da pesquisa foi comparar os ritos fúnebres das freguesias rurais com as freguesias urbanas do Rio de Janeiro, no sentido de compreender a “geografia da morte”. Com base nos registros paroquiais de óbitos, testamentos, compromissos das irmandades, visitas pastorais e legislação eclesiástica, o autor analisou os diferentes espaços sagrados escolhidos pelos católicos dessas regiões para o sepultamento de seus mortos. O autor considerou “que o cotidiano paroquial confraternal no agenciamento do morrer era um território sujeito a conflitos, tensões em especial nas paróquias rurais nas quais as irmandades religiosas não possuíam templos próprios e estavam instaladas em altares laterais da matriz, concorrendo com a fábrica pela posse de covas”. Ao analisar os ritos fúnebres, Braga percebe que havia entres os forros uma tentativa de aproximação do mundo dos livres e consequentemente uma tentativa de afastamento do mundo do cativo na hora da morte. Assim os forros que em vida conseguiram se afastar do passado da escravidão procuravam manter isso refletido na hora da morte. Essa era uma característica inerente à sociedade escravista também em áreas urbanas¹⁹.

Michele Helena Peixoto da Silva estudou os ritos fúnebres e os seus locais de sepultamentos de escravos na freguesia de Nossa Senhora da Apresentação de Irajá, entre 1730 e 1808. A partir da análise dos registros paroquiais de óbito, inventários post-mortem, documentação eclesiástica, visitas pastorais, relatórios de vice-reis e uma vasta bibliografia voltada para os estudos sobre escravidão e morte escrava, a autora buscou perceber as hierarquias entre os cativos por ocasião da morte naquela freguesia

¹⁸ BRAVO, Milra Nascimento. Hierarquias na Morte: uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2014, pp.136-173.

¹⁹ BRAGA, Vitor Cabral. Lugares para “bem morrer” no Recôncavo da Guanabara/RJ: Irmandades, Ritos e tensões na geografia da morte (c.1720 a c. 1800). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO, 2015.

rural²⁰.

A partir da análise desses trabalhos e considerando ainda a existência de outros direcionados às questões acerca da mortalidade escrava de modo geral, considerando que há ainda uma lacuna na historiografia da morte sobre a cidade do Rio de Janeiro em relação às atitudes diante da morte e morrer entre africanos e seus descendentes no que diz respeito às formas africanas diante da morte na cidade do Rio de Janeiro escravista. Minha proposta é justamente analisar os costumes dos diferentes grupos de africanos que se fizeram presentes no Rio de Janeiro, entre o século XVIII e meados do século XIX, partindo de suas atitudes diante da morte e do morrer em busca de elementos desses rituais entre os diferentes grupos. Proponho também fazer a viagem “de volta” pelo Atlântico em busca de perceber como esses diferentes grupos de procedência vivenciavam a morte e morrer em solo africano – levando em consideração as três regiões geográficas que mais exportaram africanos para o Rio de Janeiro: África Ocidental, Centro Ocidental e Oriental –, para efeitos de comparação com algumas das práticas identificadas no Rio de Janeiro, na busca analisar as diferentes formas pelas quais se construíram e reconstituíram as identidades africanas no Novo Mundo, especialmente com relação ao catolicismo e africanidade na vivência da morte e do morrer no período estudado.

Para a elaboração da pesquisa que originou esta tese, fiz uso de uma documentação variada que teve como fontes principais os registros paroquiais de óbitos e testamentos relativos à freguesia da Antiga Sé do Rio de Janeiro. Utilizei metodologia da história serial quantitativa: os conteúdos transcritos foram inseridos em banco de dados de óbitos da freguesia da Sé – utilizando o programa ACCESS (Microsoft) – elaborado e cedido pela professora Claudia Rodrigues e sua equipe de orientandos de Iniciação Científica. Aos registros já existentes até 1812, agreguei os relativos aos anos até 1845. Utilizei também os testamentos de africanos e crioulos libertos, os compromissos das irmandades, literatura dos viajantes e memorialista, funcionários colônias e missionários.

Levando-se em consideração todas essas questões, essa tese está dividida em seis capítulos. O capítulo 1 tem por objetivo analisar a demanda por mão de obra africana escravizada na cidade do Rio de Janeiro, assim como sua relação com o tráfico Atlântico. Mapear como ocorreu a chegada das levas dos diferentes grupos de

²⁰ SILVA, Michele Helena Peixoto da. Morte, escravidão e hierarquias na freguesia de Irajá. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. UNIRIO, 2017.

procedência africana na cidade, durante o século XVIII e a primeira metade do século XIX, as regiões para onde eram enviados e os grupos que permaneciam na cidade e como a mão de obra africana se consolidou como principal forma de trabalho na cidade do Rio de Janeiro a partir do século XVII. Analisei os fluxos do tráfico para a cidade, identificando as áreas africanas de fornecimento de cativos, bem como os grupos de procedência que aqui foram desembarcados ao longo do período de análise.

No capítulo 2, a partir dos registros de óbitos e do diálogo com a historiografia do tráfico atlântico, dos censos produzidos em 1834, 1838 e 1849 e as informações do banco de dados The Slave Trade Data Base, passo a identificar a população africana e seus descendentes na freguesia da Sé, sua composição demográfica, perfil sexual, condição jurídica e social, cor e suas regiões de procedência no continente africano. Procuro identificar a composição demográfica da população da cidade em especial a da freguesia da Sé com base nos livros de registros óbitos, relacionando-os com os crescentes desembarques de africanos escravizados no porto carioca procedentes das três grandes regiões de procedência africana: África Ocidental, África Centro Ocidental e África Oriental, entre o século XVIII e a primeira metade do século XIX, de acordo com as diferentes conjunturas do tráfico atlântico. Observo quais grupos procedência são majoritários na cidade com base nessas conjunturas.

No capítulo 3, após situar os grupos de procedência africana que permaneceram na cidade, especialmente na freguesia da Sé, busco identificar de que modo construíram laços de solidariedade por meio das irmandades religiosas, que lhes prestariam auxílio na doença e na morte. Analiso como a instituição de irmandades e confrarias na cidade, juntamente com a construção de suas capelas/igrejas, fizeram parte de um processo de inserção social e cultural de africanos e seus descendentes na cidade, fundamental para instituição de espaço de devoção e construção de uma rede de sociabilidades e solidariedade. Para isso, faço uso de compromissos/estatutos de algumas das irmandades localizadas na freguesia da Sé, registros de óbitos, literatura de viajantes, Coleção da Legislação Portuguesa e Legislação Eclesiástica. Identifico as origens de algumas das irmandades de pretos e seu desenvolvimento, identificando seu papel na reorganização da cultura africana na América Portuguesa e como elas refletiam a forma de organização social, política e as hierarquias sociais da sociedade colonial, por meio de sua composição étnica, dos conflitos entre as irmandades e no interior de cada uma delas, a distribuição dos cargos, festas, sepultamentos etc. Analisei também as tensões entre os grupos de procedência no interior das irmandades e como as dinâmicas

de (re)construção de identidades através das devoções criavam barreiras que demarcavam os espaços devocionais como exclusivos de alguns grupos. A posse de um terreno por parte dos africanos e seus descendentes podia significar um espaço de convivência, sociabilidade, solidariedade, de pertença e auxílio mútuo de vivência de sua religiosidade. Mas, para além destes elementos, representariam espaços de construção de sepulturas. Analiso como a festa foi para as irmandades de africanos e seus descendentes espaços de construção de sociabilidades e solidariedades que lhes permitiram recriar sua cultura e identidade no Novo Mundo. Como, através das festas em homenagem aos santos padroeiros, nas quais se elegiam reis, rainhas, imperadores e imperatrizes, os escravizados e libertos encontraram uma maneira de reelaborar suas raízes africanas no Novo Mundo. A celebração dos santos padroeiros nas irmandades cariocas pelos diversos grupos de pretos africanos revelou-se extremamente eficaz na estratégia de reconstrução de suas identidades sociais ao mesmo tempo em que a memória africana reforçava a identidade particular de grupo.

No capítulo 4, com base nos registros de óbitos, testamentos deixados por alguns africanos e seus descendentes, compromissos de algumas irmandades de pretos, o estatuto da Congregação dos Pretos Minas Makis e do diálogo com a historiografia da morte e legislação eclesiástica, analiso como os africanos e seus descendentes se preparavam para a “boa morte”. Assim como os diferentes grupos de africanos o fizeram em suas regiões de procedência. A realização dos rituais fúnebres, a redação do testamento estabelecendo as suas últimas vontades, o recebimento dos últimos sacramentos, escolha do tipo de mortalha, cortejos fúnebres, escolha do local de enterramento, etapas fundamentais na preparação do moribundo para a “boa morte”. Embora indicativos da religião oficial, nos permitem perceber eventual presença de elementos das atitudes africanas diante da morte nos rituais funerários dos mortos na freguesia da Sé.

No capítulo 5, analiso as etapas finais dos ritos fúnebres, a preparação do morto para o velório e o sepultamento. Assim, o toalete do morto e o uso da mortalha tinham como objetivo de preparar o morto para ir ao encontro dos ancestrais e para tal o morto deveria estar apresentado condignamente envolto em mortalhas específicas. Essa prática se relacionava à importância dos laços entre vivos e os mortos, bem como garantia a proteção dos antepassados.

Busca-se identificar nessa e em outras práticas do ritual fúnebre presente nos registros de óbitos, nos relatos dos viajantes, cronistas e missionários eventuais

diferenças nas práticas funerárias de africanos e seus descendentes entre os variados grupos de africanos presentes na cidade, assim como tais práticas eram realizadas nas regiões de procedência africana para analisar até que ponto haveria especificidades dos costumes fúnebres entre diferentes grupos de procedência e/ou se os ritos funerários católicos se sobrepunham às práticas dos africanos dificultando a visibilidade de elementos da cultura de origem.

No capítulo 6, busco identificar os lugares dos mortos no Rio de Janeiro e na África. Para tal, utilizo os registros de óbitos, os relatos dos viajantes, cronistas, funcionários coloniais e missionários, que nos permitem conhecer os locais preferidos por estes indivíduos, tanto no Rio de Janeiro, como na África. Nesse ponto, será possível identificar se há diferenças entre os africanos sepultados nas covas da paróquia e nas das igrejas de irmandades. Acredito que isso me permitirá identificar as hierarquias existentes entre os lugares de sepultura para africanos e os seus descendentes.

Desejamos que esta pesquisa possa contribuir para aprofundar o profícuo debate já estabelecido a três décadas no campo da história da morte no Brasil. Mas isso quem poderá dizer é o leitor, que hora convidamos para iniciar a leitura.

CAPÍTULO – 1 –

Rio de Janeiro: uma cidade que se africaniza c.1700 – c.1850.

1.1 O Rio de Janeiro e a demanda por mão de obra africana escravizada

A cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro foi fundada sob o signo da disputa colonial entre Portugal e França²¹. Situada em uma posição estratégica para o domínio do Império Português sobre esta região do Atlântico Sul e sob o medo constante de um ataque estrangeiro²², havia uma constante presença de embarcações estrangeiras na Baía de Guanabara, sobretudo francesas, que navegavam por toda a costa, realizando escambo com as populações indígenas, embarcando grande quantidade de pau-brasil²³. Entre 1501 e 1555, mais de 330 barcos estrangeiros passaram pela Baía de Guanabara²⁴. Desde a sua fundação até o século XIX, a cidade do Rio de Janeiro viveu a experiência de um constante estado de sítio.

Tão logo se deu o estabelecimento da urbe carioca, imediatamente seu recôncavo foi povoado por fazendas e engenhos, muitos em locais em que outrora habitava a população indígena combatida pela guerra justa. Estabelecia-se, assim, a expansão e o domínio lusitano para o interior do território da capitania do Rio de Janeiro, bem como garantia-se o acesso contínuo à mão de obra de baixíssimo custo

²¹ BICALHO, Maria Fernanda. A Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no Século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003, p. 176; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. Na Encruzilhada do Império: Hierarquias Sociais e Conjunturas Econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650-c.1750). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 2003, p. 57.

²² PESAVENTO, Fabio. Um Pouco Antes da Corte: A Economia do Rio de Janeiro a Segunda metade do Setecentos. Jundiaí: Paco Editorial, 2013, p. 18

²³ BICALHO, Maria Fernanda. A França Antártica, o corso, a conquista e a “peçonha luterana”. Revista História, São Paulo, 27 (1): 2008.

²⁴ DEAN, Warren. Indigenous populations of the São Paulo-Rio de Janeiro coast: trade, aldeamento, slavery and extinction. Revista de História. Universidade de São Paulo n. 117, 12/07/1984. “Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61343>. Acessado em: 22/032018.

devido a sua produção via guerras²⁵. Ao analisar as formas de acumulação da elite carioca nos seiscentos, João Fragoso apontou que a distribuição de mercês viabilizou a acumulação de riquezas que mais adiante se transformaria em engenhos de açúcar, ou melhor, na própria economia de plantation. Em nome do bem comum da república, a câmara municipal intervinha no mercado controlando os preços e serviços ligados ao abastecimento da cidade. No Rio de Janeiro, nos séculos XVI e XVII, ela discutia o valor dos fretes para o reino e o preço do açúcar. Da mesma forma, podia conceder o exclusivo de bens e serviços essenciais à vida comum da cidade, a exemplo do açougue público. Uma prática herdada da sociedade portuguesa foi a ideia de conquista, ou seja, através da guerra se apropriar de terras e homens. No caso da América colonial tal prática possibilitou aos ‘conquistadores’ a distribuição de territórios e do gentio da terra, através das chamadas ‘guerras justas’. Assim, no Rio de Janeiro na passagem do quinhentos para o seiscentos, a combinação da conquista, com o sistema de mercês e as prerrogativas da Câmara contribuíram decisivamente para a montagem da economia de plantation e para a afirmação de sua primeira elite senhorial²⁶. Portanto, a guerra contra o gentio se expressou como um dos mecanismos fundamentais para o processo de acumulação colonial²⁷.

No século XVII, o Rio de Janeiro já estava profundamente envolvido com o tráfico atlântico e com o mercado de africanos na cidade em franco desenvolvimento. O trabalho do africano escravizado já estava bastante enraizado na sociedade carioca²⁸, embora, até meados do século XVII, os índios ainda se constituíssem em força de trabalho essencial para a capitania carioca²⁹. Mesmo que os negros africanos fossem a mercadoria principal no contrabando no Rio da prata, sua presença na capitania do Rio de Janeiro foi crescente durante o seiscentos, fazendo com que, ao final do século, a cidade e a capitania pouco ou nada mais dependesse das fontes indígenas de mão de

²⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV-FAPERJ, 2013p. 87; SAMPAIO, op. cit., p. 59; SCHATZ, Stuart B. *Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo Cia das Letras, 2005, pp. 45-56-58.

²⁶ FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fatima Silva e BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *Uma Leitura do Brasil Colonial: Bases da materialidade e da governabilidade no império*. Penélope, Nº 23, 2000, p. 70; FRAGOSO, João. Algumas notas sobre a noção de colonial tardio no Rio de Janeiro: um ensaio sobre a economia colonial. *Locus: Revista de História*. v. 6, n. 1 (2000), P. 14 e 15. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20500>, Acesso em 04/06/2019.

²⁷ FRAGOSO, João. *A espera das Frotas: hierarquia social e formas de acumulação no Rio de Janeiro, século XVII*. Cadernos do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa em História Social. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, n. 1, 1995, pp. 53-62; FRAGOSO, op. cit., 2000, p. 15.

²⁸ SAMPAIO, op. cit., p. 66.

²⁹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Escravidão indígena e trabalho compulsório no Rio de Janeiro Colonial*. *Revista Mundos do Trabalho*, Vol. 6, nº 12, julho-dezembro de 2014, p. 11.

obra³⁰. De acordo com Alencastro na primeira metade do século XVII emerge uma nova geografia sul-atlântica que evidencia as diferenças entre os peruleiros fluminenses e os preadores de indígenas paulistas. Desviadas para o lado do Trópico de Capricórnio, as rotas subequatoriais levam o Rio de Janeiro mais para dentro das trocas marítimas e mais para fora da economia continental. Essa mudança no Centro-Sul leva os negócios marítimos, negreiros, intercoloniais dos fluminenses a afastarem-se das empreitadas continentais, indígenas, autonomistas e antijesuíticas dos paulistas³¹. Neste sentido, foi fundamental a reconquista de Angola e coube ao Rio de Janeiro tal empreitada. A expedição organizada, comandada e financiada pelo Governador Salvador de Sá e sua família contou com uma participação de recursos financeiros, homens e embarcações fornecidos pelos negociantes da praça carioca³².

Após a expulsão dos holandeses, os negociantes brasileiros de Pernambuco e da praça carioca estabeleceram suas casas comerciais em Angola, se apoderando de uma parcela do lucrativo tráfico negreiro que estava em mãos de negociantes reinóis. No início do século XVIII os negociantes brasileiros assumiram o controle desse tráfico, superando os negociantes reinóis. Na segunda metade deste século, o controle passa para as mãos dos negociantes estabelecidos na praça comercial do Rio de Janeiro. Para tal, investem em produtos essenciais para trocar por escravizados na costa africana, tais como tabaco e cachaça³³.

Neste sentido, desde o século XVII seu porto desempenhava um significativo papel no quadro da economia colonial brasileira, culminando com a hegemonia de uma comunidade de comerciantes de grosso trato como uma elite econômica da praça carioca e na transformação do Rio na principal praça mercantil do Atlântico Sul, tendo ao seu redor circuitos mercantis, que abrigavam o comércio de importação, exportação, os negócios de redistribuição de produtos estrangeiros (europeus, africanos e asiáticos) no Brasil e o comércio colonial interno do Sudeste/Sul coloniais³⁴.

³⁰ ABREU, Mauricio de Almeida. *Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial Ltda & Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, 2010, vol. 2, pp. 36 e 37.

³¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe. *Trato do Videntes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 199.

³² SAMPAIO, op. cit., p. 66; ALENCASTRO, op. cit., pp. 231-238.

³³ CURTO, Vinho verso Cachaça: a Luta Luso-Brasileira pelo Comercio de Álcool e de Escravos em Luanda, c. 1648-1703. In *Angola e Brasil nas Rotas do Atlântico Sul*. PANTOJA, Selma e SARAIVA, Flavio Sombra (organizadores). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, pp. 69 e 70. ALENCASTRO, op. cit. pp. 312-25

³⁴ FRAGOSO, op. cit., 2000, p. 12.

Não podemos subestimar as atividades agrárias/produtivas fluminense, pois mesmo tendo uma participação exígua no quadro da economia colonial, no final do século XVI e início do século XVII, contando apenas com três engenhos em 1580, estes serão cento e trinta seis em 1700. Portanto, as atividades produtivas no Rio de Janeiro no Final do Século XVII não eram nada desprezíveis. Na década de 1640 já era a terceira região produtora de açúcar do Brasil, ficando atrás somente de Pernambuco e Bahia e apresentava o maior crescimento anual no número de engenhos³⁵. Uma produção bastante significativa para o período. Schwartz, estimou que no Rio de Janeiro em 1612 teria cerca de 14 engenhos, número bem pequeno comparado àqueles que existiam em Pernambuco e Bahia, na mesma época: 90 e 50 respectivamente. Em 1629, o Rio de Janeiro contaria com 60 engenhos de açúcar, enquanto Pernambuco e Bahia possuíam 150 e 80 engenhos, respectivamente. Importante perceber que mesmo o Rio de Janeiro tendo permanecido com um número de engenhos menor, a capitania carioca apresentou uma taxa de crescimento de 7,9% no período. Bem superior à daquelas duas capitanias, que tiveram taxa de crescimento de 3,1% e 2,8%, respectivamente³⁶.

De acordo com Fragoso, nesse intervalo de tempo a distância entre o Rio de Janeiro e as Capitanias nordestinas reduziu drasticamente. Tal posição é ainda mais reforçada em 1680, quando os oficiais da câmara municipal carioca declaram que a cidade e suas cercanias possuíam cerca de “130 e tantos engenhos”³⁷. Ainda segundo o autor, quase metade dos engenhos da capitania foi montada nos trinta primeiros anos do seiscentos; e neste período se observaria a maior taxa de crescimento anual da economia açucareira dos seiscentos fluminense. O que coincide com o período de formação da elite senhorial. O mesmo, observou que ao longo do século XVII, cerca de 197 famílias senhoriais³⁸ chegaram a possuir engenhos ou parte deles. Destas 197 famílias, 120 ou 61% já estariam presentes na Guanabara na década de 1610. Nas primeiras décadas deste século se formaria aquilo que poderíamos chamar de acumulação primitiva, ou

³⁵ SAMPAIO, op. cit., p. 65; ABREU, Mauricio de Almeida. Um quebra cabeça quase resolvido: os engenhos da capitania do Rio de Janeiro, séculos XVI e XVII. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona. Vol. X, núm. 218 (32), 1 de agosto de 2006, p. 14; ABREU, op. cit., p. 94; PESAVENTO, op. cit., p.p. 21-26.

³⁶ SCHWARTZ, op. cit., p. 148.

³⁷ LISBOA, Balthazar da Silva. Annaes do Rio de Janeiro. Tomo IV, 1835, p. 295-296

³⁸ O autor observou que 45% de todas as 197 famílias senhoriais seiscentistas têm como ponto de partidas homens de sua Majestade. Mais da metade dos senhores de engenho do seiscentos eram empregados da coroa, ou deles descendiam, ou ainda estavam casados com descendentes de ministros do Reino. Portanto, eram tais famílias que tinham maior capacidade de reproduzir donos de moendas. FRAGOSO, João. A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). Topoi, Rio de Janeiro, nº 1, 2000, p. 56

algo que corresponda à economia de plantation do Rio³⁹. Ângelo Carrara, ao analisar os rendimentos dos dízimos do Rio de Janeiro entre 1680 e 1688, aponta que enquanto a produção de açúcar decaiu em Pernambuco e Bahia devido a uma epidemia que destruiu a produção da lavoura de cana, no Rio de Janeiro – que não conheceu os efeitos dessa crise –, a produção de açúcar subiu; como sugerem os dados do contrato dos dízimos entre 1680 e 1689, que atingiu um crescimento considerável: de 30.666 para 43.333 cruzados anuais⁴⁰.

Significativa também era a produção de farinha destinada ao tráfico negreiro. Da região do Rio de Janeiro até São Paulo a produção de mandioca era bastante abundante⁴¹. Denise Demétrio aponta que na virada do século XVII para o século XVIII as atividades voltadas para a produção de farinha nos engenhos do Recôncavo da Guanabara ganharam algum destaque em relação aos engenhos de açúcar. Se por um lado essa atividade demandava custos menores e se encaixavam na realidade econômica dos senhores da região; por outro, havia uma profunda relação entre a produção de farinha do recôncavo e o tráfico negreiro⁴².

As exportações de mandioca contribuíam para o desenvolvimento econômico do porto do Rio de Janeiro na virada do século XVI. Alencastro observou que, exportando a produção fluminense e vicentina, a Baía da Guanabara enviava cerca de 680 toneladas anuais de farinha de mandioca para angola na primeira metade do

³⁹ FRAGOSO, João. Algumas notas sobre a noção de colonial tardio no Rio de Janeiro, p. 6

⁴⁰ CARRARA, Ângelo Alves. Fiscalidade e conjunturas financeiras do Estado do Brasil, 1607-1808 - Universidade Federal de Juiz de Fora, p. 15. - <http://www.principio.org/fiscalidade-e-conjunturas-financeiras-do-estado-do-brasil-1607.html>; Sobre a história dos engenhos Fluminenses no seiscentos. Cf. ABREU, Mauricio. Geografia Histórica do Rio de Janeiro. op. cit., pp. 77-177.

⁴¹ Observação feita por Dierick Ruiters. Navegador e cartógrafo Batavo que esteve no Rio de Janeiro entre 1617-19. In FRANÇA. Jean Marcel Carvalho. Outras visões do Rio de Janeiro Colonial: antologia de textos (1582- 1808). Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 40.

⁴² DEMETRIO, Denise Vieira. Famílias Escravas no Recôncavo Guanabara: séculos XVII e XVIII. Dissertação de Mestrado. Niterói UFF, 2008, p.69-75; SOARES, Mariza de Carvalho. O vinho e a farinha, "zonas de sombra" na economia atlântica no século XVIII. In SOUSA, Fernando (coord.) A Companhia e as Relações Econômicas de Portugal com o Brasil, a Inglaterra e a Rússia. CEPESE – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade. Porto: Edições Aforamento, 2008, pp. 221-227; BEZERRA, Nielson Rosa. Escravidão, farinha e tráfico atlântico: um novo olhar sobre as relações entre o Rio de Janeiro e Benguela (1790-1830). Rio de Janeiro: Programa Nacional de Apoio à Pesquisa Fundação Biblioteca Nacional – MinC, 2010; BEZERRA, Nielson Rosa. Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010, pp. 149-154; RODRIGUES, Jaime. De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 37, nº 75, 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-03>. SOARES. Mariza Carvalho de. Engenho sim, de açúcar não. O engenho de farinha de Frans Post. VARIA HISTÓRIA, Belo Horizonte, vol. 25, nº 41: p.61-83, jan/jun 2009.

século XVII. Trocada do outro lado do atlântico por um número de escravizados cada vez mais crescente, aumentava o consumo de gêneros alimentícios em Luanda⁴³.

Para Sampaio, havia um circuito mercantil consolidado em que a produção de alimentos era responsável pela reprodução do próprio sistema escravista, pois a cachaça só faria sua aparição na segunda metade do século XVII como moeda de troca no tráfico atlântico. Em meados do século XVII a capitania fluminense já estava profundamente envolvida no tráfico atlântico de escravizados. Prova disso é o fato de ela ter sido a grande responsável pela reconquista de Angola⁴⁴.

Ao analisar cerca de 75 escrituras de compra e venda, no cartório do primeiro ofício de notas da cidade do Rio de Janeiro, nos períodos de 1610-13 e 1630-36, Fragoso observou que pouco mais de 70% dos valores transacionados, correspondiam a negócios rurais (engenhos, terras, partidos de cana, entre outros). Tal número indica que os negócios urbanos, mais precisamente aqueles ligados ao capital mercantil (navios, lojas, estoques de mercadorias e outros), possuíam uma pequena participação na economia fluminense do período⁴⁵. Tal situação evidencia as dificuldades de o capital mercantil se reproduzir nesse período inicial de formação da economia fluminense. Isso se explica pelo simples fato de não existir nesse período um grupo de homens de negócios e mercadores suficientemente forte que formasse uma classe mercantil. Portanto, nesse período inicial do seiscentos e até a primeira metade do setecentos predominou no cenário econômico carioca uma elite agrária, tal como denominou Fragoso: a primeira elite senhorial, a nobreza da terra, que tem origem nos conquistadores quinhentistas e seus descendentes⁴⁶.

Analisando a economia fluminense entre 1650 e 1750, através dos padrões de investimento da sociedade, Sampaio aponta que esta sociedade alocava seus recursos em diversos campos de investimentos. Ao analisar as escrituras de compra e venda dos cartórios do 1º e 2º Ofícios de Notas do Rio de Janeiro (1650-1750), o autor chama atenção para o peso esmagador do valor dos negócios rurais (escrituras de compra e venda de terras, engenhos, partidos de cana, sítios e fazendas) frente aos demais negócios. Tais dados evidenciavam que a capacidade de acumulação mercantil da

⁴³ ALENCASTRO, op. cit., pp. 251-256. Os navios que vinham ao porto do Rio de Janeiro abastecer de farinha para trocar por escravos em Angola, em 1620, eram obrigados pela Câmara municipal a deixar fiança, comprometendo-se em regressarem com os ditos negros para o Rio de Janeiro, numa tentativa de evitar que fossem desviados para os portos das capitanias norte onde alcançavam melhor preço. SAMPAIO, op. cit., p. 66; ALENCASTRO, op. cit., p.51.

⁴⁴ SAMPAIO, op. cit., pp.66-7.

⁴⁵ FRAGOSO, op. cit., p. 54

⁴⁶ FRAGOSO, op. cit., pp. 45-122.

economia fluminense no seiscentos era bastante reduzida. Portanto, a classe mercantil no período era ainda pouco desenvolvida e com pouca visibilidade⁴⁷. Fragoso observou que até a segunda metade do século XVII o Rio de Janeiro ainda era essencialmente rural e que ao menos 80% dos valores das escrituras registradas em cartórios eram de compra e venda de bens rurais. Neste mundo, o espaço reservado aos prédios e chãos urbanos era praticamente insignificante⁴⁸. O que à primeira vista parecia contraditória se levarmos em conta que é justamente nesse período que a vocação atlântica do Rio de Janeiro se evidencia, inserido nos circuitos mercantis do império colonial português.⁴⁹

O autor chega à conclusão de que o setor mercantil passava por uma fraqueza de acumulação, ou seja, o capital mercantil não chegava a constituir uma esfera própria de atuação ao menos em escala considerável. Se associarmos a isso a relativa hipertrofia do setor agrário frente conjunto da economia – pois através das escrituras é possível perceber que uma parcela considerável do capital acumulado nas atividades mercantis era diretamente investido na agricultura –, tal situação revela que a elite fluminense do período possuía uma atuação bastante ampla, envolvendo tanto o setor agrário quanto o mercantil. Era exatamente essa múltipla atuação que impedia a formação de uma elite mercantil totalmente distinta da elite agrária, uma vez que os mais importantes membros dessa elite ao mesmo tempo em que investiam no comércio atlântico eram os maiores proprietários de engenhos fluminenses do período. Ou seja, embora os bens agrários não fossem os mais negociados por meio das escrituras de compra e venda, mas eram os de maior valor individualmente, a exemplo dos engenhos, eram os senhores de engenho e não os comerciantes, que tinham proeminência na economia do Rio de Janeiro seiscentista.

Fragoso observou que, apesar de o Rio de Janeiro em princípios dos seiscentos não poder ser caracterizado como um exemplo de uma típica cidade mercantil, não é por isso que devemos desprezar as possibilidades do comércio. Afinal, o exercício da mercancia não era monopólio de um único grupo, no caso os mercadores⁵⁰. Ao lado destes, a nobreza, os militares, os oficiais do rei e o próprio

⁴⁷ SAMPAIO, op. cit., p. 76

⁴⁸ FRAGOSO, João. Mudanças e permanências no sistema atlântico luso centrado no Rio de Janeiro: escravidão, antigo Regime e a economia atlântica na América lusa, 1670-1800. In SCOTT. Ana Silvia Volpi et al/Organizadores. Mobilidade social e formação de hierarquias: subsídios para a história da população. – São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2014, pp. 48-9

⁴⁹ SAMPAIO, op. cit., p. 76.

⁵⁰ FRAGOSO, João. A nobreza da República, op. cit., p. 54.

clero, para não falar dos marinheiros e capitães dos navios, exercem a mercancia⁵¹. Ao analisar a biografia de indivíduos que se destacaram nas atividades mercantis no Rio de Janeiro, entre o último quartel do século XVII e o início do século XVIII, Sampaio demonstra como todos, sem exceção, tornaram-se membros da elite agrária local através da aquisição de engenhos e/ou casamentos com filhas de senhores de engenho⁵². No século XVII, os negociantes do Rio de Janeiro estiveram longe de alcançar o topo da pirâmide social⁵³.

Tal quadro iria mudar a partir do final do século XVII, principalmente em função da descoberta do ouro nos sertões de Minas Gerais. A capitania fluminense experimentou uma ligeira crise de desabastecimento, na virada do seiscentos para o setecentos, como resultado da combinação de vários fatores: o rush em direção as áreas mineradoras; aumento da demanda urbana, em função da expansão da urbe carioca; a diminuição da produção de açúcar e alimentos e a elevação dos preços, causadas pelo êxodo em direção às minas de diversos indivíduos (agricultores, artesãos etc.). Tudo isso se agravava pela necessidade de abastecer a colônia de Sacramento com farinha de mandioca. No entanto, a crise de abastecimento da economia fluminense era conjuntural e seu sistema agrário tinha plenas condições de responder⁵⁴.

A necessidade de mão de obra africana escravizada para o trabalho nas minas foi crescente e provocou uma elevação avassaladora no número de cativos desembarcados na América Portuguesa e principalmente no porto do Rio de Janeiro. Devido à localização privilegiada de seu porto, ainda na primeira metade do século XVIII, a cidade do Rio de Janeiro assume o papel de principal abastecedora e mais importante porta de entrada de africanos escravizados para as regiões mineradoras⁵⁵.

Segundo Antonil, o intenso fluxo migratório do Rio de Janeiro para a região das minas nos primeiros anos dos setecentos permitiu rapidamente a construção de um eficiente sistema de abastecimento “atraído pelo brilho do ouro”. Essa atividade era tão lucrativa que atraiu uma parcela considerável dos homens mais ricos, aumentando-lhes

⁵¹ PEDREIRA, Jorge M. V. Os homens de negócio da praça de Lisboa de Pombal ao Vintismo (1755 – 1822). Lisboa: Universidade Nova de Lisboa (tese de doutorado), 1995, p. 18. Apud. FRAGOSO, A nobreza da República ... p.55.

⁵² FRAGOSO, João. Algumas notas, p. 15; FRAGOSO, João A nobreza da República, p. 47.

⁵³ SAMPAIO, op. cit., pp. 67-80; FRAGOSO, João A nobreza da República ... p. 54.

⁵⁴ SAMPAIO, op. cit. p. 81; ABREU, Mauricio Geografia Histórica, p. 36.

⁵⁵ OLIVEIRA, Lucimeire da Silva. Entre redes e negócios: uma análise dos homens de negócio da Praça do Rio de Janeiro (c. 1750-1808). X Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado. Rio de Janeiro: PPGHIS, UFRJ. 09 A 13 de novembro DE 2015, 14-16.

ainda mais o seu “cabedal”⁵⁶. Foi a partir da Guerra dos Emboabas⁵⁷, com a vitória dos emboabas sobre os paulistas, em razão da discrepância numérica e econômica entre os dois lados, que se consolidou o domínio de cariocas e baianos sobre as áreas mineradoras e as inseriu definitivamente no sistema atlântico do império colonial português. Domínio esse que, no caso do Rio de Janeiro, será reforçado pela construção do Caminho Novo⁵⁸.

Assim, a cidade se constituiu em ponto de articulação de toda a região meridional do império atlântico português (o que a transformou em centro cosmopolita e aberto à circulação de homens, capitais, embarcações, mercadorias, políticas e projetos), por outro, ela sofrera um intenso assédio por parte de piratas e contrabandista⁵⁹. A invasão francesa é exemplar no sentido de entendermos a força da vinculação da praça carioca com o sistema atlântico e o papel desempenhado pelo ouro que vinha para a cidade; assim como uma espécie de reconhecimento internacional do papel da cidade, sobretudo em função da forma como a economia local reage às consequências da invasão e restabelece de forma relativamente rápida seus fluxos comerciais⁶⁰.

No Rio de Janeiro, os povos indígenas constituíram a mão de obra básica, nos primórdios da colonização, foi utilizada em considerável escala, enquanto foi possível, para exploração máxima de recursos com o mínimo de investimentos de

⁵⁶ ANTONIL, André João. Cultura e opulência do Brasil: por suas drogas e minas. Lisboa 1711. Reimpressão no Rio de Janeiro em casa de Souza e companhia, 1837. p. 167-173

⁵⁷ O Levante dos Emboabas foi um conflito entre paulistas e forasteiros pelo poder nas Minas no início do século

XVIII. Os paulistas estavam ali desde o final do XVII e possuíam grande controle político e militar da região. Já os recém-chegados eram mineradores e comerciantes vindos de outras regiões do Império Português no início dos Setecentos. A rivalidade entre os novos e os antigos pelo controle do poder nas minas logo se estabeleceu. Em 1708, a tensão se transformou em um conflito aberto. O Levante durou três anos e culminou com a ascensão dos forasteiros ao poder e a migração dos paulistas para novas áreas de mineração. Cf. ROMEIRO, Adriana. A Guerra dos emboabas: novas abordagens e interpretações. In RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Coord.). História das Minas Gerais. As minas setecentistas. Belo Horizonte, MG: Autêntica, Companhia do Tempo, vol. 1, 2007; BARCELOS, Mariana Lima. Entre conflitos e mediações: a formação da Câmara de Vila Rica (1711-1736). Dissertação de mestrado. Brasília: Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Dez. 2014; ROMEIRO, Adriana. Paulistas e Emboabas no coração das Minas - Ideias, Práticas e imaginário político - Séc. XVIII. Minas Gerais: Ed. UFMG. Coleção: Humanistas, 2008

⁵⁸ SAMPAIO, op. cit., p. 82; BOXER, Charles. A Idade do ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969, pp. 83-105.

⁵⁹ BICALHO, Maria Fernanda Baptista. O Rio de Janeiro no século XVIII: A transferência da capital e a construção do território centro-sul da América portuguesa. A Urbana: Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Cidade, v.1 n°1, jan./dez., 2006, p. 8. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/urbana/article/view/8635108>. Acesso em 18/03/2018

⁶⁰ ARAUJO, José de Souza Azevedo Pizzarro e. Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das províncias anexas A'Jurisdição do Vice-Rei do Estado do Brasil, dedicadas a' El-Rei o Senhor D. João VI. Tomo VII. Rio de Janeiro: Typografia de Silva Porto, 1822, v. 1 pp. 75-99.

capitais, tão raros na capitania nos séculos XVI e XVII. Por sua vez, não podemos esquecer que o mercado de mão de obra africana escravizada, já existia desde finais do século XVI, na medida em que a mão de obra indígena já não era suficiente para suprir a demanda das atividades produtivas em expansão⁶¹.

A escravidão africana foi introduzida na América portuguesa para atender as exigências de uma produção colonial em ascensão, tendo em vista o esgotamento das possibilidades de exploração da força de trabalho indígena em declínio. Tal declínio está ligado às guerras e epidemias⁶² frequentes, que dizimaram os povos indígenas em larga escala. De acordo com Alencastro,⁶³ a vulnerabilidade dos povos indígenas ao choque epidemiológico era muito maior que a do africano. Isso constitui-se em “fator restritivo ao cativo indígena, ao passo que inversamente, facilitou o incremento da escravidão” dos negros africanos, mais resistentes às doenças, especialmente aquelas com as quais eles já tinham tido contato em sua região de origem, no continente africano, e que assolavam a América portuguesa no momento de sua chegada. Por essa razão, a escravidão africana tinha preferência à indígena, pois estes, apesar de economicamente mais baratos, morriam em grande quantidade, tornando sua escravidão mais cara que a dos africanos.

1.2– A cidade e a freguesia da Sé entre 1700 e 1850

As transformações pelas quais a cidade do Rio de Janeiro passava na virada do século XVII para o XVIII também se refletiram na demografia: entre 1687 e 1808, em aproximadamente 120 anos, a população das freguesias centrais aumentou quase 10 vezes⁶⁴ o seu número. Tal crescimento não foi um fenômeno exclusivo da cidade. De

⁶¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Metamorfoses indígenas... pp. 217, 218 e 225; . Maria Regina Celestino de. Escravidão indígena e trabalho compulsório p. 12 – 17; . A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. Revista Brasileira de História, vol. 37, núm. 75, maio-agosto, 2017, p.27; COARACY, Vivaldo. O Rio de Janeiro no século 17. Coleção Rio 4 séculos, vol. 6. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1965, p. 98.

⁶² ALMEIDA, op. cit., pp. 225-6; SAMPAIO, op. cit., p. 59-60; SCHWARTZ, op. cit, 1988, cap. 3; MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no Brasil: Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. Novos Estudos Cebrap, 74, março 2006, pp. 111.

⁶³ ALENCASTRO, op. cit., pp. 127-133; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Escravidão indígena e Trabalho... pp. 18-19; SAMPAIO, op. cit., 59.

⁶⁴ TOSTES, Ana Paula C. Para “viver livre como se de nascimento fosse”: um estudo sobre a geração da população forra no Rio de Janeiro do século XVIII. Tese de doutorado em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ/IH-2018, p.46.

acordo com estatísticas históricas do Brasil⁶⁵, a população da colônia em 1660 era de 184.000 e em 1808 aumentou para 2.424.463; ou seja, em aproximadamente 150 anos a população aumentou em cerca de mais 10 vezes o seu número.

Tal explosão demográfica está para além de um simples processo de migração espontânea de indivíduos – muitas vezes com suas famílias –, vindos de diferentes regiões da Europa e das ilhas atlânticas em busca de oportunidades do lado de cá do Atlântico. Refere-se a um longo processo de migração forçada de um enorme contingente de pessoas, homens, mulheres e crianças vindas de diferentes sociedades, culturas e idiomas do continente africano para serem utilizadas como mão de obra escravizada nas diferentes regiões do centro sul da América lusa. Tais movimentos populacionais devem ser compreendidos dentro do quadro político econômico, social e cultural, além do papel central que o Rio de Janeiro passaria a desempenhar no âmbito do império colonial português a partir do século XVIII.

Sua localização no litoral meridional do Atlântico Sul o colocava em uma posição estratégica central no seio da América lusa. Tal situação lhe proporcionou alcançar condições excepcionais de trânsito entre as possessões espanholas no estuário do Prata e enclaves negreiros na África, a partir do século XVII, conferindo-lhe uma dimensão atlântica. Os negociantes estabelecidos no Rio de Janeiro tiveram participação ativa no tráfico negreiro, com acesso privilegiado aos portos da região do Prata. De acordo com Alencastro, o Rio de Janeiro se apresentava como peça chave na integração do Atlântico Sul, estabelecendo a ligação entre Angola e Buenos Aires, através do tráfico negreiro, formando o triângulo negreiro Luanda-Rio de Janeiro-Buenos Aires.⁶⁶

O papel desempenhado pelos negociantes sediados na praça comercial do Rio de Janeiro no tráfico de africanos escravizados vindos do porto de Luanda se alteraria sensivelmente no início do setecentos, principalmente após a reconquista de Angola das mãos dos holandeses. Por traz do fluxo constante de cativos desembarcados nos portos da América portuguesa estavam diversos conflitos por causa dos interesses divergentes entre os governadores de Angola, os negociantes do Rio de Janeiro e contratadores de direitos de escravos. De acordo com Roquinaldo Ferreira, os governadores tiravam vantagens dos poderes concedidos a eles pelo cargo que

⁶⁵ ESTATÍSTICAS HISTÓRICAS DO BRASIL: Séries Econômicas, Demográficas e Sociais de 1550 a 1988. 2ª edição. Rio de Janeiro, IBGE, 1990. p. 30; FRAGOSO, João Luís Ribeiro. GOUVÊA, Maria de Fátima. Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII. Revista Tempo, n. 14, Vol. 27, 2009, p. 37.

⁶⁶ ALENCASTRO, op. cit., p. 224.

ocupavam. Provenientes de Portugal ou das colônias, estes tratavam de defender seus interesses tão logo pisavam em solo africano, através das campanhas militares⁶⁷, cujo principal alvo eram as populações das áreas vizinhas das conquistas – origem dos escravos que os próprios governadores exportavam para a América portuguesa através do porto de Luanda.⁶⁸

Um exemplo do controle que os governadores de Angola exerciam no comércio de escravizados nesta região é o do ex-governador do Rio de Janeiro, Luiz César de Meneses, que governou Angola entre 1697 e 1701. Meneses administrava uma enorme rede com vasta quantidade de pessoas a ele ligadas de modo a lhe informar todos os desdobramentos de seus negócios. Sua empresa controlava todas as etapas do tráfico de africanos escravizados de Angola para a América Portuguesa, desde o transporte, aos gêneros necessários para a troca por escravizados em Angola, como os panos da Índia, os vinhos do Reino e a cachaça do Brasil que tinham uma grande aceitação em Angola. Tinha conexões no Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Ilha da Madeira e Lisboa. Durante o período em que esteve à frente do governo Angolano, o Rio de Janeiro foi o porto que mais recebeu carregamentos de africanos escravizados. A perda média de cativos no transporte era cerca de 21% de pessoas. Ele teria chegado a ganhar quase 100% de lucro sobre cada indivíduo traficado, comprando por uma média de 33 mil réis cada um e vendendo a pouco mais de 60 mil réis⁶⁹.

Segundo Roquinaldo Ferreira, somente com a estabilização política conquistada em finais do século XVII foi possível uma substituição gradual dos governadores e oficiais formados na tradição guerreira por funcionários régios

⁶⁷ De acordo com Leonardo Oliveira, “a guerra era uma via de mão indissociável da conquista do comércio, onde por meio dela se viabilizava a conquista de postos de abastecimento de escravos.” OLIVEIRA, Leonardo Alexandre de Siqueira. *Redes de poder em governanças do Brasil a Angola: administração e comércio de escravos no Atlântico Sul (Luís César de Meneses, 1697-1701)*. Dissertação. Niterói: UFF, 2013, p. 91.

⁶⁸ FERREIRA, Roquinaldo. *Dinâmica do comércio intercolonial: Geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII)*. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda, e GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 341.

⁶⁹ DIAS, Ondemar. *Escravos, Marfim, Tecidos: um governador do Rio de Janeiro relata seu comércio*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 161 (406): 143-219, jan/mar. 2000. P. 164. Esses preços variavam de acordo com a região e a época. De acordo com o governador Sebastião Castro e Caldas, em 1695 no Rio de Janeiro um escravo podia ser vendido por 80 mil réis ou mais. O próprio governador de Angola Luiz Cesar Meneses relata em carta a Pascoal da Silva Siqueira em 1699 a vantagem de enviar escravos para o Rio de Janeiro devido a alta de preço, porque alcançavam de 80 a 100 mil réis por cabeça. Cf. AHU – Rio de Janeiro, cx. 6, doc. 35,49. AHU_ACL_CU_017, Cx. 6, D. 607. Disponível em: http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&PagFis=278, acesso em 16/03/2018; Carta a Pascoal da Silva Siqueira. Luanda, 10 de outubro de 1699. IHGB, 72, 08 FOLHA 50verso. Apud. OLIVEIRA, op. cit., 2013. Especialmente o capítulo três.

comprometidos com a manutenção da paz e na consolidação da presença portuguesa em Angola por meio do tráfico de escravizados. Por um lado, o fim das campanhas militares em Angola não se deveu apenas à possibilidade de substituir a guerra pelo comércio, pois as constantes campanhas organizadas pelos governadores para captura de escravizados ameaçavam os interesses de estabilização e controle do limitado espaço de terra ocupado pelos portugueses. Por outro, a substituição dos governadores no comércio de africanos escravizados pelos comerciantes, se deu também em função do surgimento de produtos que foram capazes de satisfazer a demanda africana – os produtos “da terra” brasileiros. Nesse sentido, o interesse dos negociantes africanos nos produtos brasileiros, também ajudou na substituição da guerra de captura de cativos pelo comércio. Assim, o aumento da demanda por mão de obra africana escravizada a partir de finais dos seiscentos dependia também da capacidade de produzir soluções de compromissos que fossem capazes de satisfazer interesses de ambos os lados.⁷⁰ Além de ser um importante produtor de açúcar, principalmente na região de Campos dos Goytacazes, o Rio era também grande produtor farinha e cachaça, mercadorias bastante cobiçadas em Angola no comércio de escravizados⁷¹.

O fato de o comércio no lado angolano ser controlado pelos governadores, que não permitiam que os navios dos negociantes brasileiros se abastecessem de escravos no porto de Luanda, gerou muitas disputas entre governadores e negociantes da praça comercial do Rio de Janeiro, iniciadas por volta de 1677 e terminando 35 anos depois. Os governadores impuseram muitas barreiras aos navios brasileiros que tentavam carregar escravos no porto de Luanda, impondo-lhe “multas pecuniárias exorbitantes para que pudesse fazer comércio em sua jurisdição, e obrigavam-nos a dar fianças e pagarem muitas outras penas”⁷². Somente aqueles em que os proprietários

⁷⁰ FERREIRA, op. cit., p. 342

⁷¹ DEMETRIO, op. cit., p.69-75; SOARES, Mariza de Carvalho. O vinho e a farinha, "zonas de sombra" na economia atlântica no século XVIII. In SOUSA, Fernando (coord.) A Companhia e as Relações Econômicas de Portugal com o Brasil, a Inglaterra e a Rússia. CEPESE – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade. Porto: Edições Aforamento, 2008, pp. 221-227; BEZERRA, Nielson Rosa. Escravidão, farinha e tráfico atlântico, op. cit., (1790-1830), 2010; BEZERRA, Mosaicos da escravidão, op. cit., 2010, pp. 149-154; RODRIGUES, op. cit., 2017; SOARES. Mariza Carvalho de. Engenho sim, de açúcar não, op. cit., p.61- 83.

⁷² Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Consultas de Angola, Códice 554, fls 131-132v. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/viewer?id=1146438>, acesso em 10/03/2018. Tomei conhecimento desse documento através da leitura do texto de Roquinaldo Ferreira Dinâmica do comércio intercolonial: Geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda, e GOUVÊA, Maria de Fátima (Organizadores.). O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. E do texto de CAVALCANTI, Nireu. O comércio de escravos no Rio

tinham alguma conexão com os governadores e os que pertenciam aos próprios governadores podiam zarpar de Luanda carregando escravos⁷³.

Além do monopólio exercido pelos governadores de Angola, muitos cativos eram vitimados pela varíola, o que aumentava ainda mais a carência de mão de obra africana escravizada, tanto para ser enviada para as minas como para os engenhos do Recôncavo e do interior da capitania. Esse aspecto pode ser demonstrado por meio da consulta feita pelo Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II, em 1695, sobre as cartas do governador do Rio de Janeiro, Sebastião de Castro e Caldez (1695-1697)⁷⁴, e dos oficiais da Câmara em que suplicavam ao Rei para aumentar a quantidade de africanos escravizados provenientes de Angola para suprir a carência de mão de obra devido a morte de mais de dois mil cativos vítimas de epidemia de bexiga que assolou a cidade e o seu recôncavo. Nesse mesmo documento, o governador do Rio e os oficiais da Câmara denunciavam o governador de Angola, Henrique Jacques Magalhães, por criar vários impedimentos para os navios brasileiros carregarem escravizados no porto de Luanda. Somente os navios do governador angolano ou os ligados aos seus negócios tinham liberdade para carregar cativos em Angola para o porto do Rio de Janeiro, a fim de serem vendidos a preços exorbitantes, segundo os denunciantes da carta. Tal situação além de causar inflação no preço dos cativos, pode ter contribuído para redução do número de engenhos de açúcar no agro fluminense⁷⁵, além de provocar escassez de cativos em outras regiões da América portuguesa, como Pernambuco e Bahia. No caso baiano, a saída foi intensificar o tráfico com a Costa da Mina.⁷⁶ Ainda de acordo com os relatos do governador do Rio, Sebastião Castro e Caldas, a escassez de mão de obra escravizada era tanta que ele próprio testemunhara a chegada de um navio de Angola com 250 cativos ao preço de oitenta mil reis para cima, afirmando que dentro de duas horas foram todos vendidos⁷⁷.

setecentista. In: FLORENTINO, Manolo (org.). Tráfico cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII – XIX). Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2005, pp. 22 e 23

⁷³ FERREIRA, op. cit., p. 342-343.

⁷⁴ AHU – Rio de Janeiro, cx. 6, doc. 35,49. AHU_ACL_CU_017, Cx. 6, D. 607. Disponível em: http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&PagFis=278, acesso em 16/03/2018.

⁷⁵ SAMPAIO, op., cit. 2000; FERREIRA, op. cit., 2001, p. 342.

⁷⁶ De acordo com Miller, já em 1680 inicia-se uma reorientação dos negociantes baianos para as fontes de escravos na Costa da Mina. MILLER, C. Joseph. A Economia Política do Tráfico Angolano de escravos no século XVIII. In: PANTOJA, Selma e SARAIVA, José Flavio (Organizadores). Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. P. 17

⁷⁷ AHU – Rio de Janeiro, cx. 6, doc. 35,49. AHU_ACL_CU_017, Cx. 6, D. 607. Disponível em: http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&PagFis=278, acesso em 16/03/2018.

Os negociantes do Rio de Janeiro enviaram carta ao rei, em 1697, relatando a situação dos engenhos e fazendas daquela capitania pela falta de escravos, mencionando que aqueles que lhes eram enviados custavam preços excessivos, devido o monopólio dos governadores angolanos que cobravam o preço que queriam pelos escravos que vendiam. Diante disso, pediam ao rei que ordenasse aos governadores de Angola que não impedissem os navios dos negociantes do Rio de Janeiro de embarcarem escravizados no porto de Luanda ou em qualquer outro⁷⁸. A Provisão real de 07 de fevereiro de 1679 concedia licença aos negociantes da capitania do Rio de Janeiro para enviarem a Angola até quatro navios por ano. Determinava ao governador de Angola que não criasse nenhum obstáculo para impedir os navios da dita capitania que estivessem preparados para partir. Determinava, ainda, que desse preferência aos navios do Rio de Janeiro que estivessem em Angola, na monção de outubro, novembro e dezembro⁷⁹. Segundo o rei, esse comércio não poderia ser praticado sem que se desse preferência a tais navios sobre quaisquer outros de outras partes; em caso de haver mais de dois navios do Rio de Janeiro no porto que desse preferência aos mais antigos⁸⁰. Pelo visto, a provisão real não surtiu o efeito desejado, pois em 19 de novembro de 1697 o rei escreveu novamente ao governador de Angola ordenando que não impedisse os navios do Rio de Janeiro e lhes desse preferência no embarque de cativos para que não faltasse mão de obra nos engenhos e no trabalho das roças da capitania fluminense⁸¹.

Vivaldo Coracy afirma que os paulistas⁸² vinham ao Rio de Janeiro para comprar escravos pagando por eles um alto preço. Esboçava-se, segundo ele, a ameaça de uma crise na lavoura fluminense por falta de braços para manter a produção nos engenhos. Numa tentativa de solucionar tal situação, o governador do Rio de Janeiro, Artur de Sá Meneses (1699-1702), baixou um bando, em 26 de março de 1700, proibindo o transporte de escravizados e lavradores de cana e mandioca para as minas. Ao mesmo tempo em que o governador informava à Coroa sobre a medida que adotara, a Câmara reivindicava junto às autoridades metropolitanas medidas que facilitassem a

⁷⁸ AHU – Cartas de Angola, Cód. 545, pp. 108v e 109. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/details?id=1146435>, acesso em 17/03/2018.

⁷⁹ De acordo com Ondemar Dias, em 1674 os navios do Rio de Janeiro já tinham garantida essa preferência das monções desde que não ultrapassassem o número de quatro. Cf. DIAS, Ondemar. *Escravos, Marfim, Tecidos*, p. 149.

⁸⁰ Provisão Real feita por Manoel Pinheiro da Fonseca e André Lopes Lavra. Lisboa 07 de fevereiro de 1679. Príncipe Regente; AHU – Cartas de Angola, Cód. 545, pp. 108v e 109. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/details?id=1146435>, acesso em 19/03/2018.

⁸¹ AHU – Cartas de Angola, Cód. 545, pp. 108v e 109. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/details?id=1146435>, acesso em 19/03/2018.

⁸² Forma como os Mineradores eram conhecidos.

entrada de africanos novos escravizados na cidade. Com vistas a atender a tais reivindicações e numa tentativa de controlar a escassez de mão de obra na capitania, foi instituído um tributo no valor de 4\$500 por cada escravo que fosse retirado dos engenhos e enviado para as minas. Assim, a Fazenda Real não só buscava uma solução para a crise de produção dos engenhos da capitania como aumentava seus lucros sobre o tráfico, pois de acordo com a Carta Regia de 10 de junho de 1699 já haviam sido instituídos direitos de entrada na importância de 3\$500 por cada africano escravizado trazido da África para o Rio de Janeiro⁸³. Em relação às Minas Gerais, o rei deu ordens expressas que se garantisse um fornecimento mínimo anual de duzentos escravos. Nas palavras do rei:

Governador Capitão Geral do Reino de Angola [?] por ley concede a meu senhor se não falte aos paulistas com os escravos que lhe são necessários para o trabalho das minas do ouro nem aos moradores do Estado do Brasil com os que são mister para o [serviço] de suas lavouras, e o trabalho do engenhos de q depende a [comeneação] do comercio comum de meus vassalos me pareceu ordenar faças hir cada anno para o Rio de Janeiro hum pataxó mais carregado de negros que aly se tirem 200 negros cada anno para os paulistas q se lhe hão de vender pelo mesmo preço porq se venderem toda terra sobre o q mandei passar hua ley passe há [de descreiar] em todo o Estado do Brasil para evitar o excesso dos preços e a extinção dos escravos q nella pode haver por este respeito. Escrita em Lisboa 20 de Janeiro de 1702. Rey: DII⁸⁴

Estabeleceu ainda que aqueles que não cumprissem a lei seriam multados pelo preço do escravo em dobro, ficando metade do valor para o denunciante e a outra metade seria recolhida à Fazenda Real. Outra medida para organizar o fornecimento de cativos foi a criação de cotas de escravos para cada porto brasileiro. O Rio de Janeiro receberia 1.200 escravos, Pernambuco receberia 1.300 e os que restassem seriam

⁸³ COARACY, Vivaldo. O Rio de Janeiro no século XVII. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, Coleção Rio 4 séculos, vol. 6, 2ª ed. 1965, p. 246; cf. GOULART, Mauricio. A escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico. São Paulo: Alafa-Ômega, 1975, p. 153.

⁸⁴ AHU – Cartas de Angola, Cód. 545, p. 124.

enviados para Bahia.⁸⁵ Limitou também o comércio de escravizados com a Costa da Mina, estabelecendo a cota de 1.200 escravos anuais para o Rio de Janeiro⁸⁶.

O monopólio dos governadores afetou o contrato de arrecadação de impostos sobre os escravizados exportados de Luanda. O Conselho Ultramarino recomendou ao rei que proibisse o comércio dos governadores, pois temiam que os contratadores abandonassem tal negócio por não ser mais atrativo. Isso traria grandes prejuízos à Fazenda Real. Aos contratadores, além de arrecadar os direitos sobre os escravizados, cabia também o fornecimento de moedas para a cidade. Portanto, tratava-se de uma figura respeitável e de grande peso político. No entanto, devido aos abusos dos governadores, os contratadores ameaçavam abandonar a gestão do contrato⁸⁷. De acordo com os ministros do Conselho Ultramarino, a situação já estava ficando crítica, pois já estavam claras as dificuldades para encontrar negociantes dispostos a arrematar o contrato⁸⁸.

Após inúmeras reclamações de negociantes, contratadores e autoridades do Rio de Janeiro, a Coroa resolveu intervir e, em 1715, proibiu os governadores de Angola de se envolverem nos negócios do tráfico, sob pena de serem severamente punidos, e abriu o porto de Luanda para o tráfico direto com todos os portos América Portuguesa⁸⁹. Assim, foi surgindo um forte eixo Rio de Janeiro-Angola. Os negociantes brasileiros⁹⁰ disputavam o comércio de africanos em Angola com os negociantes reinóis que vinham de Lisboa. Os negociantes do Brasil utilizavam-se do casamento e de laços de parentesco para criar alianças com os grupos crioulos de Luanda. Assim,

⁸⁵ AHU – Cartas de Angola, Cód. 545; AHU, Rio de Janeiro av. cx. 8, doc. 19. Cf. FERREIRA, op. cit., 2001, p. 342; CAVALCANTI, Nireu. O comércio de escravos no Rio setecentista. In: FLORENTINO, Manolo (org.). Tráfico cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII – XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 22 e 23.

⁸⁶ SOARES, Mariza Soares de Carvalho. Os devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 74.

⁸⁷ AHU_ACL_CU, Consultas Mistas, Cód. 21, fls. 335v. – 337v. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/details?id=1146225>, acesso em 17/03/2018.

⁸⁸ AHU – Consultas de Angola, Cód. 554, fls. 131v. -132. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/viewer?id=1146438>, acesso em 05/04/2018.

⁸⁹ AHU – Consultas de Angola, Cód. 554, fls. 141 – 142. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/viewer?id=1146438>, acesso em 05/04/2018.

Cf. também, FERREIRA, op. cit., 2001, p. 343

⁹⁰ Os negociantes do Brasil eram mencionados como brasileiros, americanos ou brasileiros. Ofício do governador de Angola Mossamedes, em 28 de outubro de 1785. AHU, Angola, av. cx 70. Apud FERREIRA, op. cit., 2001, p.344.

tinham acesso aos mercados de escravizados nos sertões angolanos e condições privilegiadas no abastecimento de navios negreiros no porto de Luanda⁹¹.

Os negociantes brasileiros tiveram que desenvolver técnicas alternativas para poder reduzir os custos dos investimentos para se manter no mercado angolano de africanos escravizados. A solução encontrada foi utilizar embarcações menores, as sumacas que, além de reduzirem os custos da armação, tornava as embarcações mais seguras e velozes. Levando-se em conta os casos cada vez mais frequentes de pirataria no Atlântico, a agilidade da embarcação era fundamental para garantir o sucesso dos investimentos⁹². Ao contrário dos enormes galeões portugueses, as sumacas exigiam menos tripulantes, o que diminuía ainda mais os custos, navegando mais rápido, reduzia-se o tempo de viagem, proporcionando um retorno mais rápido e seguro para os investimentos⁹³. Além do uso de embarcações menores, os produtos utilizados pelos negociantes do Rio de Janeiro no resgate de africanos escravizados em Luanda e Benguela eram mais baratos devido ao seu baixo custo de produção, a exemplo da cachaça e farinha, o que os colocavam em vantagem frente aos negociantes europeus que utilizam produtos mais caros⁹⁴.

Ainda no início deste século o tráfico entre a América portuguesa e Angola teria um significativo crescimento. Devido, principalmente, ao incremento da mineração na região de Minas Gerais. Roberto Guedes observou que já havia um crescimento gradativo da entrada de africanos escravizados no porto do Rio de Janeiro desde o século XVII, que se intensificou de forma extraordinária no século XVIII⁹⁵. De acordo com os dados do autor, nos três últimos quartéis do seiscentos teriam entrado no porto da cidade do Rio de Janeiro um total de 188.688 cativos – respectivamente, 1626-1650 (48.317), 1651-1675 (68.248) e 1676-1700 (72.123) –, sendo que somente no primeiro quartel do século XVIII, 1701 a 1725, a cidade recebeu 159.253 cativos africanos. Portanto, somente o primeiro quartel do setecentos o porto carioca teria recebido em torno de 87% dos cativos dos três últimos quartéis de século XVII⁹⁶. As tabelas 1 e 2 nos permitem acompanhar a evolução das entradas tanto para a América portuguesa e o Império do Brasil como para o Rio de Janeiro durante a vigência do tráfico atlântico.

⁹¹ FERREIRA, op. cit., p.344

⁹² Idem, p. 344.

⁹³ FERREIRA, op. cit., p. 344.

⁹⁴ MILLER, C. Joseph. A Economia Política do Tráfico Angolano de escravos no século XVIII... p. 27

⁹⁵ GUEDES, Roberto. Apagando as memórias do passado escravo (Rio de Janeiro, Século XVIII). In: IVO, Isnara Pereira e GUEDES, Roberto (organizadores). Memórias da escravidão em mundos ibero-americanos: séculos XVI-XXI. São Paulo: Alameda, 2019, p. 85.

⁹⁶ GUEDES, op. cit., p 86.

Assunto que abordaremos mais à frente. Assim, ao alcançar a segunda metade do século XVIII, o tráfico Angolano estava totalmente integrado ao sistema mercantil, cujo centro estava no centro-sul do Brasil⁹⁷, sendo os portos da América portuguesa, de Recife, Salvador e Rio de Janeiro responsáveis por 85% da movimentação dos negócios no porto de Luanda, enquanto Lisboa era responsável por 15% desse comércio. No entanto, de acordo com Elias Alexandre da Silva Corrêa, os poucos navios portugueses que carregavam no porto de Luanda tinham como interesse o contrabando com os portos brasileiros⁹⁸.

Brasil fornecia gêneros para o comércio dos sertões angolanos (álcool, fazendas asiáticas, pólvora, armamentos, soldados e cavalos) para proteger e expandir o controle português sobre Angola. As mercadorias⁹⁹ que financiavam os investimentos brasileiros a princípio eram de baixo custo, mas logo as fazendas asiáticas que tinham um valor mais alto que o principal produto brasileiro – as cachaças (geribitas) – passaram a ser utilizadas para financiar os negócios negreiros nos sertões angolanos. Tais produtos são a chave para o sucesso dos negociantes brasileiros nesse comércio que controlava boa parte das rotas mercantis do Império Ultramarino Português, provocando conflitos com a administração lisboeta¹⁰⁰.

De acordo com Sampaio, houve um fortalecimento do capital mercantil no interior da sociedade fluminense no final do século XVII. Era no espaço urbano que o capital mercantil se reproduzia, através de aquisição ou construção de lojas, armazéns, sobrados, trapiches etc., que era parte fundamental da reprodução ampliada desse mesmo capital. Ao fazerem suas aquisições através do mercado, os negociantes estavam ampliando o grau de mercantilização da sociedade urbana como um todo, aplicando nela os recursos adquiridos em seus negócios no Império. Portanto, o desenvolvimento crescente da urbe carioca estava condicionado aos movimentos e tendências do setor mercantil¹⁰¹. O desenvolvimento acelerado das atividades mercantis no porto carioca

⁹⁷ FRAGOSO, João Luís Ribeiro e FLORENTINO, Manolo Garcia. O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia (Rio de Janeiro, 1790-1840). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁹⁸ CORREIA, Elias Alexandre da Silva. Um militar brasileiro em Angola. 1937, Vol. 1, pp. 48-49. Apud. FERREIRA, op. cit., p. 345.

⁹⁹ FARIAS, Sheila de Castro. Sinhás Pretas, Damas Mercadoras: As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). Tese de Professor Titular em História do Brasil. Niterói: UFF, 2004. pp. 12 e 13.

¹⁰⁰ FERREIRA, op. cit., 2001. pp. 345-346.

¹⁰¹ SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. A produção política da economia: formas não-mercantis de acumulação e transmissão de riqueza numa sociedade colonial. Rio de Janeiro, 1650-1750. Topoi. Vol. 4, n. 7, jul.-dez. 2003, p. 289.

elevava-o a uma praça mercantil atlântica. Os negócios urbanos e a prática mercantil roubavam cada vez mais espaço das atividades agrárias e dos investimentos patrimoniais que pudessem ser transmitidos de geração para geração.

A crescente demanda por mão de obra africana escravizada proporcionou às principais famílias envolvidas no tráfico a acumulação de grandes fortunas através da empresa escravista ampliando e diversificando suas atividades. Além da posse de cativos e terras, essas famílias atuavam em outros segmentos da economia colonial como atividades rentistas de aluguel prédio, casa e pontos comerciais. O que demonstra que tinham uma forte presença no mercado imobiliário, nas companhias de seguros, além de possuírem todos os recursos necessários para montagem da empresa escravista. Ao se realizar em diversas praças comerciais do Império português, tais investimentos garantiam a reprodução da qualidade de sujeitos que atuavam e controlavam várias redes de dependência e aliança que eram constituídas através das atividades comerciais.

Os negócios negreiros representavam o maior volume da renda dessas principais famílias, principalmente a partir da ascensão desse comércio no século XVIII. Através das entradas de africanos escravizados na cidade ao longo desse período podemos constatar a presença central que o Rio de Janeiro teve nesse comércio como principal praça comercial do Império português. Com base na tabela 1 e no mapa 1, podemos afirmar que a América Portuguesa foi durante o período do tráfico transatlântico o principal destino da maioria dos cativos, vindos de diversas regiões de procedência africana, mas, sobretudo dos portos da Costa Ocidental e Centro Ocidental: akan da Costa do Ouro, iorubas da bacia do rio Niger e bantos do Congo e de Angola, predominando uns ou outros grupos conforme a época do tráfico que se tem em conta. Sua entrada no Brasil pode se relacionar grosso modo a grandes conjunturas econômicas entre os séculos XVI e XIX.

Tabela 1- Número de escravos retirados da África pela nacionalidade do navio que os transportou, 1501-1867

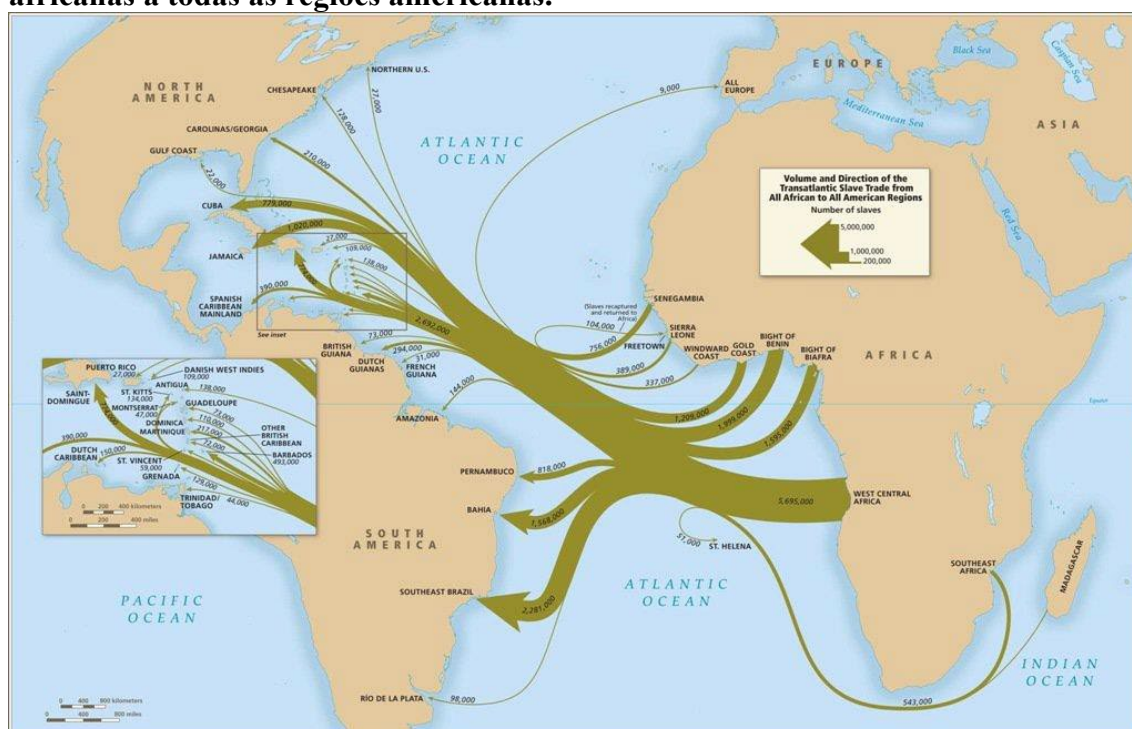
Periodos	Espanha/ Uruguai	Portugal /Brasil	Grã- Bretanha	Holanda	EUA	França	Países Bálticos	Totais
1501-1525	6.400	7.000	-	-	-	-	-	13.400
1526-1550	25.000	25.000	-	-	-	-	-	50.000
1521-1575	28.000	31.000	1.700	-	-	-	-	60.770
1576-1600	60.000	91.000	200	1.400	-	-	-	152.600

1601-1625	83.000	268.000	-	1.800	-	-	-	352.800
1626-1650	44.000	202.000	34.000	32.000	800	1.800	1.100	315.700
1651-1675	13.000	245.000	122.000	101.000	-	7.100	700	488.800
1676-1700	5.900	297.000	272.000	86.000	3.300	29.000	25.000	718.200
1701-1725	-	474.000	411.000	74.000	3.300	121.000	5.800	1.089.100
1726-1750	-	537.000	554.000	83.000	34.000	259.000	4.800	1.471.800
1751-1775	4,200	529.000	832.000	132.000	85000	326.000	18.000	1.926.200
1776-1800	6,400	673.000	749.000	41.000	67.000	433.000	39.000	2.008.400
1801-1825	168.000	1.161.000	284.000	2.700	110.000	136.000	16.000	1.877.700
1826-1850	401,000	1.300.000	-	400	1,900	68.000	-	1.771.300
1851-1867	216,000	9.300	-	-	500	-	-	225.800
TOTAL *	1.060.900	5.849.300	3.259.900	555.300	305.800	1.380.970	110.400	12.522.570

FONTE: ELTIS, David. Atlas do Comércio Transatlântico de Escravos (Série Lewis Walpole na Cultura e História do século XVIII) (Página 23). Yale University Press. Edição do Kindle. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimativa.faces?yearFrom=1501&yearTo=1866> – acesso em 14/04/2018.

* Os totais de coluna e linha nesta tabela diferem ligeiramente dos dados no site da Voyages devido às regras de arredondamento usadas ao longo deste volume e explicadas em "Sobre este Atlas".

Mapa 1. Volume e direção do tráfico de escravos transatlântico, de todas as regiões africanas a todas as regiões americanas.



FONTE: <http://www.slavevoyages.org/assessment/intro-maps>. Acesso em 15/04/2018.

Este mapa resume e reúne os muitos caminhos pelos quais os cativos partiam da África e chegavam às Américas. Embora houvesse fortes conexões entre determinadas regiões de embarque e desembarque, não era raro que os cativos de qualquer uma das principais regiões africanas desembarcassem em praticamente qualquer grande região das Américas. Mesmo os cativos vindos do sudeste da África, a região mais afastada das Américas, podiam desembarcar na América do Norte continental, no Caribe ou na América do Sul. Os dados deste mapa são baseados em estimativas do total do tráfico de escravizados, e não em partidas e chegadas documentadas. É possível perceber o papel de destaque do Rio de Janeiro nesse comércio que está representado no mapa como Sudeste do Brasil.

Entre a segunda metade do século XVI e o final do século XVII a demanda por mão de obra africana escravizada está relacionada à produção de cana de açúcar e tabaco, predominantemente no nordeste brasileiro, sendo os portos da Bahia e Pernambuco a porta de entrada do maior volume de mão de obra cativa. No final do século XVII e início do XVIII¹⁰², com a descoberta de ouro e diamantes nos sertões de

¹⁰² De acordo com Thornton, as transformações econômicas ocorridas no Brasil no século XVIII, especialmente a descoberta do ouro em Minas Gerais, contribuíram para o aumento da demanda e consequentemente dos preços dos escravos nas regiões de procedência africana. THORNTON, John. A

Minas Gerais, o Rio de Janeiro passaram a ter um papel central na distribuição de cativos e mercadorias para as áreas mineradoras, assim como para toda região Sul-Sudeste da América lusa¹⁰³. Ainda no século XVIII, Campos dos Goitacazes com a produção de açúcar e alimentos, além da pecuária, torna-se grande área de atração de cativos via porto do Rio de Janeiro. Momento em que cidade passa por transformações que culminariam em sua elevação à capital da colônia em 1763, tornando-se o principal polo jurídico e econômico do império colonial português¹⁰⁴. No século XIX, o cultivo do café no Vale do Paraíba – que superou temporariamente a produção de açúcar no Brasil e no Caribe – seria o principal motor por mão de obra escravista para as Américas e mantém o porto do Rio de Janeiro em sua posição¹⁰⁵.

A tabela 2, reproduzida do Atlas do Comércio Transatlântico de Escravos a partir dos números do banco de dados The Trans-Atlantic Slave Trade Database, contendo os desembarques nos principais portos de cada região onde o tráfico atlântico operou, nos permite acompanhar o volume de entradas de africanos escravizados no Rio de Janeiro. Situação que contribuiu para que o porto desta cidade se tornasse pujante ao longo desse período, posicionando-a em condições de igualdade com as grandes áreas de plantations escravistas do mundo atlântico. Ainda na primeira metade do século XVIII, o volume de entradas no porto da cidade do Rio ultrapassa as entradas para o porto de Pernambuco, e na segunda metade deste século começa a suplantá-las as entradas no porto de Salvador. De acordo com essa tabela, podemos verificar que na segunda metade do século XVIII o porto carioca só importa menos cativos africanos que as regiões da Jamaica e São Domingos. Mas no volume total de importações, o porto carioca é o maior importador de mão de obra africana escravizada, no período de 1801 a

África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 395.

¹⁰³ FLORENTINO, Manolo. Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Cia das Letras, 2002, pp. 39-40; FLORENTINO, Manolo. Tráfico Atlântico, Mercado Colonial e Famílias escravas no Rio de Janeiro, Brasil, c. 1790-c. 1830. 2009, p. 74.

¹⁰⁴ BICALHO, Maria Fernanda. A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 100; CAVALCANTI, Nireu. O comércio de escravos novos no Rio setecentista. In FLORENTINO, Manolo. Org. Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII- XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp. 21-22.

¹⁰⁵ FLORENTINO, op. cit., 2002, pp. 39-40; Manolo. Tráfico Atlântico, Mercado Colonial e Famílias escravas no Rio de Janeiro, Brasil, c. 1790-c. 1830. 2009, p. 74. CALDEIRA, Arlindo Manuel. Escravos e Traficantes no Império Português. Lisboa: Distribuidora de Livros Bertrand, 2013, p. 36; ELTIS, David e RICHARDSON, David. Atlas of the transatlantic slave trade. New Haven & London: Yale University Press. 2010 p.198.

1866, o Rio de Janeiro¹⁰⁶ recebeu 1.281.600 africanos escravizados, ou seja, 56,6% do total de cativos desembarcados em todo o período do tráfico. Isso pode ser constatado na tabela 3, que em números absolutos apresenta um total de 1.839.000 cativos desembarcados no porto carioca, representando 22% do total de africanos desembarcados nos vinte maiores portos de desembarque de cativos nas Américas. O porto do Rio de Janeiro supera todos os locais de desembarque no Novo Mundo. Observa-se que a capitania baiana estava bem próxima com um total de desembarques de 1.550.000, representando um percentual de 18% do total dos africanos escravizados desembarcados; seguida de Jamaica com 886.000, correspondendo a 10,6% e Recife com 854.00, correspondendo a 10,2%. Tais números, além de comprovarem a liderança do porto carioca no tráfico transatlântico, demonstram a supremacia da América portuguesa no tráfico transatlântico durante o século XVIII e permaneceria no século XIX durante o império do Brasil e só terminaria com o fim do tráfico negreiro em 1850.

Tabela 2. Número estimado de africanos escravizados que desembarcaram nos principais portos do mundo atlântico, 1501-1867

PERÍODO	Sudeste Brasil*	Bahia	Pernambuco	Jamaica	São Domingos	Cuba	Carolinas/Georgia	Guianas Holandesas
1501-1525	-	-	-	-	-	-	-	-
1526-1550	-	-	-	-	-	-	-	-
1521-1575	-	-	2.500	-	-	-	-	-
1576-1600	4.800	5.600	16.000	-	-	-	-	-
1601-1625	32.000	46.000	77.000	10	-	-	-	-
1626-1650	48.000	69.000	45.000	-	-	-	-	-
1651-1675	68.000	94.600	41.000	18.000	-	300	-	14.000
1676-1700	72.000	103.000	83.000	73.000	4.900	-	-	26.000
1701-1725	122.000	185.000	111.000	135.000	43.000	2.400	5.500	24.000
1726-1750	160.000	231.000	73.000	188.000	141.000	1.000	36.000	60.000
1751-1775	205.000	176.000	71.000	232.000	244.000	8.400	76.000	102.000
1776-1800	270.000	224.000	75.000	300.000	340.000	56.000	27.000	43.000
1801-1825	500.000	156.000	170.000	69.000	800	229.000	67.000	25.000
1826-1850	776.000	158.000	89.000	24.000	-	318.000	-	-
1851-1866	5.600	1.000	400	-	-	164.000	300	-
TOTAL	2.263.400	1.549.500	853.900	1.017.500	773.700	779.100	211.800	294.000

* Fazem parte da região Sudeste do Brasil os seguintes portos: Baía de Botafogo, Baía de Sepetiba, Cabo de Buzios, Cananeia, Copacabana, Campos, Dois Rios, Ilha de Paquetá, Ilha das Palmas, Ilha Gradne, Ilha da Loba, Ilha de Marambaia, Macaé,

¹⁰⁶ Na tabela 2, o Rio de Janeiro está representado como região sudeste, englobando todos os portos menores do Recôncavo da cidade e da capitania/província onde desembarcou cativos. Por isso a divergência com o total da tabela 3

Paranaguá, Parati, Ponta Negra, Rio de Janeiro Província, Rio de Janeiro, São Paulo e Santa Catarina.

FONTE: Eltis, David. Atlas do Comércio Transatlântico de Escravos, p. 23. Disponível em: [http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimativa.faces? yearFrom = 1501 & yearTo = 1866](http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimativa.faces?yearFrom=1501&yearTo=1866). Acesso em 14/04/2018.

Tabela 3. Número estimado de africanos escravizados que desembarcaram nos vinte maiores portos nas Américas, 1501–1867

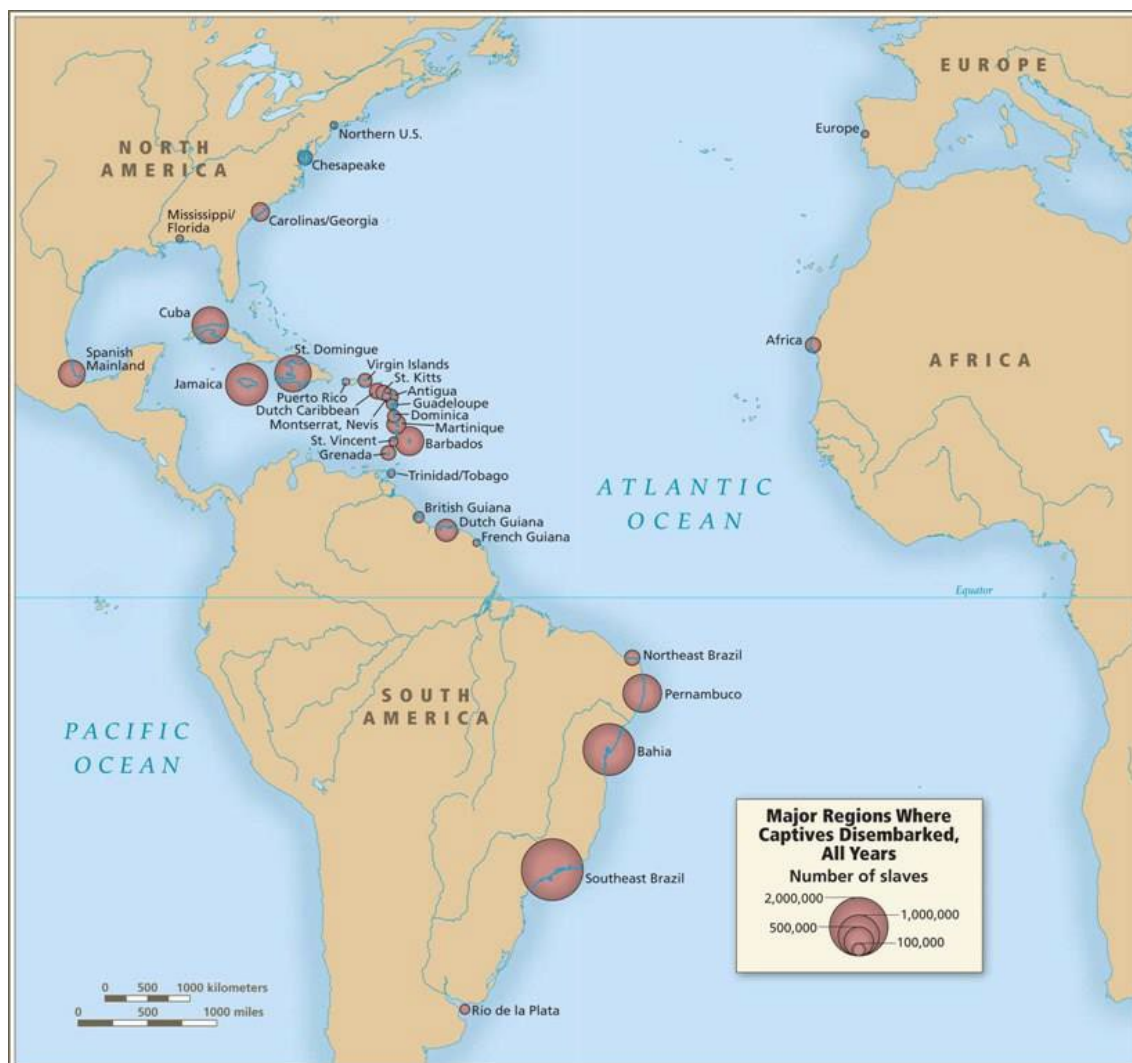
Porto	Número de escravos
Rio de Janeiro	1.839.000
Salvador (Bahia)	1.550.000
Kingston (Jamaica)	886.000
Recife	854.000
Barbados (Bridgetown)	493.000
Havana	464.000
Cap-Français (now Cap. Haitien)	406.000
Suriname (Paramaribo)	256.000
Martinique (St. –Pierre)	217.000
Charleston (South Carolina)	186.000
Cartagena	150.000
Antigua (St. John’s)	138.000
St. Kitts (basseterre)	134.000
Port – au – Prince	130.000
Grenada (St. George’s)	129.000
Curaçao (Willemstad)	122.000
Dominica (Roseau)	110.000
Maranhão	98.000
Lógane (St.-Doming/Haiti)	98.000
Guadeloupe (Basse-Terre)	73.000
TOTAL	8.325.000

FONTE: ELTIS, David e RICHARDSON, David. Atlas of the transatlantic slave trade. New Haven & London: Yale University Press. 2010, p. 204.

O mapa 2 reforça as informações das tabelas 2 e 3, demonstrando que a região sudeste do Brasil, tendo o Rio de Janeiro como porto principal, recebeu o maior número de cativos no período em que a América do Sul e Caribe juntos absorveram em torno de 94,7% dos africanos escravizados que aportaram nas Américas. Cerca de 1,5% dos cativos desembarcaram na África e não nas Américas por que as viagens foram desviadas em decorrência de rebeliões a bordo ou por terem sido capturados por

cruzadores¹⁰⁷ na época de repressão ao tráfico. Pouco menos de 4% desembarcou na América do Norte e em torno de 0,1% desembarcou na Europa¹⁰⁸.

Mapa 2. Principais regiões de desembarque dos cativos africanos, 1501-1867.



FONTE: ELTIS, David e RICHARDSON, David. Atlas of the transatlantic slave trade. New Haven & London: Yale University Press. 2010 p. 17 ELTIS, David. Atlas do Comércio Transatlântico de Escravos, p. 17.

¹⁰⁷ Navio de guerra de grande porte, com artilharia de calibre médio

¹⁰⁸ ELTIS, David e RICHARDSON, David. Atlas of the transatlantic slave trade. New Haven & London: Yale University Press. 2010 p. 17

Mapa 3. Países e regiões do mundo atlântico que organizaram viagens negreiras, por volume de cativos transportados da África 1501-1867



FONTE: ELTIS, David. Atlas do Comércio Transatlântico de Escravos. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org/assessment/intro-maps>. Acesso em 15/04/2018.

É possível perceber através do mapa 3 a relação e a organização das viagens negreiras ao longo do período vigente do tráfico atlântico. Embora Portugal apareça com uma participação de 4,2% – muito limitada frente ao poder dos negociantes estabelecidos na América lusa (com 29,6%) e o poderio das outras nações europeias (como França, com 14,8%, e notadamente a superioridade inglesa, com 34,2%) –, lhe coube o papel pioneiro de iniciar o tráfico atlântico de africanos escravizados. Durante os primeiros 180 anos do tráfico atlântico, entre a chegada do primeiro contingente de africanos ao reino, em 1444, e 1621, data da criação da Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, Portugal teve praticamente o exclusivismo desse comércio. Com a

união das Coroas ibéricas (entre 1580 e 1640), os portugueses vão aumentar ainda mais seu protagonismo, pois passam a deter a primazia no abastecimento da mão de obra africana para a América espanhola. Mas o predomínio ibérico estava com os dias contados¹⁰⁹, a partir de 1660, quando perdeu a primazia para outras nações - ingleses e holandeses, principalmente. O século XVIII foi o período de maior competição pelo controle do tráfico, principalmente com os ingleses, os maiores e mais bem-sucedidos transportadores de cativos da África, no Atlântico Norte, em direção aos complexos açucareiros do Caribe¹¹⁰, enquanto os portugueses tentam manter sua hegemonia no Atlântico Sul, a partir de sua colônia angolana e dos portos no Golfo do Benin. O que não seria tão fácil, uma vez que os lusitanos viam esse controle hegemônico do tráfico negreiro passar para as mãos dos negociantes da América portuguesa, notadamente os sediados na praça carioca, que conquistam sua primazia. Reforça-se, portanto, a importância da cidade do Rio de Janeiro nesse contexto. Conforme a base de dados The Transn-Atlantic Slave Trade Database, dos 188 portos que organizaram viagens para a África, 93% foram organizadas pelos vinte maiores portos de embarque de cativos (ver tabela 4), sendo o Rio de Janeiro o principal porto, seguido do de Salvador e, depois, do de Liverpool¹¹¹.

Tabela 4. Vinte maiores portos onde as viagens de comércio atlântico de africanos escravizados foram organizadas, 1501-1867

PORTO	QUANTIDADE DE CATIVOS
Rio de Janeiro	1.507.000
Salvador da Bahia	1.362.000
Liverpool	1.338.000
Londres	829.000
Bristol	565.000
Nantes	542.000
Recife	437.000
Lisboa	333.000
Havana	250.000
La Rochelle	166.000
Texel	165.000
Le Havre	142.000
Bordeaux	134.000
Vlissingen	123.000

¹⁰⁹ CALDEIRA, Arlindo Manoel. Escravos e Traficantes no Império português, pp. 29 e 30.

¹¹⁰ ELTIS, David. Atlas do Comércio Transatlântico de Escravos, pp. 21-23

¹¹¹ ELTIS, David. Atlas do Comércio Transatlântico de Escravos, p. 37.

Rhode Island *	111.000
Middelburg	94.000
Sevilha e Sanlúcar de Barrameda	74.000
St.-Malo	73.000
Bridgetown, Barbados	58.000
Cádiz	53.000
Total	8.356.000

FONTE: ELTIS, David e RICHARDSON, David. Atlas of The transatlantic Slave Trade. P. 39.

De acordo com Miller, os negociantes estabelecidos no Rio de Janeiro, em franco desenvolvimento, multiplicaram muitas vezes suas atividades em Benguela, no século XVIII, fornecendo africanos escravizados para o trabalho nas minas de ouro e diamantes de Minas Gerais. Desenvolveram uma frota considerável para o transporte que iam buscar cativos cada vez mais para o interior das terras montanhosas do sul da África Central e substituíram os negociantes de Pernambuco que, até então eram os maiores compradores no porto de Luanda. Assim, de acordo com Joseph Miller, ainda na primeira metade do século XVIII se consolida o domínio dos negociantes do Rio de Janeiro em Luanda e Benguela, eles transportaram entre 15 a 20 mil cativos para as regiões do centro-sul do Brasil e em pouco tempo consolidaram os centro-africanos como grupo dominante entre os escravizados na cidade do Rio de Janeiro e seus arredores. A estes juntaram-se os africanos ocidentais que eram enviados para a região do rio São Francisco, na Bahia e região mineradora, contribuíram para um total significativo de africanos escravizados que seriam reunidos nas áreas de extração de ouro e diamantes em Minas Gerais¹¹². De acordo com os dados apresentados pelo autor, à importação de africanos escravizados de Luanda e Benguela para o porto carioca começa a crescer a partir de 1740 e tem seu apogeu partir de 1790, permanecendo até 1830¹¹³. Os dados apresentados por Manolo Florentino vão demonstrar a predominância dos Africanos Centro Ocidentais no tráfico entre Angola e o Rio de Janeiro entre 1790 e 1830¹¹⁴. Tal predominância também é apontada por Mary Karasch, para o século XIX, entre 1800 e 1850¹¹⁵.

¹¹² MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008, p. 42.

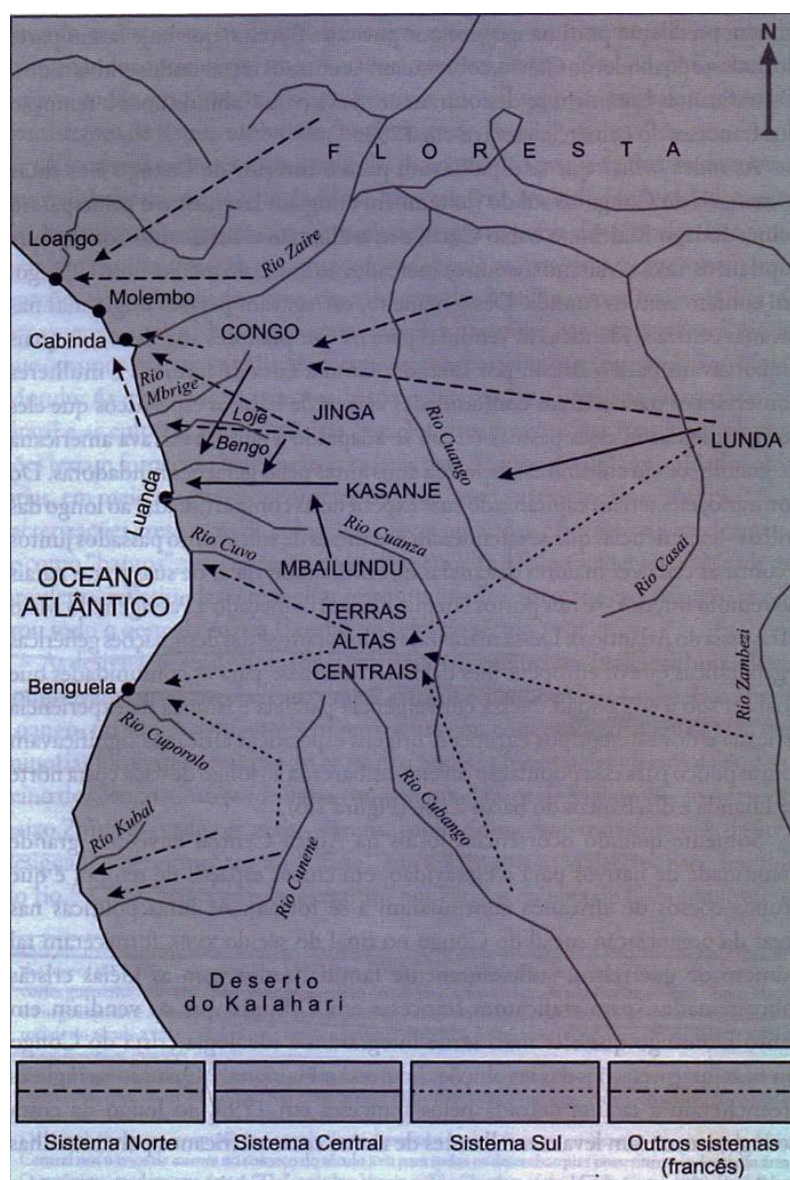
¹¹³ Idem, p. 43.

¹¹⁴ FLORENTINO, op. cit., 2002 pp. 78-100

¹¹⁵ KARASCH, Mary C. A vida de escravos no Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia da Letras, 2000, pp. 35- 66

Esses primeiros centro-africanos desembarcados no Rio de Janeiro, a partir da segunda metade do século XVII, eram originários de populações que viviam nos declives a oeste das terras altas, ao sul do rio Cuanza e se consideravam distintos dos luandas ou angolas – apenas inicialmente como umbundus – que eram em sua maioria enviados para as regiões produtoras de açúcar do nordeste brasileiro, conforme podemos observar no mapa 4¹¹⁶.

Mapa 4 – África Central – geografia e esquema de redes de escravização



Fonte: MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In HEYHOOD, Linda L. (org.). Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008, p. 68

¹¹⁶ MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008, p. 62.

O autor observa que nesta segunda metade do século XVII os senhores da região Sul do Brasil que não participavam da agricultura de exportação não dispunham de capitais suficientes para competir com os negociantes do Nordeste brasileiro, Pernambuco e Bahia no comércio de cativos através de Luanda. Estes dependiam cada vez menos dos ataques abertos e cada vez mais das mercadorias e do crédito por meio dos agentes das caravanas, os famosos pumbeiros, em redes de comércio africanas do interior. Não possuindo situação econômica semelhante, os negociantes do Rio de Janeiro recorriam a grupos de caças reunidos para capturar pessoas em suas regiões de origem em Benguela e Caconda. Somente após as descobertas de ouro e diamantes em Minas Gerais a partir dos anos de 1690, que a demanda por africanos escravizados a partir do Rio de Janeiro multiplicou-se, permitindo que esses interesses ampliassem as estratégias violentas para adquirir cativos em toda a região de fala “umbundo” do alto planalto. Tal violência provocou a divisão das terras altas em várias comunidades militares, os Estados “ovibundos” do século XVIII, tais como: “Wambu”, “Mbailumdo”, “Humbe”, entre outros. Os cativos adquiridos nesses conflitos formaram o primeiro contingente substancial de africanos ocidentais de Benguela que desembarcou no Rio de Janeiro¹¹⁷.

Ainda de acordo com Miller, foram os umbundo de Luanda a geração fundadora da escravidão urbana na cidade do Rio de Janeiro. Tal tendência, já estabelecida em todas as Américas, também foi convencionada no Rio de Janeiro pelos negociantes portugueses por trás do rápido crescimento da cidade, durante os anos dessa explosão imediatamente após os anos de 1700. Assim, o Rio de Janeiro, fortemente associado aos negociantes metropolitanos, assegurava Luanda como principal fonte de africanos escravizados que a cidade viria a depender nas duas primeiras décadas do século XVIII, selecionados entre os povos de origem umbundo, por estarem mais familiarizados com as normas coloniais portuguesas. Sendo assim, estariam mais bem preparados para realização de tarefas com o maior grau de confiabilidade e segurança necessários no interior das residências senhoriais ou no comércio local. Segundo o autor, esses escravizados eram valiosos demais para serem usados no trabalho das nas

¹¹⁷ Idem, 62.

minas ou no cultivo de cana de açúcar, sendo mais utilizados em tarefas nas áreas urbanas e comerciais da América lusa¹¹⁸.

Ao longo do século XVIII seria inegável a predominância da região Congo-Angola como a principal fonte de escravizados africanos para o Rio de Janeiro exportados, sobretudo, através dos portos de Luanda e Benguela. Ao longo deste século, 88% de africanos escravizados que entraram no Rio de Janeiro eram originários da África Central Atlântica¹¹⁹, contra 11% da África Ocidental e apenas 1% da África Oriental.

Avançando no tempo, veremos que na passagem do século XVIII para o XIX, após a proibição do tráfico ao norte do Equador, a participação da África Ocidental no abastecimento do porto do Rio de Janeiro entra em declínio, mas não desapareceu por completo, muito embora boa parte dos africanos ocidentais que entram no Rio de Janeiro nesse período tenha vindo de outras regiões brasileiras, sobretudo Bahia. Boa parte do tráfico dessa região da África tendeu-se a se deslocar para a zona setentrional da África e outra parte deslocou-se em direção à região do Rio dos Camarões¹²⁰.

Na América portuguesa, os desembarques constantes de africanos correspondiam a uma diferenciação social entre os homens livres, pois o simples acesso de diversos segmentos sociais à propriedade escrava não encobria a enorme concentração da posse de escravizados nas mãos de alguns senhores. Manolo Florentino observou que, entre 1789 e 1808, cerca de 60% dos senhores de escravos no Rio de Janeiro possuíam pelo menos dez cativos, assim como os estabelecimentos urbanos e rurais com mais de vinte cativos estavam nas mãos de cerca de 15% dos proprietários. Estes constituíam-se numa elite que concentrava 45% dos cativos, ao passo que as

¹¹⁸ MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 63

¹¹⁹ De acordo com Paul Lovejoy: “De 1600 a 1800, mais de 3,1 milhões de escravos foram embarcados somente a partir desta região [África Centro-Ocidental], o que representava cerca de um terço de todos os escravos exportados da África nesses dois séculos, incluindo o comércio transatlântico e o comércio islâmico estabelecido. A porção do comércio do Atlântico que pode ser atribuída à África Centro-Ocidental é correspondentemente maior do que um terço. No apogeu do comércio no século XVIII, essa região era a maior exportadora isolada, exceto nas três primeiras décadas, quando era a segunda maior fonte. Nas últimas décadas do século, os anos de apogeu do comércio transatlântico, a África Centro-Ocidental contribuiu com mais de um terço, subindo para mais de 40 por cento do comércio desde a década de 1770 até a de 1790”. LOVEJOY, Paul. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.98.

¹²⁰ PIRES, Ana Flávia Cicchelli. *Tráfico Ilegal de Escravos: os caminhos que levam a Cabinda*. Dissertação Mestrado. PPGH/UFF, 2006, pp. 47,48; MILLER, 2008, op. cit. pp. 42-4; FLORENTINO, Manolo. *Tráfico atlântico, mercado colonial e famílias escravas no Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1830*. História: 2009, pp. 77-78.

pequenas unidades produtoras, possuíam apenas um entre cada quatro escravos, veja tabela 5¹²¹.

Ao analisar o tráfico e a escravidão no Rio de Janeiro entre 1789 e 1832, Manolo Florentino constata que entre todos aqueles que morriam e abriam seus inventários post-mortem, nunca menos de 84% eram possuidores de pelo menos um escravo. Tal situação era indicativa de um alto grau de disseminação social da propriedade escrava no Rio de Janeiro¹²². Segundo o autor, o fato de tantos indivíduos terem acesso à propriedade de escravos poderia nos induzir a pensar que tal elemento por si só não seria capaz de produzir a diferenciação social dos homens livres entre si. Levando-nos a negar a afirmação de Finley¹²³, de que a posse de escravos não torna uma sociedade escravista, mas sim aquela em que a elite é capaz de se reproduzir mediante a exploração do trabalho dos cativos¹²⁴.

Com a abertura dos portos, em 1808, segundo Florentino, intensificam-se os desembarques de cativos no porto do Rio de Janeiro, correspondendo ao aumento da fatia da escravaria concentrada nas mãos da elite colonial, que passou a deter 60% dos cativos. Ao mesmo tempo em que ocorre uma diminuição no acesso à propriedade escrava por parte daqueles que possuíam menos de vinte cativos, os que possuíam um pouco mais da metade passam a possuir cerca de 40% do total de escravos. Entre 1789 e 1808, aumentou o número de proprietários sem escravos, o que representava 11,2% dos inventariados, índice que passou para 16,4%, entre 1808 e 1830. Tais dados demonstram o papel estrutural do tráfico transatlântico na cidade, demonstrando a capacidade de os homens livres detentores das maiores fortunas gerarem renda a partir da apropriação do trabalho escravo. Portanto, o tráfico transatlântico de escravizados revela-se como o mecanismo central de acumulação e distanciamento (diferenciação socioeconômica) da elite escravista em relação aos demais setores da população livre na hierarquia socioeconômica¹²⁵.

¹²¹ FLORENTINO, Manolo. Tráfico atlântico, mercado colonial e famílias escravas no Rio de Janeiro, c. 1790. c. 1830. *História: Questões & Debates*, Curitiba: Editora UFPR. n. 51, p. 69-119, jul./dez. 2009, pp. 72-74.

¹²² *Ibid.*, pp. 72-74.

¹²³ FINLEY, Moses I. *Escravidão Antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991, pp. 82-9

¹²⁴ FLORENTINO, op. cit., p. 72- 3.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 72-74.

Tabela 5 - Variação (%) da posse de escravos de acordo com as grandes faixas de tamanho da escravidão dos meios rural e urbano do Rio de Janeiro, 1789-1832

Tamanho da escravidão	1789-1808				1810-1832			
	% de propr.	% de escr.	# de propr.	# de escr.	% de propr.	% de escr.	# de propr.	# de escr.
1 a 9 escravos	59,7	24,1	161	743	62,4	20,4	402	1823
10 a 19 escravos	25,9	30,5	70	938	19,3	18,4	124	1648
+ de 20 escravos	14,4	45,4	39	1399	18,3	61,2	118	5468
Total	100,0	100,0	270	3080	100,0	100,0	644	8939

Obs: Segundo Florentino, 34 inventariados não possuíam escravos entre 1789 e 1808, o mesmo ocorrendo com 126 inventariados entre 1810 e 1832.

FONTE: FLORENTINO, Manolo. Tráfico atlântico, mercado colonial e famílias escravas no Rio de Janeiro, pp. 73, Tabela 1.

Para Manolo Florentino, grosso modo, o período de 1790-1830 pode ser dividido em três intervalos. O primeiro, 1790-1810, de relativa estabilidade dos desembarques de africanos, com média de 9.967 escravos/ano. O segundo, de 1811-1825, sob a influência da abertura dos portos ao comércio internacional, em que mais que duplicou as entradas de escravos para 20.908 anuais. Por fim, o período de 1826-1830, no qual, em função do tratado com a Inglaterra para reconhecimento da independência (do Brasil) estipulando o fim do tráfico em 3 anos, há uma compra desenfreada de africanos por parte dos traficantes cariocas que quase dobrou o número de africanos que entraram no Rio de Janeiro para 38.434 africanos por ano¹²⁶. Considerando toda a primeira metade do século XIX, o impacto do tráfico atlântico para o Rio de Janeiro seria ainda maior. De acordo com o banco de dados The Transatlantic Slave Trade Database, entre 1808-1856, o Rio de Janeiro recebeu 1.047.000 africanos, sendo a maioria esmagadora da região de Angola. Número significativo veio também da África Oriental, especialmente Moçambique. Nesse período desembarcou no porto carioca 269.000 africanos orientais. Em 1808, a transferência da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro implicou em uma série de mudanças político-administrativas¹²⁷ e

¹²⁶ FLORENTINO, op. cit., pp. 75; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 1830- 1860. Dissertação de Mestrado em História, UFRJ, Rio de Janeiro, 1996, 2-6.

¹²⁷ CAVALCANTI, Nireu. O Rio de Janeiro setecentista: a vida e construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004. pp. 95-101; HONORATO, Cláudio de Paula. Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro de 1758 a 1831. Dissertação de Mestrado. Niterói, PPGH/UFRJ 2008, 37-49; SANTOS, Ynaê Lopes dos. Irmãs do Atlântico: escravidão e espaço urbano no Rio de Janeiro e Havana (1763-1844). Tese de doutorado. PPGH/USP, 2012. pp. 118-146; SANTOS, Ynaê Lopes dos. Tornar-se Corte: Trabalho escravo e espaço urbano no Rio de Janeiro, (1808-1815). Revista de História Comparada. Rio de Janeiro, 7, 1, 2013, 262-292.

sociais que acabaram gerando uma demanda maior por escravizados que foi suprida rapidamente pelo tráfico transatlântico.

Tabela 6 - Procedência dos navios negreiros que atracaram no porto do Rio de Janeiro por região de embarque, 1790-1830

Região	Entre 25/7/1795 e 18/3/1811		Entre 26/6/1811 e 31/12/1830		Total do período	
	#	%	#	%	#	%
África Ocidental	12	3,2%	18	1,5%	30	1,9%
África Central Atlântica	344	92,7%	931	78,6%	1.275	82,0%
África Oriental	15	4,1%	235	19,9%	250	16,1%

Fonte: FLORENTINO, Manolo G. Em costas negras, Apêndice 13, p.234.

A Tabela 6 nos permite perceber que a passagem do século XVIII para o XIX marcou de forma expressiva o crescimento das exportações de cativos da costa do Índico para o Rio de Janeiro, marcando a África Oriental como grande fonte abastecedora de cativos para o Rio de Janeiro. O que se dá, especialmente, após 1811, com uma quantidade expressiva e diversificada de exportações, antes concentradas na ilha de Moçambique, e que passam a incluir também os portos meridionais de Quelimane, Inhambane, Lourenço Marques e, também a rota que se iniciava na ilha de Madagascar¹²⁸.

O marco dessa tabela no ano de 1830 está relacionado à tentativa de abolição do tráfico legal de africanos para o Brasil, com a lei de 7 de novembro de 1831¹²⁹. Entre 1831-1850, se intensificou a chegada de africanos no porto do Rio de

BARBOSA, Keith de Oliveira e GOMES, Flavio. Doenças, morte e escravidão africana: perspectivas historiográficas. Ciências letras, Porto Alegre, n. 44, p. 237-259, jul./dez. 2008, p. 250.

¹²⁸ FLORENTINO, op. cit., pp. 78,79.

¹²⁹ “Em 1826, os representantes das coroas do Brasil e Inglaterra assinaram um acordo de abolição do tráfico em três anos. Ratificava todos os acordos assinados previamente com Portugal e proibia toda a importação de escravizados para o Brasil, efetiva três anos após a ratificação, que ocorreu em 13 de março de 1827. O tratado considerava piratas os navios das duas nações que se encontrassem engajados no tráfico. Seriam submetidos a julgamento por comissões mistas instaladas nos dois lados do Atlântico, em Freetown, Serra Leoa e no Rio de Janeiro. Determinava a emancipação de todos os africanos encontrados nos navios condenados. O governo imperial propôs um projeto de lei nacional de proibição do tráfico, que foi debatido e aprovado no Senado e depois na Câmara, sendo promulgada em 7 de novembro de 1831. Regulamentada pelo decreto de 12 de abril de 1832. Em seu art. 1º declarava livres “todos os escravos, que entrarem no território ou portos do Brasil”. Apesar da proibição intensificou-se o tráfico de africanos escravizados para o Brasil. Entre 1831 e 1850 mais de 750 mil africanos entraram no país ilegalmente”. MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. A proibição do tráfico atlântico e a manutenção da escravidão. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.). O Brasil Imperial, Volume 1: 1808-1831. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. Capítulo VI.

Janeiro. Do total de africanos trazidos para o Brasil em trezentos anos, aproximadamente 20% chegou entre 1831 e 1855, demonstrando a importância do tráfico ilegal de escravizados, com destaque para o porto de Cabinda que passa a ter uma participação expressiva já em 1810¹³⁰.

Em 1808, quando a família Real portuguesa com a sua Corte vem para o Rio de Janeiro, os negociantes portugueses percebem a oportunidade de retomar o vigoroso fluxo de comércio de escravos entre a África e o Brasil, especialmente a rota de Luanda para o Rio de Janeiro que havia sido ocupada pelos “brasileiros” em função do vácuo deixado por aqueles. O que daria início a uma forte política protecionista em prol dos interesses portugueses, além dos altos impostos que serão cobrados. Essa situação provocou a dispersão dos negociantes brasileiros e luso-africanos (crioulos africanos) de Luanda, que passam a buscar portos africanos independentes e remotos ao norte, fora da jurisdição portuguesa, onde reorganizaram o sistema de comércio escravista e o dominaram até o fim, a partir dos centros de Cabinda e Ambriz, canalizando as atividades negreiras para os portos de Cabinda, Molembi, Loango, Ambriz, Abilizete e Rio Zaire (ver tabela7), em função das vantagens obtidas nesses portos. O que passou a causar preocupação à administração portuguesa que se concentrava em Luanda e Benguela¹³¹.

A partir de 1830 em virtude da proibição do tráfico legal para o Brasil ocorre uma segunda dispersão provocando uma verdadeira reestruturação dos embarques na Costa Centro-Occidental africana, especialmente em Angola, região

p. 207-233; Cf. Lei de 7 de novembro de 1831. Coleção de Leis do Império do Brasil, 1831, p. 182, vol. 1 pt 1; GURGEL, Argemiro Eloy. A Lei de 7 de novembro de 1831 e as ações cíveis de liberdade na Cidade de Valença (1870 a 1888). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFRJ / IFCS, 2004, pp. 49-55; GRINBERG, Keila. Escravidão, alforria e direito no Brasil oitocentista: reflexões sobre a lei de 1831 e o "princípio da liberdade" na fronteira sul do Império brasileiro. In: CARVALHO, José Murilo de. Nação e cidadania no Império: novos horizontes. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007. p. 267-285; COTA, Luiz Gustavo Santos. Sagrado Direito da Liberdade: escravidão, liberdade e abolicionismo em Ouro Preto e Mariana (1871 a 1888). Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007, pp. 136 a 144; CHALHOUB, Sidney. A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012; CARVALHO, Marcus J. M. de. O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. Revista de História, São Paulo, n. 167, p. 223-260, julho/dezembro 2012. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/49091>>. Acesso em 30 de março. de 2020.

¹³⁰ ELTIS, David. Economic growth and the end of the transatlantic slave trade. New York: Oxford University Press, 1987, p. 243-4; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. Dos sertões ao Atlântico p. 15-16; CICHHELLI PIRES, Ana Flávia. Tráfico Ilegal de Escravos: os caminhos que levam a Cabinda. Dissertação Mestrado. PPGH/UFF, 2006, 23-25.

¹³¹ FLORENTINO, Manolo. Em Costas Negras, pp. 37,38; FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre; SILVA, Daniel Domingues da Silva. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). Afro-Ásia, 31, 2004, pp. 87-89; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the era of Slave Trade. Cambridge University Press, 2012;

responsável pela maior quantidade de africanos escravizados enviados para o Rio de Janeiro. Com a proibição e consequente repressão, há um esvaziamento dos portos de Luanda e Benguela, que vão perdendo terreno. Os portos situados ao norte de Luanda passam a ser imprescindíveis para os traficantes que passam a atuar nesta região até 1860. Assim, ocorre a dispersão dos embarques ao longo da costa Congo-angolana nos portos de Ambriz, Cabinda e aqueles localizados no Rio Zaire, Banana, Boma, e Porta de Lenha, que passam a figurar como importantes centros exportadores de africanos durante o período do tráfico ilegal¹³².

Tabela 7 - Procedência dos navios negreiros que atracaram no porto do Rio de Janeiro, provenientes da África Central Atlântica, 1790-1830

Porto	Entre 25/7/1795 e 18/3/1811		Entre 26/6/1811 e 31/12/1830		Total do período	
	#	%	#	%	#	%
Loango	-	-	1	0,1%	1	0,1%
Molembo	1	0,3%	26	2,8%	27	2,1%
Cacongo	-	-	2	0,2%	2	0,2%
Cabinda	11	3,2%	330	35,5%	341	26,8%
Rio Zaire	1	0,3%	34	3,7%	35	2,7%
Ambriz	-	-	81	8,7%	81	6,4%
Luanda	163	47,4%	300	32,3%	463	36,3%
Benguela	168	48,8%	156	16,8%	324	25,4%

Fonte: FLORENTINO, Manolo. Em *Costas Negras*, op. cit., Apêndice 13, p.234.

Esses números mostram o papel central alcançado pelo Rio de Janeiro na reprodução do escravismo no Sudeste e mesmo para o Sul, a partir da segunda metade do século XVIII. Situação que se manteria até 1850, com o fim efetivo do tráfico africano. Período este que corresponde ao recorte cronológico final da pesquisa proposta tendo em vista o fim, do tráfico ilegal, com a promulgação da Lei Euzébio de Queiroz¹³³.

¹³² FLORENTINO, Manolo. Em *Costas Negras*, pp. 37,38 – FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre; SILVA. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia*, 31, 2004, pp. 87-89; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the era of Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012.

¹³³ FLORENTINO, Manolo. Em *Costas Negras*, pp. 37,38; FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre; SILVA, Daniel Domingues. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia*, 31, 2004, pp. 87-89; FLORENTINO, Manolo. *Tráfico Atlântico, Mercado Colonial e Famílias Escravas No Rio De Janeiro, Basil, C. 1790-C.1830. História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 51, p. 69-119, jul./dez. 2009. Editora UFPR, pp. 75-6; FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the era of Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012.

Mary Karasch, com base nos registros alfandegários, documentação de navios negreiros apresados, registros de impostos, de prisões e de sepultamentos na Santa Casa da misericórdia, identificou as origens dos africanos importados pelo Rio de Janeiro, tais como: África Ocidental, Centro Ocidental e Oriental, além de ‘origem africana desconhecida’. A autora revela a concentração de alguns grandes grupos no Rio de Janeiro com destaque para: congo, angola, benguela, mina, cabinda, cassanje, moçambique, entre outros. Os africanos ocidentais representaram de 1,5% a 7%, enquanto os centro-ocidentais representavam 79% e os orientais 17%¹³⁴. Flavio Gomes, ao pesquisar os registros de óbitos da paróquia da Candelária, relativos ao período entre 1810 e 1830, num total de 829 registros, constatou que os benguelas representavam 14,5% do total de óbitos; seguidos dos congos, com 13,9%; dos angolas, com 6,3%; dos cabindas, com 4,6% e dos moçambiques, com 3,2%¹³⁵.

Muitos destes africanos permaneceram na cidade e nela viveram e morreram. A proposta deste capítulo é justamente mapear os diferentes grupos de procedência africana que se fizeram presentes na cidade do Rio de Janeiro, entre o século XVIII e a primeira metade do século XIX, a fim de verificar, no capítulo 2, como a chegada de diversos grupos de africanos, em diferentes conjunturas alimentou a cidade de novos hábitos de herança africana.

* * *

Antes, porém, é preciso identificar que o recorte espacial escolhido para a nossa análise compreende a freguesia da Sé, a mais antiga da cidade e localizada na área central da mesma, incluindo área do porto principal até 1634, quando foi desmembrada a área para criação da freguesia da Candelária. Local de intensa circulação e permanência de forma crescente da população africana, a Sé é o lócus privilegiado para observação das interações sociais entre os africanos e seus descendentes, libertos, escravizados e livres. Acompanhar sua evolução histórica é conhecer a construção da própria cidade do Rio de Janeiro que se expandiu para seus arrabaldes e cresceu em direção ao interior. Seu porto foi o principal ponto de atração e circulação de pessoas e mercadorias, representando a principal porta de entrada e saída da cidade, tanto para o

¹³⁴ KARASCH, op. cit., p. 35.

¹³⁵ GOMES, Flavio. Demografia Atlântica, 2012, p. 97.

exterior como para o interior, por meio dos mares, rios e, deste modo, fazendo ligação com os diversos portos do Recôncavo da Guanabara¹³⁶.

Outro aspecto que faz da freguesia da Sé uma importante área privilegiada para estudos e compreensão de como a cidade do Rio de Janeiro se africanizou é pelo fato de que quase todas as irmandades negras estavam nela localizadas, algumas sendo proprietárias de seus próprios templos. O que reflete a capacidade de articulação e reorganização política e religiosa dos diversos grupos de procedência africana construída ao longo do tempo em solo da urbe carioca, reconhecendo-se enquanto grupo, estabelecendo laços de solidariedade. Ao estudarmos as vivências da morte e do morrer entre africanos e seus descendentes na freguesia da Sé, entendemos que a concentração das confrarias de negros neste espaço da cidade, assim como a circulação e convívio dos indivíduos entre os diversos grupos de africanos livres, libertos e escravizados dialoga com os outros espaços que formam a urbe carioca, contribuindo para compreendermos os efeitos da mobilidade espacial/social, a relativa autonomia e o controle senhorial em uma sociedade escravista.

A história da freguesia da Sé está diretamente relacionada à história dos primórdios da fundação da cidade e sua transferência para o alto do morro do Castelo, quando em 1569 a freguesia de São Sebastião foi criada. Tendo originalmente sua igreja matriz dedicada a São Sebastião, foi à única freguesia da cidade até 1634, quando foi desmembrada para criação da freguesia de Nossa Senhora da Candelária devido ao crescimento populacional e a expansão da cidade em direção as terras da planície litorânea. Mais tarde, em 1751, foram criadas as freguesias de Santa Rita e São José. Apesar das perdas territoriais, em decorrência dos desmembramentos, a freguesia da Sé se manteve com a maior extensão territorial do perímetro urbano da urbe carioca¹³⁷ (como podemos ver através dos mapas 5, 6 e 7). Em 1676, a freguesia de São Sebastião foi elevada à condição de Sé com a criação do bispado do Rio de Janeiro e instalação do Cabido na igreja de São Sebastião, localizada no alto do morro do Castelo, tornando-se Sé Catedral.

¹³⁶ A partir da descoberta do ouro em Minas Gerais no final do século XVII, o Rio passa a ter a gigantesca função de porta do sertão interior, e seu porto será frequentado incessante, progressiva e intensamente pelas frotas de um comércio de proporções ponderáveis para o abastecimento da nova área econômica, que se incorpora e sobre a qual também vai exercer jurisdição. FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Garamond, 1999, p.31.

¹³⁷ CAVALCANTI, op. cit., p.p. 260-1.

Em 1634, quando da criação da freguesia da Candelária o perímetro urbano tinha como limite a rua dos Ourives¹³⁸ (atual Miguel Couto e Rodrigo Silva), antigo Caminho do Parto para Conceição, quase um prolongamento da rua da Ajuda e, até as primeiras décadas do setecentos, não ultrapassava a rua da Vala, (atual Uruguaiana). Este era o velho núcleo urbano da cidade, situado entre os morros Castelo, São Bento, Conceição e Santo Antonio. A partir do início do século XVIII, a cidade começaria a passar por grandes transformações, expandindo-se em diversas direções, sobretudo para a região que chamamos zona sul, através de caminhos que contornavam os morros, alcançando a Lapa, a Gloria e o Largo das Pitangueiras (Hoje largo do Machado), que começaram a adquirir uma fisionomia urbana. Núcleos de povoamento também iam se formando em direção à Mata Porcos (atual Riachuelo) e, para além da Prainha (atual Praça Mauá), região do Valongo, área que a partir de 1769 concentrou o maior mercado de africanos novos das Américas, onde mais tarde seria ocupada pelos bairros da Saúde e Gamboa¹³⁹. Com relação ao núcleo urbano propriamente dito, que no início do século XVIII mal chegava à rua da Vala (atual Uruguaiana), no final deste século estendia-se até o Campo de Santana, devido à realização de grandes obras de aterros e drenagens¹⁴⁰.

Ao lado do crescimento da área urbana, igualmente aumentará a população, que a partir de 1751 se concentrava em quatro freguesias no perímetro urbano. De acordo com as Memórias Públicas e Econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos, para os anos de 1779 até 1789, a população das quatro freguesias urbanas era: Sé, 9.997 habitantes; Candelária, 9.867; São José, 13.448; Santa Rita, 5.355¹⁴¹.

¹³⁸ A partir da abertura da Av. Central (atual Rio Branco), essa rua foi dividida em dois pedaços que ficaram distanciados um do outro. Ao pedaço menor, entre a Rua São José e Sete de Setembro, foi dado o nome de Rodrigo Silva, permanecendo o trecho maior, entre a Rua do Ouvidor e o Largo de Santa Rita, com a designação de Rua dos Ourives até que em 1936, teve seu nome alterado para Miguel Couto por nela ter tido o consultório do conceituado médico.

¹³⁹ HONORATO, op. cit., p. 32.

¹⁴⁰ ALMEIDA, Elisa M. J. Mendes de e PINTO, Dulce Maria A. O desenvolvimento da área central. In: Divisão de Geografia (organização) A Área Central da Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: IBGE, Conselho Nacional de Geografia 1976, p. 49 e 50.

¹⁴¹ Memórias Públicas e Econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos por observação curiosa dos anos de 1779 até o de 1789. Rio de Janeiro: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 47, v. 48, pp. 25-51. 1884.

geográficas, um banco de dados relacional de código aberto e um sistema online de disponibilização de conteúdo. Disponível em: <https://imagerio.org/#pr>. Acesso em 12 de julho de 2019.

Sobre o cálculo da população Rio de Janeiro no período colonial, infelizmente, existe uma carência de fontes disponíveis. São escassos os dados demográficos, mapas e estatísticas populacionais. O que impõe algumas dificuldades para se compor o quadro demográfico cidade do Rio de Janeiro no período por nós estudado. Os dados existentes sobre a composição da população da cidade e especificamente sobre a freguesia da Sé nos séculos XVII e XVIII são incompletos.

Segundo a visita pastoral às freguesias do bispado do Rio de Janeiro no ano de 1687, havia na cidade apenas duas freguesias urbanas: a da Sé, com 650 fogos e 3.500 pessoas de comunhão, e a de Nossa Senhora da Candelária, com 600 fogos, 3500 almas e, destas, 2.800 pessoas de comunhão¹⁴². Embora os dados eclesiásticos sejam de extrema importância, pois são eles em muitos períodos as únicas fontes disponíveis que nos permitem conhecer a população da cidade, devem ser analisados com bastante cautela, pois em geral esses mapas levam em conta apenas a população que comunga e confessa, sendo excluídas as crianças menores de cinco anos e outros casos excepcionais são excluídos. Nireu Cavalcanti analisa parte desses levantamentos populacionais para algumas freguesias urbanas da cidade, como apresento na tabela 8.

Tabela 8 - Dados populacionais das freguesias urbanas da cidade do Rio de Janeiro, segundo diferentes fontes

FREGUESIA	LaCaill e 1751	Baltazar da Silva Lisboa - 1760	Doc. Ecle- siástica 1775 ¹	Baltazar da Silva Lisboa 1780	Luís Vascon- celos 1779/89	Doc. Ecle- siástica 1788 ¹	Pizzarro citando Rezende 1797/99	Pizzarro 1800/5	Décima Urban a 1808 ²
	População/Fogos								
Sé População Fogos	- -	8.267 1.789	8.867 -	11.022 2,385	9.997 2.072	10.640 -			- 3.641
São José População Fogos	- -	9.325 1.522	7.060 -	12.400 1.879	13.488 1.244	10.350 1.722			- 1.950
Candelária População	-	10.037	8.283	13.382	9.867	9.720			-

¹⁴² Notícias do Bispado do Rio de Janeiro. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, Série de Visita Pastoral, VP38, 1687. Agradeço a Claudia Rodrigues por ter me cedido este documento.

Fogos	-	1.522	-	1.929	1.329	1.507			1.978
Santa Rita População Fogos	- - -	5.117 963	4.927 -	6.587 1.280	5.355 1.167	5.224 1.061			- 1.057
Eng. Velho População Fogos	- - -	- -	1.647 -	- 250	1.775 -	2.388 -			- 84
TOTAL População Fogos	24.397 3.723	32.746 5.796	30.784 -	43.391 7.473	38.707 5.812	28.615 -	43.730 6.760	50144 -	60.163 8.708

FONTE: CAVALCANTI, Nireu. O Rio de Janeiro Setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 255.

1 Mapa geral abreviado de todo o Bispado do Rio de Janeiro...

2 Imposto cobrado pela propriedade urbana a base de 10% do valor do Imóvel.

Cavalcanti observa que há limitações nesses levantamentos¹⁴³, pois não levam em conta a população extramuros e que a cidade já havia ultrapassado largamente os limites da muralha construída em 1713 após as invasões francesas. Alguns desses dados não levam em conta o perfil populacional de cada freguesia. Apenas apresentam o total da população da cidade de forma geral e todos esses levantamentos produzidos a partir da segunda metade do século XVIII¹⁴⁴ indicam a quantidade da população e o número de fogos. O matemático e astrônomo francês Nicolas-Louis de La Caille, comumente chamado de La Caille, esteve no Rio de Janeiro em 1751 e em sua descrição da cidade declarou que a mesma possuía 50 mil habitantes, incluindo nesse número os negros. Os dados produzidos por este autor não fazem menção da abrangência da base territorial da cidade, não sabemos se está se referindo à área central da cidade como um todo. Vieira Fazenda, com base em Baltazar da Silva Lisboa, contesta esse número, dizendo que é um exagero do autor, diz que nessa época havia na cidade 3.723 fogos e 24.397 pessoas. Vieira Fazenda afirma que os menores de cinco anos de idade não foram incluídos nesse número. O mesmo citando o Barão do Rio Branco, diz que dez anos mais tarde a cidade

¹⁴³ CAVALCANTI, op. cit., p.p. 253-258.

¹⁴⁴ SOUZA, Ingrid Ferreira de. Vivendo Além do Cativoiro. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO, 2014. p. 30.

tinha 30.000 habitantes e somente muitos anos depois alcançaria a cifra de 50.000 almas¹⁴⁵.

Em Memórias públicas e econômicas da cidade do Rio de Janeiro, para uso do vice-rei, Luís de Vasconcelos afirma que entre os anos de 1779 e 1789 o número da população intramuros era de 38.707 habitantes, distribuídos em 5.827 fogos, sendo divididos pelas freguesias da seguinte forma: Sé, 2.072 fogos; Candelária, 1.329 fogos, São José, 1.244 fogos; Santa Rita, 1.167 fogos. Para a freguesia do Engenho velho, o número de almas era de 1.775, não aparecendo o número de fogos¹⁴⁶. O Mapa geral abreviado do Bispado do Rio de Janeiro restringiu-se às freguesias urbanas: Sé, Candelária, São José e Santa Rita e excluem as crianças com menos de cinco anos. Neste mapa a população da Freguesia da Sé somava 8.867 almas e a da cidade um total de 30.784 habitantes¹⁴⁷. Nos Anais da cidade do Rio de Janeiro, escrito por Baltazar da Silva Lisboa, os dados referentes à população da freguesia da Sé somavam 8.267 habitantes, distribuídos em 1.789 fogos para o ano de 1760 e 11.022 habitantes distribuídos em 2.385 fogos para o ano de 1780¹⁴⁸.

Em suas Memórias históricas do Rio de Janeiro para o período de 1800-8, Monsenhor Pizarro declarou que na cidade havia 46.944 indivíduos “de ambos os sexos, entre brancos, pardos, e pretos, que libertos, que cativos”. No entanto, o próprio Pizarro cita que os mapas paroquiais contavam um total de 43.730, mais 2.500 homens de tropa regular, que somados chegam a um total de 49.444 habitantes, embora Pizarro afirme que seja 49.344, excluídos “os vagabundos, os subtraídos, ou negados” aos róis paroquiais, e as famílias encerradas nos claustros de São Bento, do Carmo, de Santo Antonio, de N. Senhora da Ajuda, e de N. Senhora do Desterro, nos seminários de São José, de São Joaquim, e Lapa, e nos Recolhimentos da Misericórdia, e do Parto, cujos indivíduos montavam, quando menos a 800, alcançando a totalidade de 50.144 habitantes¹⁴⁹.

Embora exista uma aproximação de cálculo nesses dados, indicando a possibilidade de estarem tratando períodos similares, havia divergências na forma como

¹⁴⁵ FAZENDA, Vieira. Antiquilhas e memorias do Rio de Janeiro. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo 86 – vol. 140, p. 166

¹⁴⁶ Memórias públicas e econômicas da cidade do Rio de Janeiro, para uso do vice-rei, Luís de Vasconcelos, por observação curiosa dos anos de 1779 até 1789. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo XLVII, 1ª parte, 1884, p.

¹⁴⁷ 131 Mapa geral abreviado de todo o Bispado do Rio de Janeiro. IHGB, doc. 1,3,13

¹⁴⁸ LISBOA, Baltazar da Silva. Anais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: na Typ. Imp. E Const. De Seignot- Plancher tomo 1. 1834, p.439

¹⁴⁹ ARAUJO, Joze de Souza Azevedo Pizarro. Memórias Históricas do Rio de Janeiro, p. 146.

esses dados eram coletados e processados, demonstrando assim a fragilidade dos métodos utilizados que se encontravam ainda em fase embrionária de desenvolvimento. É a partir de meados do século XIX que esses procedimentos começam se consolidar pautando-se em critérios preestabelecidos, tais como: respaldo legal; simultaneidade do levantamento; tempo e referência prefixados; universalidade da enumeração dentro do território; e enumeração individual de todas as pessoas¹⁵⁰. De todo modo, esses dados associados a outras fontes nos permitem redesenhar, mesmo que de forma limitada, a freguesia da Sé e suas especificidades dentro do cenário urbano da cidade do Rio de Janeiro entre os séculos XVIII e XIX.

Originalmente, a freguesia da Sé estava localizada no morro do Castelo. A partir de seus sucessivos desmembramentos para criação das freguesias da Candelária (1634), Santa Rita e São José (1751), expandiu-se pela planície por uma área predominantemente plana, pantanosa alagadiça¹⁵¹, que foi sendo ocupada paulatinamente ao longo do setecentos e mais intensamente no século seguinte. No início do século XVIII, o núcleo urbano mal chegava à Rua Vala (atual Uruguaiana) e no final dessa centúria estendia-se até o Campo de Santana. Para tanto foi necessário realizar uma série de obras de infraestrutura: drenagem dos pântanos, aterramentos, canalizações iam sendo realizadas pela Câmara (pelos representantes da Coroa) e por particulares (em geral grandes proprietários de terras, prédios urbanos e escravos), novos logradouros iam sendo abertos e a população expandia-se pelos arrabaldes¹⁵².

Ao final do século dezessete, a cidade assistiu a um enorme crescimento de desembarques de cativos africanos em seu porto, o que aumentou extraordinariamente ao longo do século XVIII. Entre 1626 e 1650 desembarcaram no porto Rio de Janeiro 48.317 africanos escravizados; entre 1651 e 1675 esse número sobe para 68.248 e entre 1675 e 1700 atinge a cifra de 72.123. Entre 1701 e 1725 esse número subiu para 159.253 cativos africanos¹⁵³. Lembremo-nos que em 1687, ocasião da visita pastoral

¹⁵⁰ BOTELHO, Tarciso Rodrigues. Censos nacionais brasileiros: da estatística à demografia, séculos XIX - XX. Trabalho apresentado no Congress of the Latin American Studies Association, Rio de Janeiro, Brasil, 11-14, junho de 2009, p. 2; Estatísticas Históricas do Brasil: Séries Econômicas Demográficas e Sociais de 1550 a 1988. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2ª ed. revista e atualizada, vol. 3 Séries Estatísticas Retrospectivas, Rio de Janeiro: IBGE, 1990, p. 23.

¹⁵¹ CAVALCANTI, op. cit., p. 261

¹⁵² ALMAIDA, Elísa Maria José Mendes de e PINTO, Dulce Maria Alcides. O Desenvolvimento da Área Central. In A Área Central da Cidade do Rio de Janeiro. Organizado pela Divisão de Geografia, Conselho Nacional de Geografia. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE. Rio de Janeiro, 1967, p. 50.

¹⁵³ GUEDES, Roberto. Porque sempre é bom que os forros tenham quem olhe para ele. Benignidade senhorial e libertos submissos na cidade do Rio de Janeiro (primeira metade do século XVIII. In:

mencionada anteriormente, a cidade do Rio de Janeiro tinha apenas duas freguesias e contava com total de 7.000 almas¹⁵⁴. Nesse sentido, é possível constatar como o impacto demográfico causado pelo tráfico atlântico foi extraordinário.

No final deste século, em 1799, já era grande a quantidade de pretos e seus descendentes, escravizados e libertos que circulavam pela cidade. A quantidade de escravos era de 14.986, representando 34% do total da população de 43.576 pessoas. Os libertos somavam 9.012 pessoas, representando 32% da população livre da cidade, que era igual a 28.590¹⁵⁵.

Mediante esse impacto demográfico, muitos investimentos foram realizados na freguesia da Sé, permitindo um avanço progressivo da população em direção ao Mangue de São Diogo, região que seria conhecida desde o século XIX como Cidade Nova. Em 1739, com a transferência do Cabido da Sé da Igreja de São Sebastião do alto do morro do Castelo para a Igreja do Rosário, nas proximidades da Rua da Vala, houve uma intensificação ainda maior da circulação de pessoas nos limites da zona urbanizada da cidade.

A cidade expandiu progressivamente em direção ao seu interior continental, ao longo do século por São Cristóvão, Tijuca, Andaraí, Pedregulho, São Francisco Xavier e Engenho Novo¹⁵⁶, contribuindo para o aumento do território da freguesia da Sé para além Rua da Vala. A antiga delimitação da cidade já estava quase que completamente abandonada na época do governador Gomes Freire de Andrada (1733-1763), conforme o desenho da carta topográfica de André Vaz Figueira em 1750 (ver mapa 7). Através dela é possível constatar que a antiga muralha já estava aberta em vários pontos e o traçado das ruas da urbe carioca já ocupava áreas bem além da muralha projetada para delimitar a cidade na primeira metade do século XVIII¹⁵⁷. Tanto que na carta topográfica de autoria do sargento-mor Manuel Vieira Leão, de 1767, a muralha já não é identificada.

FREIRE, Jonis e SECRETO, Maria Verónica. (organizadores). *Formas de liberdade: gratidão, condicionalidade e incertezas no mundo escravista nas Américas*. Rio de Janeiro: Maud X: Faperj, 2018, p. 183.

¹⁵⁴ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro/Série de Visita Pastoral.1687.

¹⁵⁵ Resumo total da população que existia no ano de 1799, compreendidas as quatro freguesias desta cidade do Rio de Janeiro, até o último de dezembro do dito ano, também dos que nasceram e faleceram no mesmo ano de 1799. In: *População do Rio de Janeiro 1799-1900*. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/RJ1799_1900.pdf

¹⁵⁶ CAVALCANTI, op. cit., p. 72; LARA, Silvia Hunold. *Fragmentos Setecentistas: Escravidão, culturas e poder na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

¹⁵⁷ Idem, p. 42.

(1763-1767), várias obras foram realizadas na cidade no sentido de melhorá-la, sendo auxiliado pelo Brigadeiro Jacques Funk e o Tenente-General João Henrique de Bohn, edificando quartéis, criando um exército regular, levantando o Arsenal de Marinha e abrindo várias ruas. A seu pedido foi feito o arruamento da chácara da Ordem do Carmo, localizada no largo do Rossio (atual Praça Tiradentes) e o Campo de Santana, fechou oficinas de ourives para combater o contrabando do ouro, mandou cobrir com laje de pedra a vala que acreditavam ser prejudicial à saúde dos moradores. Na década seguinte, na gestão do Conde de Azambuja (1767-1769), iniciou-se o arruamento da chácara dos herdeiros do guarda-mor Pedro Dias Paes Leme, localizada atrás do morro de Santo Antônio, próximo a um morro que mais tarde viria a se chamar do Senado¹⁵⁸.

Os mapas (8 e 9) permitem acompanharmos a evolução da região entre o final do século XVIII até a terceira década do século XIX. No mapa de 1791 (ver mapas 8 e 9) já aparece demarcado um caminho cortando o Manguezal de São Diogo, o que viria ser a Rua Nova de São Pedro. Com a chegada da família real no início do século XIX e a fixação da residência régia na Quinta da Boa Vista, aquele trecho passou a constituir o principal e mais curto acesso a partir da cidade (embora pudesse ser a Quinta também acessada pela Rua do Mata Cavalos). Tal fato obrigou o Senado da Câmara a praticar aterros que constituíram uma estreita via cortando os pantanais. Este traçado pode ser visualizado no Mapa de 1831 (ver mapa 8 e 9).

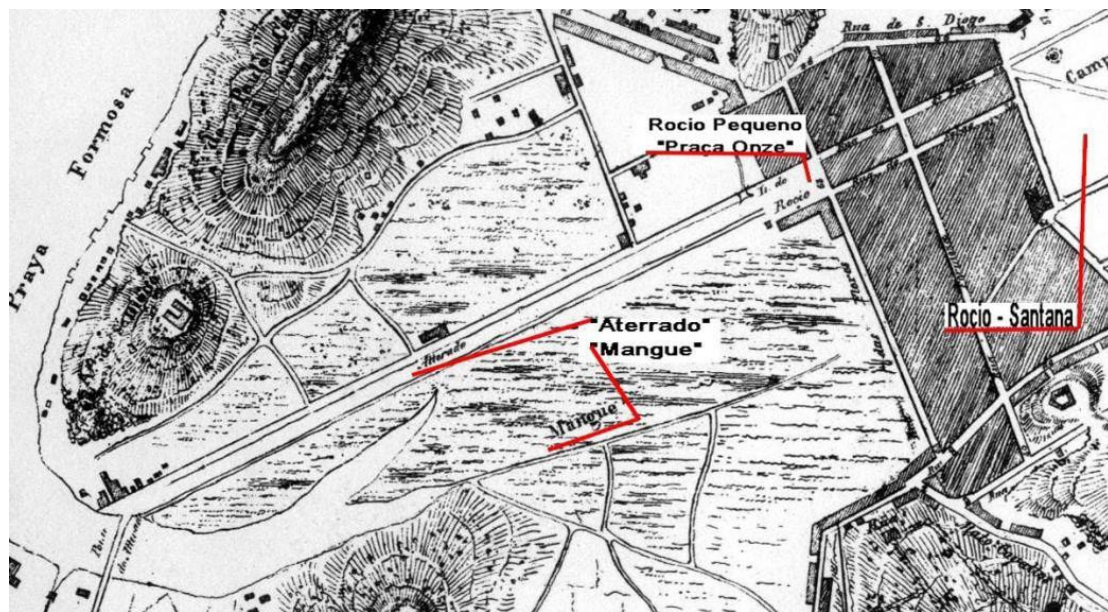
Mapa 8 - Detalhe do Plano da cidade do Rio de Janeiro (1791)



¹⁵⁸ CAVALCANTI, op. cit., p. 261; SOUZA, op. cit., p. 33.

Fonte: Plano da cidade do Rio de Janeiro elevado em 1791 oferecido ao Ilmo. Senhor Concelheiro Luis Beltrão de Gouveia de Almeida chanceler da rellação desta cidade. Por Betancurt, Francisco Antonio da Silva. Bndigital. Disponível em: <http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital>. Acesso em 28/10/2019

Mapa 9 – detalhe do Mangue de São Diogo



Fonte: Detalhe Planta do Rio de Janeiro de 1831 – BN-Digital – disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart326112/cart326112.jpg - acesso em 17/08/2019 - às 18:51.

A ampliação do núcleo urbano da cidade para sua periferia foi consequência do crescimento populacional do Rio de Janeiro, especialmente na segunda metade do século XVIII. Momento em que a cidade passa por diversas transformações, e sofre grande impacto demográfico, que tem origem no desenvolvimento mercantil, em grande medida devido ao tráfico de africanos escravizados que já estava consolidado no Rio de Janeiro desde o fim do século XVII. Em 1750 o Rio de Janeiro já era o maior importador de mão de obra africana escravizada da América lusa¹⁵⁹. Tal situação foi decisiva para a configuração demográfica da cidade. No entanto, nas primeiras décadas do século XVIII, a capitania do Rio de Janeiro estava marcada pela escassez de mão de obra africana escravizada, em função de sua transferência para outras regiões da

¹⁵⁹ FRAGOSO, João. A noção de economia colonial tardia no Rio de Janeiro e as conexões econômicas do Império Português: 1790-1820. In FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVEIA, Marias de Fátima Silva. Organizadores. O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 337.

colônia, principalmente Minas Gerais para trabalhar na mineração¹⁶⁰. Mas na segunda metade deste século a praça mercantil do Rio de Janeiro formada pela capital e sua periferia imediata tornou-se um grande polo de concentração de africanos, livres, libertos e escravizados.

Diante deste quadro, podemos afirmar que no decorrer do setecentos a população que mais cresceu na cidade foi a de homens de cor¹⁶¹, mediante as entradas cada vez maiores de africanos na cidade, comparadas aos baixos índices de imigração da população europeia. Tal quadro pode ser confirmado através dos registros de óbitos da freguesia da Sé de acordo com os dados levantados na tabela 9. Seus dados demonstram uma progressiva diminuição em termos proporcionais, da população livre, que correspondia a 96,3% na primeira década do século XVIII (1701-1710), para 56,5%, a partir da década de 1751-1760. Podemos verificar um ligeiro aumento para 73,1% na última década deste século (1791-1800), passando para 74,5%, em 1811-1820 e reduzindo para 53,9% na década de 1841-1850, mediante ao contínuo crescimento da população escravizada e liberta¹⁶².

Os novos territórios incorporados à freguesia da Sé passaram a ter uma significativa concentração, circulação e convivência dos africanos e seus descendentes. Todas as igrejas de irmandades negras da cidade estavam situadas dentro de seus limites. Levando-se em conta que essas igrejas abrigavam também as outras irmandades de homens pretos que não possuíam seus próprios templos e erguiam os altares para seus santos de devoção nas igrejas então existentes, podemos identificar um número considerável de irmandades de negros na freguesia da Sé, nas quais se encontravam irmanados também os africanos e seus descendentes. Importante ressaltar que, além de contribuir para o aumento populacional e consequentemente o crescimento urbano, a disseminação de irmandades de negros, libertos ou escravos no centro da urbe carioca indica o significativo grau de organização desse segmento populacional na freguesia da Sé, no início de século XVIII.

Assim como sua capacidade de articulação entre si e com os poderes régio, eclesiásticos e com outros segmentos sociais, na busca de aprovação de seus

¹⁶⁰ 144 COARACY, Vivaldo. O Rio de Janeiro no século 17. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora. Coleção Rio 4 séculos, vol. 6, p. 246.

¹⁶¹ FLORENTINO, Manolo. Sobre minas, crioulos e a liberdade costumeira no Rio de Janeiro, 1789-1871. In: (Org.). Tráfico, cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 337.

¹⁶² Essas informações já haviam sido levantadas por Ingrid de Souza, eu só atualizei os dados e ampliei até o fim da primeira metade do século XIX. SOUZA, Ingrid Ferreira de. Vivendo Além do Cativo... p. 34.

compromissos e devoções, além de conseguirem os terrenos para construção de seus templos próprios através de esmolas e doações. As doações de terrenos às irmandades para construção de seus templos fora dos limites urbanos contribuíram para o desenvolvimento urbano dessas áreas. Fomentando o surgimento de novas construções, na medida em que os fies procuravam embelezar os templos dos santos de suas devoções, e melhoravam os acessos a eles alinhando e aplainando ruas e caminhos que lhes davam acesso, e construíam residências nas imediações das moradas de seus santos padroeiros¹⁶³. A vida social nesses locais era enriquecida por festas e procissões, bastante numerosas e organizadas para o ano todo.

De acordo com Fania Fridman, as grandes ordens religiosas já estavam instaladas nos melhores espaços desde o final do século XVI. Jesuítas no alto do morro do Castelo, Beneditinos no de São Bento e Carmelitas defronte ao mar, junto ao porto, franciscanos no morro de Santo Antônio. As ordens terceiras e as irmandades que representavam a elite, como a do Carmo, do Santíssimo Sacramento, de Santa Cruz dos Militares, Lapa dos Mercadores, São Pedro Gonçalves (dos comerciantes e navegantes), estabeleceram-se perto do porto ou no topo dos morros. Aquelas dos indivíduos com ofícios, como a de São José (dos carpinteiros, marceneiros, pedreiros, ladrilheiros, canteiros e violeiros), a Nossa senhora do Parto (dos carpinteiros pardos), também estavam estabelecidas no interior do núcleo urbano. As mais pobres como a do Rosário e São Benedito dos pretos (cuja igreja funcionou como Sé de 1737/9 até a chegada da Corte em 1808), de São Domingos, Lampadosa e Santo Elesbão e Santa Efigênia, instalaram-se no extramuros, depois da Rua da Vala, no rossio, ou nas proximidades do Campo de São Domingos¹⁶⁴.

De acordo com Silvia Lara, o espaço urbano transforma-se de acordo com os desígnios do poder. Atendendo a diferentes interesses locais e metropolitanos, as obras públicas e os novos edifícios estavam diretamente ligados aos movimentos da política. Nesse sentido, as obras públicas, os registros do território colonial, as fortificações das cidades litorâneas e o planejamento urbano, tinham como interesse a ocupação dos sertões. Ligados ao poder e dele dependiam, estavam associados ao fortalecimento do domínio colonial. Se por um lado, na região mais antiga da cidade, os terrenos junto ao porto eram identificados como cenário privilegiado, onde ocorriam os maiores investimentos em infraestrutura e modernização, como a construção do cais de

¹⁶³ CAVALCANTI, op. cit., p. 206

¹⁶⁴ FRIDMAN, op. cit., p. 25.

pedra e chafariz do mestre Valentim no largo do Paço, durante a gestão de Luís de Vasconcelos e Souza¹⁶⁵; por outro lado, para além da Rua da Vala, estavam as áreas recentemente incorporadas ao núcleo urbano, com arruamento precário e irregular, em meio a brejos e alagados, com grandes áreas abertas, como o campo de São Domingos e o Campo de Santana, Campo de Nossa Senhora da Lampadosa, dos Ciganos, do Capim ou da Força. Essa região era palco das festividades populares, dos exercícios da tropa e a partir de meados do século XVIII, dos enforcamentos realizados publicamente¹⁶⁶.

Entretanto, não devemos compreender a distinção entre esses dois espaços¹⁶⁷ como sendo um sinal de total segregação no espaço urbano, pois a cidade em meados do século XVIII mistura cotidianamente seus atores e espaços¹⁶⁸: os enforcamentos no largo do capim assim, como as festas de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito no largo que havia no entorno da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito atraíam indivíduos de todas as camadas sociais.

Na freguesia da Sé os africanos e seus descendentes compartilhavam suas experiências religiosas de devoção aos seus santos, onde havia forte presença do catolicismo oficial. No entanto, suas experiências não se limitavam às fronteiras dessa freguesia, uma vez que nas freguesias da Candelária e Santa Rita predominavam os locais de trabalho, moradia e lazer nos quais também atuaram parte dos africanos que desembarcaram no porto do Rio e foram ali instalados nas propriedades da área central. No próximo capítulo passarei a identificar essa população.

¹⁶⁵ LARA, Silvia Hunold. Fragmentos Setecentistas: Escravidão, culturas e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 51.

¹⁶⁶ Idem, p.p. 51-52; VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007, p. 147.

¹⁶⁷ LARA, op. cit., p. 51.

¹⁶⁸ VIANA, op. cit. p.148.

CAPÍTULO – 2

Uma cidade africanizada c.1700 – c.1850

2.1 – A população africana e seus descendentes na freguesia da Sé

Observando as informações disponíveis nos registros de óbitos utilizados nessa pesquisa – embora bastante fragmentados em alguns períodos –, é possível acompanhar o processo de transformação socioeconômica e cultural da urbe carioca e de sua população ao longo do século XVIII e da primeira metade do XIX. A série documental que vamos analisar inicia-se na primeira década do século XVIII e termina em 1843¹. Trata-se de um banco de dados de registros paroquiais de óbitos da freguesia da Sé e do Santíssimo Sacramento da Antiga Sé (a partir de 1826), da cidade do Rio de Janeiro, elaborado e alimentado inicialmente pela professora Claudia Rodrigues e sua equipe de alunos de Iniciação Científica da Universidade Salgado de Oliveira, entre janeiro de 2007 e setembro de 2010, e de alunos da Iniciação Científica da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) entre outubro de 2010 até dezembro de 2015, em pesquisas que contaram com financiamento da FAPERJ e da Diretoria de Pesquisa da UNIRIO. Nesta primeira etapa, o Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento reuniu informações de uma série de livros de óbitos da referida freguesia que se encontram localizados no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, relativos ao período entre 1701 e 1819². De 2016 a 2020, eu colaborei com inclusão das informações dos registros referentes ao período de 1819 a 1843³,

¹ O objetivo inicial era ir até 1850, mas não foi possível finalizar a coleta dos registros a tempo. Por este motivo, as análises terão como recorte final o ano de 1843. Em algumas tabelas e quadros, mesmo que eu venha a abordar os dados fragmentados por década ou pelo recorte temporal dos livros, no caso da década de 1840 e do último livro, que abrange o período de 1843 a 1861, as informações se referirão até ou apenas o ano de 1843.

² Os livros consultados se encontram no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (ACMRJ): “ASSENTOS PAROQUIAIS” - Livros de óbitos e testamentos da Freguesia da Sé (AP0400: 1701– 1710; AP0406: 1737 – 1740; AP0155: 1746 – 1758; AP0156: 1776 – 1784) e Livros de óbitos e testamentos da Freguesia do Santíssimo Sacramento da Antiga Sé: (AP0157: 1799 – 1797; AP0158: 1797 – 1811; AP0159: 1812 – 1819).

³ Os registros de óbitos que compuseram a base para elaboração deste segunda etapa de construção do Banco de Dados se referem aos Livros de óbitos e testamentos da Freguesia do Santíssimo Sacramento da Antiga Sé que se encontram fisicamente no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, como continuação da série mencionada na nota acima (AP0160: 1819 – 1824; AP0161: 1824 – 1828; AP0161: 1824 – 1828; AP0162: 1828 – 1830; AP0163: 1830 – 1833; AP0164: 1833 – 1837; AP0165: 1837 – 1840; AP0166: 1840 – 1843; AP0167: 1843 – 1861). Além deste acervo físico, a maioria destes livros se encontra replicada em microfilmes digitalizados no site no banco de dados de imagens do site FamilySearch, intitulado “Registros da Igreja Católica, 1616-1980”, disponível em: <https://familysearch.org>. A transcrição foi feita por mim e por um grupo de voluntários que reuni: Evelyn

durante a realização desta pesquisa de Doutorado, contribuindo para a extensão do Banco de Dados.

Parte deste material aqui utilizado já foi estudada por alguns pesquisadores, como por exemplo, Ingrid Ferreira de Souza, que analisou esta série documental entre 1701 e 1797, dividida conforme o recorte temporal de cada livro de óbitos por ela estudado: 1701 e 1710; 1737 a 1740; 1746 a 1758; 1776 a 1784; finalizando seu estudo na última década de 1790 a 1797. Ana Paula Tostes também utilizou esse material entre o universo da documentação investigada para sua tese de doutorado⁴. Como já mencionado, em minha pesquisa, abrangerei esse período e avançarei na série documental até 1843, distribuída nos seguintes livros de óbito: 1797 a 1812; 1812 a 1819; 1819 a 1828; 1828 a 1837; 1837 a 1843; e 1843 a 1848. Como utilizo parte da mesma base documental que Ingrid Souza, apenas estendo o período para a primeira metade do século XIX, tentarei seguir a estrutura das tabelas que ela utilizou, acrescentando o período restante que cobre o recorte dos óbitos que agreguei. Informo também que é possível que haja algumas diferenças quantitativas em relação ao período coberto pela pesquisa dela, devido aos ajustes e acertos feitos no Banco de Dados após conferência da documentação original e correções feitas no mesmo.

Os registros paroquiais são fontes valiosas que podem oferecer ao pesquisador infinitas formas para investigação sobre a história da população de origem africana e seus descendentes na cidade⁵. Analisar os livros de registros paroquiais impõe ao pesquisador atenção para alguns detalhes na documentação. Saber quais e quantos são os registros, quem os registrou, a forma como foram organizados em livros e/ou códices, pode ajudar a entender algumas peculiaridades da sociedade escravista⁶. Os padres destacavam através dos registros a qualidade de cor⁷ de seus fregueses como

Vasconcelos, aluna do curso de Pós-graduação em história da África do IPN; Bruno Santana da Silva, aluno do curso de História da UNISUAM; Maria Ivanise Honorato e Bruna Honorato, minha esposa e filha. A todos e à professora Claudia Rodrigues, declaro os meus sinceros agradecimentos, pois foram fundamentais para realização desse trabalho.

⁴ TOSTES, Ana Paula C. Para “viver livre como se de nascimento fosse”: um estudo sobre a geração da população forra no Rio de Janeiro do século XVIII. Tese de doutorado em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ/IH-2018, p. 43.

⁵ SOUZA, op. cit., p. 41.

⁶ GUEDES, Roberto. Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, séculos, XVII e XVIII). In: FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto e SAMPAIO. Antonio Carlos Jucá de. Organizadores. Arquivos paroquiais e história social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas na reinvenção de um corpus documental. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014, p.131-32 e 149.; cf. também SOARES, Mariza. Os devotos da cor...

⁷ O autor entende como qualidade de cor, cor e/ou cor-condição social qualquer alusão à qualidade (preto, pardo, branco, crioulo, etc.), condição jurídica (forro/liberto, escravo livre) procedência africana (gentio da Guiné, de nação Angola, Moçambique, etc.) ou indígena (pardo, mulato, mameluco, da terra, etc.), cor-

forma de expressão de uma hierarquia em meio ao crescimento gradual da escravidão. Os registros paroquiais de óbitos, assim como os de batismo e casamentos, são fontes documentais importantíssimas para se pesquisar o cotidiano dos fiéis no interior das freguesias, posto que os padres poderiam conviver com seus paroquianos o tempo suficiente para conhecer melhor suas vidas e as hierarquias sociais,⁸ assim como cor/condição social, condição jurídica. Foram vários padres que realizavam os assentamentos, embora em alguns momentos predominasse um padre coadjutor mais que outros, mas em geral era um trabalho coletivo⁹. Através dessas fontes é possível acompanhar a construção de um vocabulário social na qual os padres eram porta-vozes das hierarquias sociais da escravidão em constante transformação nas freguesias da urbe carioca em função do fluxo crescente do tráfico atlântico¹⁰.

Como visto, a partir do final do século XVII, o comércio negreiro já estava consolidado na cidade do Rio de Janeiro e o seu porto alcançava o título de maior importador de mão de obra africana escravizada no interior da América lusa. Tal situação contribuiu para configuração da demografia da cidade. A partir de então, o número de africanos novos que permaneceriam na cidade após o desembarque começaria a aumentar significativamente, proporcionando um intenso crescimento da população africana na cidade ao longo do século XVIII e na primeira metade do XIX. A chegada constante de africanos certamente reconfigurou as relações entre livres, libertos/forros e escravizados na cidade, a imagem que construíam de si e dos outros, bem como as alianças que viriam a construir entre eles, o mercado de alforrias¹¹. A partir dos dados apresentados na tabela 9, podemos observar que o perfil demográfico

condição social (pardo, preto, cabra, crioulo), combinadas ou não entre si. São as palavras do autor. Cf. GUEDES, op. cit., p. 127-28.

⁸ Para o autor, a forma de organização dos livros paroquiais foi fundamental para compreensão da formação do vocabulário social de cor. Na medida em que a escravidão africana e o tráfico atlântico cresciam, os livros paroquiais deixavam de ser mistos e passavam a ser divididos conforme o estatuto jurídico-social dos registrados. Guedes afirma que os livros de batismos da freguesia da Sé, a partir da segunda metade do século XVII, passaram a segregar os registros de livres e de escravos. A categoria “forros”, por sua vez passou a ser incorporada aos livros de “brancos” e/ou “livres”. GUEDES, Roberto. Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor... pp. 136 a 138; GUEDES, Roberto. O vigário Pereira, as pardas forras, os portugueses e famílias mestiças. Escravidão e vocabulário social de cor na Freguesia de São Gonçalo (Rio de Janeiro, período colonial tardio). FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima. Organizadores. In Brasil Colonial, vol. 3 (ca. 1720 ca. 1821) /– 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, pp. 346-348; GUEDES, Roberto. Escravidão e legados pombalinos nos registros de cores (Itu/Porto Feliz, São Paulo, 1766- 1824). In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia. Organizadores. A Época Pombalina no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, pp. 217-218.

⁹ Id. Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor... p. 145.

¹⁰ GUEDES, op. cit., p. 149; SOUZA, op. cit., p. 41.

¹¹ SOUZA, op. cit., p. 42

da população da freguesia da Sé apresentava divisões acentuadas nas proporções das categorias jurídicas. Num primeiro olhar observamos que houve ao longo do período estudado, tanto para o século XVIII quanto para a primeira metade do século XIX, um crescimento acentuado da população escravizada, assim como da população forra. Enquanto a população livre só apresentou registro na década de 1741-1750 e na última década do período estudo, 1841-1850, apresentando um percentual bem próximo ao da população cativa. Assim, na primeira década do século XVIII, 1701-1710, não houve registro de óbitos de cativos, enquanto os forros apresentaram um percentual de 1,7% em relação ao número total de registros para a década. Na década de 1731-1740, os escravizados apresentaram um percentual 6,6%, ao passo que os forros aumentaram quase oito vezes mais, atingindo o percentual de 11,6%. Ao chegar na década de 1751-1760 o percentual de cativos subiu para 23,1%, apresentando um crescimento de três vezes e meia, sendo superior ao número de forros que, embora tenha se mantido em alta apresentou um percentual de 14,7%.

Esse aumento no número de cativos pode ser explicado pelo impacto demográfico que a cidade sofreu devido às transformações políticas e econômicas que vinham ocorrendo durante toda a primeira metade do século XVIII, principalmente pela descoberta do ouro na região de Minas Gerais que a elevaram a maior praça comercial do império colonial português¹². Em 1751 foi criado o Tribunal da Relação¹³ do Rio de Janeiro e em 1763, o Rio passou ser capital e sede do vice-reino do Estado do Brasil¹⁴. O Rio de Janeiro transformou-se no novo polo jurídico da colônia e houve migração de um grande número de funcionários públicos, juristas membros da alta nobreza e burocracia portuguesa que passaram a demandar por vários serviços e moradias, tornando-os necessitados de mais mão de obra escravizada¹⁵. Na década de 1771-1780, o percentual de escravizados sobe para 30,5%; caindo novamente para 10,45%, em 1791-1800; voltando a subir em 1821-1830 para 14,7% e em 1841-1850 atingiu o

¹² SOUZA, op. cit., p. 42.

¹³ Na década de 1720, a câmara do Rio pediu ao rei que estabelecesse naquela cidade uma nova Relação, devido às dificuldades de remessa dos processos e de apelação ao Tribunal da Bahia em razão da distância, da morosidade dos despachos e do alto custo que daí se seguia. Durante as décadas de 30 e 40 este apelo foi várias vezes reforçado pelas câmaras de diversas vilas e cidades ao sul, sobretudo das Minas. Uma vez estabelecida a relação do Rio de Janeiro deveria julgar as causas relativas a estas capitanias, do Espírito Santo, até Santa Catarina, incluindo Minas, São Paulo e Goiás. Cf. BICALHO, Maria Fernanda. A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 10

¹⁴ BICALHO, op. cit., p. 83-84.

¹⁵ CAVALCANTI, Nireu. O comércio de escravos novos no Rio setecentista. In FLORENTINO, Manolo. Org. Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, século XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 22; PESAVENTO, op. cit., p. 33.

percentual de 25,9%. Já o número de livres apresentou um percentual de 25,8% na década de 1841-1850; enquanto o número de forros em 1771-1780 cai para 2,1% e em 1791- 1800 sobe para 12%, experimentando uma queda progressiva a partir do início de século XIX, com percentual de 14,7% na década de 1801-1810, passando para 7,6% em 1841-1850, o que representa uma queda de 50%, sugerindo uma redução no número de alforrias.

Sobre o crescimento da população cativa, Silvia Lara observa como a partir da segunda metade do século XVIII vários letrados e diversas autoridades coloniais manifestavam sua preocupação com o número excessivo de escravizados a perambular pelas ruas das cidades. Condenavam a forma como eram governados por seus senhores e mostravam-se incomodados com os pecados e vícios que acompanhavam o domínio escravista¹⁶. Os censos produzidos em 1779, 1789 e 1797 confirmam as informações sobre a imensa quantidade de escravizados na cidade do Rio de Janeiro, indicando que cerca de 55% dos habitantes da cidade não eram brancos: os escravos oscilavam entre 34% e 43% da população e os pardos e pretos livres, quando foram contados, figuravam em torno de 18% e 20% do total populacional¹⁷.

Tais dados nos levam a pensar que o número de livres era bastante reduzido na sociedade carioca ao longo de todo o século XVIII e primeira metade do século XIX, equiparando-se a quantidade de cativos somente na década de 1841-1850. Da mesma forma, havia um equilíbrio entre o número de forros e escravizados ao longo do século XVIII, mas a partir do início de século XIX a quantidade de cativos ultrapassa o número de forros. Isso a princípio poderia significar que nesta sociedade havia mais escravizados do que de livres ou que era mais importante registrar aqueles que eram ou haviam sido cativos¹⁸. Mas em um segundo olhar, podemos considerar como livres todos os indivíduos sem referência a condição jurídica e como forros/descendentes de forros os indivíduos livres com ascendência escrava e os sem referência a condição jurídica com ascendência escrava. Assim, na década de 1701- 1710 os livres passam

¹⁶ LARA, op. cit., p.126.

¹⁷ Cf. “Resumo total da população que existia no ano de 1779, compreendidas as quatro freguesias desta cidade do Rio de Janeiro”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 21 (2ª ed., 1858): 216-7; “Memorias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos por observação curiosa até o ano de 1789”, *Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro*, 47 (1884):27- 9; “Resumo dos fogos e população da cidade do Rio de Janeiro, feito por ordem do Ilmo. exmo. Senhor, conde, de Rezende [...], 1º de dezembro de 1797”, *Instituto de Estudos Brasileiros, Coleção Lamego*, 44.2.A.8 Apud LARA, Op. cit., p.18

¹⁸ BRAVO, Milra Nascimento. *Hierarquias na Morte: uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, p. 29.

para 96,3%, os forros para 3,7% e os escravizados sem nenhum registro. Na década de 1751-1760 os livres passam para 56,5%, os forros para 20,4% e os escravizados 23,1%. No início do século XIX, na década de 1801-1810 os livres representavam 68,7%, os forros 20,7% e os cativos 10,5% e ao final da primeira metade do século XIX, década de 1841- 1850, o número de livres se mantém superior ao número de forros e cativos com o percentual de 53,9%, os forros 20,2% e os Cativos 25,9%.

Mesmo sendo em número menor que os livres, os cativos tiveram o aumento crescente ao longo do século XVIII, embora apresente uma queda de 50% na primeira década do século XIX em relação à última década do século XVIII, voltando a crescer a partir da década de 1820. Mesmo assim, esses percentuais não refletem os números do tráfico que teve um aumento significativo, principalmente na primeira metade do século XIX, que alcançou cifras altíssimas em função do iminente fim do tráfico. Por outro lado, é possível afirmar que a população de cor foi a que mais cresceu na cidade, considerando o total de 25.372 registros de óbitos. Com base no quesito cor, somando os forros aos livres com ascendência escrava e também os sem referência aos sem referência com ascendência escrava, encontrei 1.450 pardos, 1.978 pretos, 41 cabras, 1 mulatinho, 1 negra, 7 brancos e 21.894 sem referência a cor. Embora tenha tido no período estudado uma quantidade significativa de escravizados sem referência a cor (3.191), tudo indica que não era relevante registrar a condição de livre, assim como a sua cor, uma vez que em toda a amostragem apenas 7 indivíduos foram identificados como branco. Com isso, não queremos dizer que todos os 21.894 sem referência a cor eram brancos e livres, uma vez que entre os escravizados muitos indivíduos não tiveram a sua cor registrada, assim como entre os indivíduos considerados livres, havia muitos pretos, pardos e cabras¹⁹.

Homens nascidos livres eram considerados “brancos” sem necessidade de qualquer qualificação, ou “pardos”, normalmente duplamente qualificados como “pardo livre” em oposição a “pardo forro”. Mas também poderia designar tanto escravos como

¹⁹ Analisando esses mesmos segmentos entre 1720 a 1808, Milra Bravo constatou que, de um total de 5.352 óbitos na freguesia da Sé, os escravizados representavam 15,8% e os forros 11,8%, os livres 0,8% e os sem referência 71,7%. O que a princípio podia significar que a cidade tinha mais escravizados do que livres. Ao considerar os indivíduos sem referência jurídica como “livres”, a autora constatou que esse segmento social passou para 72,5%. Além disso, percebeu também que 98% dos registros que indicavam a ocupação de “Dona”, “comendador”, patentes militares, sacerdotes, etc., estavam ligados aos indivíduos sem referência à condição social; o que reforçou a sua hipótese de que esses indivíduos faziam parte do segmento social livre. Entre os 3.880 considerados como livres, a autora encontrou 1 branco 1 mulato, 4 cabras, 35 pretos 104 pardos e 3.375 sem referência a cor. Cf. BRAVO, Milra Nascimento. Hierarquias da morte: uma análise dos Ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. UNIRIO, 2014, pp.29 e 30

livres. Era uma categoria típica do final do período colonial utilizada para designar a cor mais clara de alguns escravizados, sem relação com a mestiçagem como o termo “mulato”. Já a cor “negra” aparecia essencialmente como sinônimo de escravizado ou de liberto. “Pretos” eram geralmente classificados como escravos e forros e normalmente era sinônimo de escravizado africano²⁰. Assim, tudo indica que as designações de cor/condição na sociedade colonial escravista, tinha muito mais relação com proximidade de um passado ou antepassado escravizado do que com a pigmentação da pele²¹. De acordo com Hebe Mattos, a noção de “cor” não significava preferencialmente, matizes diferenciados de tons de pele ou diferentes níveis de mestiçagem, buscava definir os lugares sociais dos indivíduos na sociedade escravista colonial. Nesse sentido, a etnia e a condição estavam intrinsicamente ligadas. Com base nesta perspectiva, a cor inexistente, antes de representar simplesmente branqueamento, era um símbolo de cidadania, para a qual apenas a liberdade era necessária. A ausência da cor representava uma crescente absorção dos negros e mestiços ao mundo dos livres, que não era mais monopólio dos brancos, mesmo que o qualificativo “negro” continuasse a ser sinônimo de escravo, mas também a desconstrução social de um ideal de liberdade baseada na cor branca, associada à propriedade escrava²². O que demonstra que a mobilidade social baseada na cor era importante para a reprodução da estrutura social da sociedade escravista²³.

²⁰ MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000, pp. 16 a 18; FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *Sinhás Prestas, Damas Mercadoras: as pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. Concurso para Professor Titular em História do Brasil. Niterói, 2004, pp. 67-69

²¹ FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *Sinhás Prestas, Damas Mercadoras...* p. 77.

²² MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1998, pp. 98-9; EISENBERG, Peter L. *Ficando Livre: as alforrias em Campinas no século XIX* *Estudos Econômicos*, São Paulo, 17 (2): 175-216, maio/agosto. 1987, p. 187; FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *Sinhás Pretas, Damas e Mercadoras...* p. 76

²³ GUEDES, Roberto. *Mudança e silêncio sobre a cor: São Paulo e São Domingos (séculos XVIII e XIX)*. *Africana Studia*, nº 14, 2010, Edição do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. AS nº 14 – livro_1u Julho. indb p. 93.

Tabela 9: Óbitos segundo a condição jurídica por década

CONDIÇÃO JURÍDICA	1701-1710		1731-1740		1741-1750		1751-1760		1771-1780		1781-1790		1791-1800		1801-1810		1811-1820		1821-1830		1831-1840		1841-1850***		TOTAL	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
Livre	0	0,0	0	0,0	25	4,8	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	890	25,8	915	3,6
Forra	9	1,7	42	11,6	63	12,2	141	14,3	14	2,1	21	5,5	137	12,0	290	14,7	324	12,3	683	9,7	435	7,6	261	7,6	2420	9,5
Escrava	0	0,0	24	6,6	27	5,2	228	23,1	200	30,5	86	22,6	119	10,4	207	10,5	177	6,7	1037	14,7	1000	17,5	892	25,9	3999	15,8
Livre**	2	0,4	0	0,0	0	0,0	3	0,3	0	0,0	0	0,0	0	0,0	50	2,5	102	3,9	54	0,8	68	1,2	122	3,5	401	1,6
S/Ref.**	8	1,6	22	6,1	11	2,1	57	5,8	31	4,7	12	3,2	50	4,4	69	3,5	71	2,7	1471	20,9	1035	18,1	314	9,1	3151	12,4
S/Ref.	497	96,3	273	75,6	391	75,6	557	56,5	410	62,6	261	68,7	833	73,1	1355	68,7	1967	74,5	3802	54,0	3166	55,5	970	28,1	14486	57,1
TOTAL	516	100,0	361	100,0	517	100,0	986	100,0	655	100,0	380	100,0	1139	100,0	1971	100,0	2641	100,0	7047	100,0	5704	100,0	3449	100,0	25372	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

LIVRE** = Livre com NEGRO=S

S/REF** = S/Ref com NEGRO=S

*** Somente até o ano de 1843

Tabela 10: Óbitos segundo a condição jurídica conforme intervalo dos livros de óbito

LIVROS DE OBITO	LIVRE		FORRA		ESCRAVA		LIVRE**		S/REF.**		S/REF.		TOTAL	
	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%	#	%
1701-1710	0	0,0%	9	0,4%	0	0,0%	2	0,5%	8	0,3%	497	3,4%	516	2,0%
1737-1740	0	0,0%	42	1,7%	24	0,6%	0	0,0%	22	0,7%	273	1,9%	361	1,4%
1746-1758	25	2,7%	204	8,4%	255	6,4%	3	0,7%	68	2,2%	948	6,5%	1503	5,9%
1776-1784	0	0,0%	26	1,1%	267	6,7%	0	0,0%	38	1,2%	602	4,2%	933	3,7%
1790-1797	0	0,0%	124	5,1%	117	2,9%	0	0,0%	36	1,1%	653	4,5%	930	3,7%
1797-1812	0	0,0%	351	14,5%	247	6,2%	62	15,5%	93	3,0%	1808	12,5%	2561	10,1%
1812-1819	0	0,0%	251	10,4%	149	3,7%	82	20,4%	55	1,7%	1553	10,7%	2090	8,2%
1819-1824	0	0,0%	267	11,0%	380	9,5%	22	5,5%	461	14,6%	1527	10,5%	2657	10,5%
1824-1828	0	0,0%	261	10,8%	358	9,0%	24	6,0%	624	19,8%	1458	10,1%	2725	10,7%
1828-1830	0	0,0%	160	6,6%	259	6,5%	13	3,2%	341	10,8%	880	6,1%	1653	6,5%
1830-1833	0	0,0%	169	7,0%	334	8,4%	15	3,7%	443	14,1%	1235	8,5%	2196	8,7%
1833-1837	1	0,1%	157	6,5%	258	6,5%	37	9,2%	366	11,6%	884	6,1%	1703	6,7%
1837-1840	0	0,0%	107	4,4%	328	8,2%	11	2,7%	260	8,3%	949	6,6%	1655	6,5%
1840-1843	1	0,1%	179	7,4%	685	17,1%	34	8,5%	152	4,8%	1118	7,7%	2169	8,5%
1843-1861***	888	97,0%	113	4,7%	338	8,5%	96	23,9%	184	5,8%	101	0,7%	1720	6,8%
TOTAL	915	100,0%	2420	100,0%	3999	100,0%	401	100,0%	3151	100,0%	14486	100,0%	25372	100,0%

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

LIVRE** = Livre com NEGRO=S

S/REF** = S/Ref com NEGRO=S

***Somente o ano de 1843

A partir da década de 1750, em virtude do incremento do tráfico atlântico, houve um aumento no número de africanos escravizados que entraram na cidade; como se pode deduzir dos dados das tabelas 9 e 10: o livro de 1746-1758 apresenta um crescimento de dez vezes mais em relação ao livro de 1737-1740; os livros de 1701-1710 e 1737-1740, não refletem o aumento da entrada de cativos na cidade de acordo com o tráfico atlântico (tabela 2). Tal situação se deve à ausência de livros de registros no arquivo da Cúria que cobrissem essas duas décadas. O livro para os anos de 1740 está totalmente incompleto, faltando folhas. Na década de 1731-1740, o total de entradas de africanos escravizados em número absolutos foi de 24, passou para 228 em 1751-1760, cai para 207 na década de 1801-1810, reduzindo ainda mais na década de 1811-1820 para 177; o que em termos percentuais representa uma queda 14,5%. No entanto, ocorre uma subida espetacular na década de 1821-1830 para 10.37%, refletindo a dinâmica do tráfico atlântico a partir da conjuntura da década de 1810, com as mudanças produzidas pela chegada da família Real e sua Corte e os tratados feitos por D. João para a abertura do comércio e o fim do tráfico com os ingleses. Na década de 1820, o tratado de 1826 feito por D. Pedro I para o reconhecimento da independência do Brasil decretou o fim do tráfico em três anos. Nesse período, a tendência foi o crescimento da entrada do número de africanos escravizados no porto do Rio de Janeiro, pois o medo do fim do tráfico levou os senhores a investir em escravizados²⁴. Em 1821, a população escravizada mais que dobrou, se elevando para 36.182²⁵. Quase metade da população da cidade era escravizada (46%). Apesar da imigração branca, a população de cor era a maioria e alguns viajantes estimavam que dois terços da população do Rio de Janeiro eram de cor.

A população escravizada manteve um padrão geral de crescimento ao longo da primeira metade do século XIX. Isso fica visível na tabela 9, por décadas, em termos percentuais, enquanto na tabela 10, com intervalo de livros de óbitos, essa situação fica mais visível em termos de números absolutos. Na década de 1830, de acordo com as estimativas, o número de escravizados no Rio de Janeiro ultrapassava os 50% da população, embora no censo de 1834 a população escravizada somasse 43.349. O que representava 44,4% da população total de 97.599. O censo não foi publicado porque a polícia não contara toda a população da cidade, especialmente os escravos. O censo

²⁴ 175 KARASCH, op. cit., p. 106; FLORENTINO, Manolo. Tráfico atlântico, mercado colonial e famílias escravas no Rio de Janeiro... p. 72-4.

²⁵ Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Cod.808, vol. IV, Estatística, 1790-1865, fôlio 17. Apud. KARASCH, op. cit., p.110.

produzido em 1838, também apresentou problemas, pois foi organizado de forma “imperfeita e incompleto e ficou aquém do esperado, pois não apresentou com exatidão a quantidade da população que ficou a baixo do que deveria ser”²⁶. Registrou uma queda na população escrava da cidade para 37.137, ou seja, 38% da população total que era igual a 97.162. Ao contrário do que dizia o censo, Karasch afirma que é provável que houvesse na cidade naquele período em torno de 55 mil escravizados²⁷. Em 1844-1845, de acordo com os registros de impostos, havia na cidade 53.088 escravizados maiores de 12 anos¹⁷⁹.

O censo de 1849 registrou que havia na cidade um número de 78.855 de escravizados, representando 38,3% da população total que era de 205.906. O que significa que houve uma queda em termos percentuais em relação à década de 1830. Tal situação pode ser explicada devido ao aumento da população europeia na cidade na década de 1840. No entanto, esses percentuais não revelam o tamanho exato da população escravizada em vários períodos, uma vez que muitos escravizados ficavam na cidade um curto período de tempo, antes de serem enviados para o interior das regiões sul e sudeste. O censo de 1849²⁸ confirma que houve um rápido aumento da população europeia e africana provocado pelo boom do café no Vale do Paraíba Fluminense²⁹. Mas a segunda metade de década de 1840 também está influenciada pelas medidas unilaterais britânicas contra o tráfico a partir da vigência do Bill Aberdeen, em agosto de 1845, que provocaram novo crescimento vertiginoso da entrada de africanos

²⁶ Eusébio de Queiróz explicou por carta ao ministro da Justiça que a polícia não conseguiu realizar corretamente o censo de 1834 e que o censo de 1838 foi impreciso. Tendo em vista que a polícia não tratou a execução da tarefa como uma obrigação séria, o censo de 1834 ficou incompleto e por isso não foi publicado. O censo de 1838 foi também deficiente, pois “nossa população é na realidade maior”. Eusébio de Queiróz atribuiu o baixo número ao imposto sobre os escravizados, que levava os senhores a esconder o verdadeiro número dos cativos, e ao recrutamento que, levava os homens livres a se esconder da polícia. Os estrangeiros também escapavam com frequência dos recenseadores. Cf. Eusébio de Queiróz Coutinho Matoso da Câmara ao ministro da Justiça, 3 de outubro de 1834, ANRJ, IJ6 169, polícia; e 25 de abril de 1838, ANRJ, IJ6 186, Polícia. Apud. KARASCH, op. cit., p.521-2; Cf. também LOBO, Roberto Jorge Haddock. Recenseamento da população do Rio de Janeiro, Considerações gerais sobre as vantagens e utilidade da estatística. Ano de 1849. Correio Mercantil, 7 de Janeiro de 1851. Biblioteca Nacional Digital. p.

3. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/217280/per217280_1851_00006.pdf acesso em 20 de maio de 2020

²⁷ LOBO, op. cit., p.4.

²⁸ Neste censo não foi feita a classificação por cor. De acordo com Haddock Lobo “poder-se-há saber muito aproximadamente qual é a cifra da gente de cor, se se diminuir da totalidade todos os indivíduos escravos, libertos, mais um terço dos livres”. LOBO, op. cit., p.4.

²⁹ KARASCH, op. cit., p.107.

contrabandeados, ultrapassando a média de 30 mil anual que vinha ocorrendo desde o início da década de 1840 para uma média de 50 mil anuais³⁰.

No ano de 1845 foram registradas 20.954 entradas, um volume relativamente baixo em relação aos anos subsequentes. Em 1846 o volume de entradas foi de 52.395 africanos escravizados ilegalmente, em 1847 foi de 61.731, em 1848 foi 61.757 e 1849 57.504. Possivelmente tal crescimento acelerado fosse motivado pelo temor que a radicalização inglesa fosse seguida por medidas internas que dificultassem a vida dos negreiros, mas o que se assistiu foi uma reação nacionalista que considerou a investida inglesa uma agressão à soberania nacional. O que conferiu aos traficantes mais alguns anos de cooperação e conviência necessários, tanto das autoridades quanto de setores população para prosseguirem e até aumentarem seus negócios. Quando finalmente, em 1850, houve a cessação do tráfico, as fazendas de café estavam abarrotadas de trabalhadores ilegalmente reduzidos ao cativeiro³¹.

Mas tais números (tabelas 9 e 10) devem ser relativizados, devido à ausência já mencionada de livros e registros que cobrissem as décadas de 1710 a 1740. Ana Paula Tostes, analisando os registros de batismo de africanos escravizados para a freguesia da Sé, constatou que no recorte referente à década de 1740 e à década de 1790 há uma queda na média de registros de cativos por ano na freguesia da Sé. Para a autora, tal fato se deu também devido à ausência de registros disponíveis, livros faltando páginas correspondentes a meses e anos. Mas mesmo desconsiderando o movimento brusco verificado na década de 1750, a autora observa que há uma queda real no número de registros de escravizados. Enquanto para década de 1740 registrou-se uma média de 219,3 registros por ano, para a década de 1770, registrou-se uma queda para 158,3 assentos por ano. Na década seguinte, essa média cai ainda mais, quando se registrou 145 assentos de batismo por ano.³²

De acordo com Ana Paula Tostes, tal evolução evidenciada pelos registros de batismos, parece incompatível com os dados referendados pelo tráfico Atlântico de cativos ao longo do século, que apontam uma expressiva participação da praça carioca nessa atividade.³³ Mas mesmo os números do tráfico para cidade ao longo do século XVIII impõem ao pesquisador algumas dificuldades, pois ainda não foi encontrada a

³⁰ CHALHOUB, Sidney. A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 110.

³¹ CHALHOUB, op. cit., p. 110.

³² TOSTES, Ana Paula C. Para “viver como se livre fosse”: pp. 70 e 71; cf. também SOUZA, op. cit., p. 43.

³³ TOSTES, op. cit., p. 70 e 71

documentação completa de registros de entrada de africanos escravizados na Alfandega da cidade do Rio de Janeiro. Não há dúvidas de que esses registros foram feitos, pois era de interesse tanto da Coroa quanto dos contratadores de escravizados. Havia toda uma preocupação da Coroa em controlar esse comércio para fins de arrecadação, através de leis que exigiam o seu registro nas suas diferentes etapas, desde a sua origem na África até o seu destino final nos portos da América Portuguesa.

Fragmentos dessa documentação são encontrados nos arquivos do Rio de Janeiro e de Lisboa, o que comprova a sua existência. Utilizando-se desses fragmentos documentais Nireu Cavalcanti buscou quantificar a entrada de africanos novos no porto carioca ao longo do século XVIII. Para o período de 1731 a 1735, o autor quantificou a entrada de 37.114 africanos escravizados; 281.323 para o período de 1759 a 1792; para os anos de 1799, 1800 e 1801 foi quantificada a entrada de 28.385 africanos escravizados. Embora haja uma grande discrepância em relação ao número de anos entre os três períodos e uma considerável lacuna entre eles é possível afirmar que houve um crescimento do tráfico Atlântico para a cidade no período, com base na média de entradas entre os três períodos: o primeiro de cinco anos com uma média anual de entradas de 7.423 escravizados o segundo período de 34 anos, com uma média anual de 8.274 escravizados; e os três últimos anos com uma média anual de 9.462 escravizados³⁴.

Tabela 11 - Projeção de entrada de africanos escravizados no porto do Rio de Janeiro, 1700-1799

Ano/décadas	Quantidade	Variação %	Taxa de crescimento anual em %
1701-1710	28.000	-	-
1711-1720	42.000	50,0	66,7
1721-1730	59.500	41,7	85,0
1731-1740	72.033	21,1	55,0
1741-1750	76.051	5,6	37,8
1751-1760	68.797	-9,5	24,8
1761-1770	85.311	24,0	24,6
1771-1780	77.480	-9,2	17,94
1781-1790	85.932	10,9	16,87
1791-1799	90.177	4,9	15,2
Total	685.281		

Fonte: CAVALCANTI, Nireu. O comércio de escravos novos no Rio Setecentista, pp. 63-65.

³⁴ CAVALCANTI, Nireu. O comércio de escravos novos no Rio setecentista. 53; TOSTES, Ana Paula C. Para “viver como se livre fosse” ...p. 71-2

Com base na tabela 11, produzida a partir das projeções de Nireu Cavalcanti para o período de 1700 a 1799³⁵, e considerando também os dados de Ana Paula Tostes, é possível perceber uma queda no volume de entradas de africanos escravizados na década de 1750, que apresenta um crescimento negativo em termos percentuais de -9,5%, em relação à década anterior. Exatamente no mesmo momento em que há uma queda nos registros de batismo da freguesia da Sé. Para Ana Paula Tostes, além das lacunas presentes em relação aos registros, a menor participação no tráfico pode também ter influenciado no volume de assentos de batismos.

No entanto, é preciso relativizar esses números, pois de acordo com a tabela 2, que apresenta dados do Atlas do Comércio Transatlântico de Escravos, houve um aumento na entrada de africanos escravizados no porto carioca nesse período. Portanto, não percebemos essa influência em relação aos registros de óbitos. Acredito que isso deveria ocorrer porque os registros dos óbitos desses africanos recém-chegados devem estar majoritariamente nos livros referentes a outro local de sepultamento que não a igreja matriz da freguesia, como foi o cemitério voltado para os chamados Pretos Novos. Até 1722, os assim chamados africanos recém-chegados do tráfico eram sepultados no cemitério que existia atrás do Hospital da Santa Casa da Misericórdia. Desse ano até 1774³⁶, eles passaram a ser destinados ao cemitério criado para esses Pretos Novos no Largo de Santa Rita. De 1774 até 1831, esse cemitério foi deslocado para a região do Valongo, junto com a transferência do mercado de escravos³⁷. Acreditamos que isso pode explicar o fato de haver menos africanos registrados no livro paroquial de óbitos das freguesias centrais da cidade.

Diferentemente dos Pretos Novos, os cativos que já estavam na cidade há mais tempo, apresentaram mais condições de se inserirem na comunidade local a ponto

³⁵ Cf. TOSTES, op. cit., p. 72.

³⁶ HONORATO, op. cit., pp. 73-4.

³⁷ Sobre esses cemitérios voltados para os negros ainda não inseridos na sociedade, ver RODRIGUES, Claudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 1997, p. 68-70; PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2007; RODRIGUES, Claudia; BRAVO, Milra Nascimento. Morte, Cemitérios e Hierarquias no Brasil Escravista (séculos XVIII e XIX). Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 3-20, mar. 2013. ISSN 1983-7798. Disponível em:

<<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2478>>. Acesso em: 05 ago. 2020. doi: <http://dx.doi.org/10.18224/hab.v10.1.2012.3-20>; BRAVO, Milra Nascimento. HIERARQUIAS NA MORTE: Uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808). Dissertação de mestrado – PPGH/UNIRIO, 2014; HONORATO, Claudio de Paula. Valongo: o mercado de almas da praça carioca. Curitiba: Appris, 2019, pp. 90-8.

de conseguirem sepultamento em uma das igrejas matrizes da área central ou nas igrejas voltadas para irmandades de homens de cor. Acreditamos que são esses os casos dos africanos e seus descendentes listados nos registros aqui analisados. Acreditamos que, por isso, o volume do tráfico não parecia ter uma influência imediata no quantitativo de registros de óbitos dos cativos. O que só ocorreria com o passar do tempo. O volume de cativos que entrou na cidade na década de 1750 via tráfico negreiro de acordo com a tabela 11, foi de 68.797, sendo inferior somente às duas décadas anteriores (em 1731-1740, com 72.033, e em 1741-1750, com 76.051), e bem superior às décadas de 1701-1710, com 28.000; 1711-1720, com 42.000 e 1721-1730, com 59.500. Tal queda voltou a ocorrer na década de 1771-1780, na qual houve um crescimento negativo de -9,2% somente em relação à década anterior, mas em termos de volume é compatível com as décadas de 1731-1740 (com a entrada de 72.033) e 1741-1750 (com 76.051 cativos). Os índices voltaram a crescer na década de 1781-1790, alcançando o volume de 85.932 e mantendo o crescimento na última década do século, e na década de 1791-1799, quando subiu para 90.177, com uma média anual de entradas de 9.018. Os dados de Nireu Cavalcanti são compatíveis com os números apresentados por Manolo Florentino entre 1790 e 1810³⁸.

Destrinchando os registros de batismo, Ana Paula Tostes percebe um alto índice de batismo de escravizados adultos na freguesia da Sé, acompanhado da redução de registros dos inocentes. Esse perfil estava diretamente ligado à alta demanda de mão de obra africana para abastecimento das regiões mineradoras, na virada no século XVII para o XVIII, que ao longo do século vai perdendo força, caindo de 49,3% na década de 1720 para 4,8% dos assentos registrados na década de 1790. Autora conclui que nessa alta na média de registros de batismo de cativos adultos no início do século XVIII há um peso considerável daqueles que entraram na cidade via tráfico negreiro.³⁹

Marisa Soares, ao analisar a entrada de africanos na cidade do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII, observou que o maior número de batismos de cativos adultos na freguesia da Sé vinha da Costa da Mina, sendo os ritos concentrados entre 1722 e 1724.⁴⁰ Diferentemente dos escravizados da África Centro Ocidental que, em geral, recebiam o sacramento do batismo nos portos de embarque, especialmente em Angola, os escravizados que vinham da Costa Mina o recebiam no porto de chegada.

³⁸ FLORENTINO, Manolo. Tráfico atlântico, mercado colonial e famílias escravas no Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1830. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 51, p. 69-119, jul./dez. 2009. pp. 75

³⁹ 191 TOSTES, op. cit., pp. 73 e 74.

⁴⁰ 192 SOARES, op. cit., pp. 78 e 79.

Isso ajuda a explicar o maior volume de registro de escravizados Minas adultos nos livros de batismos da freguesia da Sé, ao mesmo tempo em que dá uma estimativa da importância deste grupo de cativos no conjunto da escravidão da cidade⁴¹.

Tabela 12. Presença de africanos e crioulos POR DÉCADA

DÉCADA	Africanos		Crioulos		Total	
	#	%	#	%	#	%
1701-1710	2	0,1%	0	0,0%	2	0,1%
1731-1740	23	1,1%	2	0,1%	25	0,6%
1741-1750	17	0,8%	1	0,1%	18	0,5%
1751-1760	107	5,0%	27	1,4%	134	3,4%
1771-1780	15	0,7%	7	0,4%	22	0,6%
1781-1790	12	0,6%	10	0,5%	22	0,6%
1791-1800	58	2,7%	55	3,0%	113	2,8%
1801-1810	168	7,9%	68	3,6%	236	5,9%
1811-1820	132	6,2%	94	5,0%	226	5,7%
1821-1830	797	37,4%	470	25,2%	1267	31,7%
1831-1840	420	19,7%	691	37,1%	1111	27,8%
1841-1850	380	17,8%	439	23,6%	819	20,5%
TOTAL	2131	100,0%	1864	100,0%	3995	100,0%

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Tabela 12.1. Presença de africanos e crioulos, por livro

DÉCADA	AFRICANOS		CRIoulos		TOTAL	
	#	%	#	%	#	%
1701-1710	2	0,1%	0	0,0%	2	0,1%
1737-1740	23	1,1%	2	0,1%	25	0,7%
1746-1758	124	5,8%	28	1,5%	152	4,2%
1776-1784	21	1,0%	12	0,6%	33	0,9%
1790-1797	54	2,5%	51	2,7%	105	2,9%
1797-1812	191	9,0%	90	4,8%	281	7,8%
1812-1819	108	5,1%	73	3,9%	181	5,0%
1819-1824	195	9,1%	94	5,0%	289	8,0%
1824-1828	328	15,4%	132	7,1%	460	12,8%
1828-1830	259	12,1%	206	11,1%	65	1,8%
1830-1833	164	7,7%	334	17,9%	498	13,8%
1833-1837	135	6,3%	191	10,2%	326	9,1%

⁴¹ SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista. Tempo, vol. 3, nº 6, dezembro de 1998, p 4.

1837-1840	118	5,5%	149	8,0%	267	7,4%
1840-1843	185	8,7%	321	17,2%	506	14,1%
1843-1861	225	10,6%	181	9,7%	406	11,3%
TOTAL	2132	100%	1864	100%	3596	100%

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Com base nos dados das tabelas 12 e 12.1 é possível perceber que a partir da segunda metade do século XVIII, a presença africana na cidade dá um salto em relação ao início do século, aumentando de 0,1% na década 1701-1710, em ambas as tabelas para 5,0% na década de 1751-1760 (ver tabela 12) e 5,8% no intervalo de 1746-1758, (ver tabela 12.1), apresentando um crescimento de cinco vezes. Tem uma ligeira queda entre as décadas de 1770 e 1780, voltando a crescer a partir da década de 1790. Ao atingir a década de 1820, volta a dar um salto espetacular atingindo um crescimento de cerca de 374,4% em relação a década de 1800, caindo para 126,2% na década de 1840. Levando-se em conta que nessa década estamos trabalhando com registros até 1843, ou seja, com apenas três anos, houve um crescimento considerável. Com base nos dados da tabela 12.1 observamos que a entrada de africanos escravizados se mantém crescente, embora com percentuais menores, como por exemplo no intervalo de 1819-1824, quando apresentou um crescimento de 2,1% em relação ao intervalo 1797-1812. Já o intervalo de 1843-1861 apresentou um crescimento de 17,8% em relação ao intervalo de 1797-1812. Os dados separados por décadas apresentam de forma mais clara e objetiva a quantidade de africanos escravizados na cidade, corroborando com os dados do tráfico atlântico para a mesma. Constatamos também que o aumento e/ou diminuição na quantidade de crioulos na freguesia da Sé parece estar condicionada às flutuações das entradas de africanos escravizados no interior da urbe carioca⁴².

Em alguns casos a documentação apresenta algumas dificuldades para se identificar a origem dos indivíduos, pois o padre coadjutor nem sempre colocava o local de nascimento/procedência. Os motivos podiam ser vários, falta de atenção, descaso ou dificuldade dos padres em conhecer melhor os detalhes da vida de cada de seus fregueses, que eram cada vez mais números e de origens diversas, como afirma Ingrid Souza⁴³. Além disso, Roberto Guedes observa que o silêncio de cor poderia ser fruto de

⁴² SOUZA, op. cit., p. 44.

⁴³ Idem, 44-5.

anos decorridos de apagamento da memória da escravidão. De algum modo o padre coadjutor expressou um comportamento social coletivo que tendia a extinguir as memórias da escravidão pela omissão da cor que ao longo de gerações iam se distanciando do (ante)passado escravo, “como se fossem brancos”⁴⁴. Em não sendo a identificação declaratória, é exigido do eclesiástico um esforço para o reconhecimento dos traços e sinais de cada grupo. É exatamente em função das dificuldades de reconhecimento desses traços e sinais que o aprendizado se faz necessário. Justamente por essa não ser uma norma obrigatória prevista na legislação eclesiástica para os assentos de óbitos, conclui-se que tal rigor na identificação da procedência faça parte de uma exigência social que encontra nos assentos o locus para sua implementação⁴⁵.

A divisão sexual entre a população africana e seus descendentes revela-se como outro elemento fundamental para compreendermos a proporção de mortes de africanos e seus descendentes na cidade ao longo do período analisado. As fontes aqui analisadas indicam que na freguesia da Sé há um predomínio do número de mulheres entre a população africana da década de 1731-1740 a 1811-1820, a partir da década de 1821-1830 a 1840 a população masculina é maior que a feminina, mas na soma total do período a um equilíbrio entre o número de homens e mulheres, ao passo que entre a população crioula há um predomínio do número de mulheres. De acordo com a tabela 13, por décadas, o número total de africanos somando homens e mulheres é igual a 2.128, sendo que cada grupo corresponde igualmente a 1.064 (50,0%) respectivamente. Entre os crioulos, o número de sepultamentos ao longo do período de 1701 a 1840 foi de 1.119 (60,2%) para as mulheres, enquanto para os homens foi de 739 (39,8%). Ao analisarmos a presença de africanos e crioulos na cidade por intervalo de livros de óbitos (ver tabela 13.1), embora os números sejam diferentes, indicam a mesma tendência desses dois segmentos populacionais. Assim, entre os africanos o total de óbitos em números absolutos ao longo do período estudado foi de 2.129, sendo 50,0% de homens para 50,0% de mulheres. Entre os crioulos o número total de óbitos ao longo do período foi de 181, sendo o percentual de mulheres 60,2% e o de homens igual a

⁴⁴ O passado africano só era mencionado para fins de herança – com as mudanças na legislação, por conta das reformas pombalinas, em alguns casos, segundo o autor talvez por influência do tabelião vão fazer a auto declaração da condição jurídica – mas a herança é o principal marcador da declaração da condição jurídica e qualidades de cor. Em muitos momentos do silenciamento da qualidade de cor nos testamentos, tal qualidade era quase sempre atribuída pelo padre no momento da elaboração do registro de óbito. ROBERTO, Guedes Apagando as memórias do passado escravo (Rio de Janeiro, século XVIII). In: ISNARA Pereira Ivo, GUEDES Roberto / organização. Memórias da escravidão em mundos ibero-americanos: séculos XVI- XXI 1. ed. - São Paulo: Alameda, 2019, p. 74.

⁴⁵ SOARES, op. cit., pp. 97-98.

39,8%. Embora no total geral aja um equilíbrio entre a população feminina e masculina, ao longo do século XVIII e até a segunda década do século XIX, o número de óbitos da população feminina africana foi maior que o da masculina. O que sugere que na freguesia da Sé a origem da população africana contraria a lógica do tráfico atlântico da superioridade numérica dos homens sobre as mulheres.

Tabela 13. Presença de africanos e crioulos na freguesia da Sé, por sexo, POR DÉCADA

DÉCADAS	AFRICANOS				CRIOULOS				TOTAL			
	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M
	#	#	%	%	#	#	%	%	#	#	%	%
1701-1710	0	2	0,0%	0,2%	0	0	0,0%	0,0%	0	2	0,0%	0,1%
1731-1740	13	10	1,2%	0,9%	1	1	0,1%	0,1%	14	11	0,6%	0,6%
1741-1750	10	7	0,9%	0,6%	1	0	0,1%	0,0%	11	7	0,5%	0,4%
1751-1760	61	46	5,7%	4,1%	19	8	1,7%	1,1%	80	54	3,7%	3,0%
1771-1780	10	5	0,9%	4,9%	6	1	0,5%	0,1%	16	6	0,7%	0,3%
1781-1790	6	6	0,6%	0,5%	4	6	0,4%	0,8%	10	12	0,5%	0,7%
1791-1800	31	27	2,9%	2,4%	36	19	3,2%	2,6%	67	46	3,1%	2,6%
1801-1810	97	71	9,1%	6,4%	43	25	3,8%	3,4%	140	96	6,4%	5,3%
1811-1820	78	53	7,3%	4,8%	70	24	6,3%	3,2%	148	77	6,8%	4,3%
1821-1830	380	416	35,7%	37,3%	286	182	25,6%	24,6%	666	598	30,5%	33,2%
1831-1840	198	221	18,6%	19,8%	391	297	34,9%	40,2%	589	518	27,0%	28,7%
1841-1850	180	200	16,9%	18,0%	262	176	23,4%	23,8%	442	376	20,2%	20,9%
TOTAL	1064	1064	100%	100%	1119	739	100,0%	100,0%	2183	1803	100,0%	100,0%
TOTAL GERAL	2128				1858				3986			

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Tabela 13.1. Presença de africanos e crioulos na freguesia da Sé, por sexo, POR LIVRO

DÉCADAS	AFRICANOS				CRIOULOS				TOTAL			
	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M
	#	#	%	%	#	#	%	%	#	#	%	%
1701-1710	0	2	0,0%	0,2%	0	0	0,0%	0,0%	0	2	0,0%	0,1%
1737-1740	13	10	1,2%	0,9%	1	1	0,1%	0,1%	14	11	0,6%	0,6%
1746-1758	71	53	6,7%	5,0%	20	8	1,8%	1,1%	91	61	4,2%	3,4%
1776-1784	12	9	1,1%	0,8%	10	2	0,9%	0,3%	22	11	1,0%	0,6%
1790-1797	29	25	2,7%	2,3%	29	22	2,6%	3,0%	58	47	2,7%	2,6%
1797-1812	110	81	10,3%	7,6%	62	28	5,5%	3,8%	172	109	7,9%	6,0%
1812-1819	65	43	6,1%	4,0%	51	22	4,6%	3,0%	116	65	5,3%	3,6%
1819-1824	86	108	8,1%	10,1%	59	35	5,3%	4,7%	145	143	6,6%	7,9%
1824-1828	156	172	14,7%	16,2%	88	44	7,9%	6,0%	244	216	11,2%	12,0%
1828-1830	134	124	12,6%	11,6%	117	87	10,5%	11,8%	251	211	11,5%	11,7%
1830-1833	88	76	8,3%	7,1%	195	136	17,4%	18,4%	283	212	13,0%	11,8%

1833-1837	56	79	5,3%	7,4%	111	80	9,9%	10,8%	167	159	7,7%	8,8%
1837-1840	51	67	4,8%	6,3%	79	70	7,1%	9,5%	130	137	6,0%	7,6%
1840-1843	87	97	8,2%	9,1%	180	140	16,1%	18,9%	267	237	12,2%	13,1%
1843-1861	106	119	10,0%	11,2%	117	64	10,5%	8,7%	223	183	10,2%	10,1%
TOTAL	1064	1065	100%	100%	1119	739	100%	100%	2183	1804	100%	100%

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Ao analisarmos os registros de óbitos por condição jurídica/sexo, a população feminina apresenta-se como superior a população masculina em todos os três segmentos, de acordo com as tabelas 14 e 14.1.

Entre os escravizados o número de homens é maior que o de mulheres em vários intervalos dos livros assim como em várias décadas. Mas no total geral, a população feminina é superior à masculina. Já entre os forros, o número de mulheres é superior ao número de homens em todos os intervalos dos livros e em todas as décadas. O mesmo ocorreu com os livres com ascendência escrava. O que demonstra que o número de mulheres é superior ao número de homens em todo o período estudo. Entre os sem referência à condição jurídica, mas com ascendência escrava, o número de homens é superior ao número de mulheres apenas nos intervalos dos livros de 1776-1784, 1833-1837 e 1840-1843 e entre as décadas de 1771-1780 e 1781-1790. Entre os sem referência, o número de homens é superior ao número de mulheres em vários intervalos dos livros de óbitos e por décadas. O número de homens é superior ao de mulheres ao longo de todo o século XVIII, mas no século XIX há uma superioridade no número de mulheres. Embora tal situação possa demonstrar um maior equilíbrio entre a população feminina e masculina, no volume total há uma superioridade das mulheres em relação aos homens. Assim, na freguesia da Sé, de acordo com a condição jurídica/sexo tudo parece apontar para uma dinâmica contrária à do tráfico atlântico, sendo o número de mulheres superiores ao número de homens tanto no século XVIII quanto na primeira metade do século XIX.

Tabela 14: Óbitos por condição jurídica/sexo, conforme LIVROS DE ÓBITO

DÉCADAS	LIVRE				FORRO				ESCRAVO				LIVRE**				S/REF**				S/REF			
	#		%		#		%		#		%		#		%									
	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M
1701-1710	0	0	0,0	0,0	7	2	0,4	0,2	0	0	0,0	0,0	0	2	0,0	1,3	3	5	0,2	0,3	189	301	2,6	4,2
1737-1740	0	0	0,0	0,0	26	16	1,6	1,9	16	8	0,8	0,4	0	0	0,0	0,0	11	11	0,7	0,7	114	158	1,6	2,2
1746-1758	12	13	2,6	2,9	140	63	8,9	7,5	138	117	6,9	5,9	0	3	0,0	2,0	39	29	2,4	1,9	417	529	5,7	7,4
1776-1784	0	0	0,0	0,0	24	2	1,5	0,2	132	135	6,6	6,8	0	0	0,0	0,0	13	25	0,8	1,6	276	325	3,8	4,6
1790-1797	0	0	0,0	0,0	74	50	4,7	5,9	60	57	3,0	2,9	0	0	0,0	0,0	18	18	1,1	1,2	354	299	4,8	4,2
1797-1812	0	0	0,0	0,0	227	124	14,4	14,7	122	125	6,1	6,3	38	24	15,3	15,8	55	38	3,4	2,5	957	850	13,1	11,9
1812-1819	0	0	0,0	0,0	175	76	11,1	9,0	76	73	3,8	3,7	56	26	22,5	17,1	36	19	2,2	1,2	816	736	11,2	10,3
1819-1824	0	0	0,0	0,0	168	99	10,7	11,8	162	217	8,1	10,9	14	8	5,6	5,3	230	226	14,3	14,8	746	774	10,2	10,9
1824-1828	0	0	0,0	0,0	158	103	10,0	12,2	173	185	8,6	9,3	13	11	5,2	7,2	319	305	19,9	19,9	767	690	10,5	9,7
1828-1830	0	0	0,0	0,0	110	50	7,0	5,9	137	122	6,8	6,1	11	2	4,4	1,3	170	166	10,6	10,8	434	435	5,9	6,1
1830-1833	0	0	0,0	0,0	127	42	8,1	5,0	190	143	9,5	7,2	11	4	4,4	2,6	233	206	14,5	13,5	670	558	9,2	7,8
1833-1837	0	0	0,0	0,0	95	62	6,0	7,4	133	125	6,6	6,3	23	14	9,2	9,2	177	189	11,0	12,3	431	451	5,9	6,3
1837-1840	0	0	0,0	0,0	64	43	4,1	5,1	157	171	7,8	8,6	4	7	1,6	4,6	133	127	8,3	8,3	486	460	6,6	6,5
1840-1843	1	0	0,2	0,0	108	71	6,8	8,4	348	334	17,4	16,8	26	8	10,4	5,3	70	82	4,4	5,4	612	502	8,4	7,0
1843-1861	445	442	97,2	97,1	74	39	4,7	4,6	160	178	8,0	8,9	53	43	21,3	28,3	99	85	6,2	5,6	46	53	0,6	0,7
TOTAL	458	455	100,0	100,0	1577	842	100,0	100,0	2004	1990	100,0	100,0	249	152	100,0	100,0	1606	1531	100,0	100,0	7315	7121	100,0	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Tabela 14.1- Óbitos por condição jurídica/sexo, conforme a década

DÉCADAS	LIVRE				FORRO				ESCRAVO				LIVRE**				S/REF**				S/REF			
	#		%		#		%		#		%		#		%		#		%		#		%	
	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M
1701-1710	0	0	0,0	0,0	7	2	0,4	0,2	0	0	0,0	0,0	0	2	0,0	1,3	3	5	0,2	0,3	189	301	2,6	4,2
1731-1740	0	0	0,0	0,0	26	16	1,6	1,9	16	8	0,8	0,4	0	0	0,0	0,0	11	11	0,7	0,7	114	158	1,6	2,2
1741-1750	12	13	2,6	2,9	41	22	2,6	2,6	12	15	0,6	0,8	0	0	0,0	0,0	9	2	0,6	0,1	160	231	2,2	3,2
1751-1760	0	0	0,0	0,0	99	41	6,2	4,9	126	102	6,3	5,1	0	3	0,0	2,0	30	27	1,9	1,8	257	298	3,5	4,2
1771-1780	0	0	0,0	0,0	12	2	0,8	0,2	96	104	4,8	5,2	0	0	0,0	0,0	12	19	0,7	1,2	193	216	2,6	3,0
1781-1790	0	0	0,0	0,0	16	5	1,0	0,6	45	41	2,2	2,1	0	0	0,0	0,0	4	8	0,2	0,5	118	143	1,6	2,0
1791-1800	0	0	0,0	0,0	84	53	5,3	6,3	63	56	3,1	2,8	0	0	0,0	0,0	27	23	1,7	1,5	433	400	5,9	5,6
1801-1810	0	0	0,0	0,0	191	99	12,0	11,8	100	107	5,0	5,4	31	19	12,4	12,5	42	27	2,6	1,8	737	618	10,1	8,7
1811-1820	0	0	0,0	0,0	220	104	13,9	12,4	91	86	4,5	4,3	69	33	27,7	21,7	43	27	2,7	1,8	1025	939	14,0	13,2
1821-1830	0	0	0,0	0,0	435	248	27,4	29,5	491	545	24,5	27,4	34	20	13,7	13,2	743	718	46,3	46,9	1917	1865	26,2	26,2
1831-1840	0	0	0,0	0,0	291	154	18,3	18,3	518	480	25,8	24,1	44	24	17,7	15,8	522	510	32,5	33,3	1642	1513	22,5	21,3
1841-1849	446	443	97,4	97,1	165	96	10,4	11,4	446	444	22,3	22,3	71	51	28,5	33,6	160	154	10,0	10,1	528	438	7,2	6,2
TOTAL	458	456	100,0	100,0	1587	842	100,0	100,0	2004	1988	100,0	100,0	249	152	100,0	100,0	1606	1531	100,0	100,0	7313	7120	100,0	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

2.2 – Regiões de procedência africana

A partir da análise dos registros de óbitos da freguesia da Sé, é possível perceber uma grande diversidade de grupos de africanos na cidade, vindos das diferentes regiões de procedência africana. Como podemos observar nos quadros 1 e 1.1, enquanto na primeira década do século XVIII eram apenas duas regiões africanas, a Costa da Mina e Loango, que abasteciam o Rio de Janeiro de cativos, na década de 1730 passam para seis: Costa da Mina, Benguela, Congo, Loango, Moçambique, Guiné/Gentio da Guiné⁴⁶. Havia ainda os de origem indeterminada. Na década de 1750, esse número já era o dobro, ou seja, eram doze regiões/grupos de procedência: Cabo Verde, Costa da Mina, Courana, Angola, Benguela, Camundongo, Ganguela, Rebolo, Congo, Ambaca, Mocosso e Guiné e os indeterminados. Os africanos centro ocidentais já representam a maioria dos escravizados importados pelo Rio de Janeiro ultrapassado os africanos ocidentais.

Nesse período os africanos orientais tinham uma participação muito pequena entre os escravizados que desembarcavam na cidade, vindo a crescer somente na década de 1820, conforme já constatamos anteriormente neste trabalho. Ao final de nosso período de estudo, na década de 1840 são dezessete o número de regiões/grupos de procedência: Costa da Mina, Calabar, Nago, Angola, Benguela, Camundongo, Cassange, Quissama, Rebolo, Congo, Cabinda, Monjolo, Mofumbe, Songo, Inhambane Moçambique, Quilimane, além dos indeterminados que somavam cinco regiões/grupos de procedência, os Crioulos, nascidos no Brasil e os sem referência. Essa grande diversificação nas regiões/grupos de procedência era resultado do avanço intenso do tráfico cada vez mais da costa em direção ao interior do continente africano ampliando

⁴⁶ Ingrid Ferreira também identificou essa diversidade de grupos e/ou regiões de procedência, sendo que sua amostragem vai até 1797 e após 1730 ela só identificou apenas cinco regiões de procedência, embora ela faça indicação que à medida que o tráfico se intensifica novos portos de embarques iam surgindo. SOUZA, op. cit., p. 45. De acordo com Mariza Soares, a palavra gentio está associada às gentes, indicando povos que, à diferença dos cristãos e judeus, seguem a chamada lei natural. Já a palavra nação diz respeito à “gente de um país ou região, que tem língua, leis e governo a parte”. O termo é aplicado ainda à raça, casta e espécie. Nesse sentido, diz respeito a povos que podem ser gentios, ou não, mas cujo reconhecimento se dá pelo uso partilhado de um território, uma tradição ou uma língua comum. O termo gentio é usado para designar os povos almejados pela catequese missionária. Já o termo nação se aplica a qualquer povo, infiel ou cristão, com o qual o Estado português se relaciona. Por fim, uma observação sobre o período de utilização dos dois termos. Enquanto “nação” tem uma utilização constante ao longo do tempo desde o século XV até o XIX, “gentio” é aplicado a universos de amplitude variável, caindo em desuso ainda no século XVIII. idem. *Devotos da cor*, pp. 96 e 97. Cf. também SOARES, Mariza de Carvalho. *Mina, Angola e Guiné...* p. 4.

as fronteiras da escravização⁴⁷. A partir de 1811 os Guiné/gentios da Guiné desapareceram.

Os quadros 1 e 1.1 mostram que a maioria dos africanos sepultados nas igrejas da freguesia da Sé vinham da África Centro Ocidental. Conforme a amostra, percebemos que 53,4% dos cativos vieram dessa região, com destaque para os benguelas com 29,3%, congos 15,2%, Cabindas 14,3%, Angolas 14%, Rebolos 10,2%, Monjolos 4,7%, Cassanges 4,0%, Ganguelas 2,7%, Quissama 2,0%, Mofumbe 1,8%, Camundongo 0,8%, Songo 0,5%, Ambaca 0,2%, Loango 0,2% e Lunda 0,1%. Luanda era o centro do comércio angolano, embora existisse uma estrutura comercial baseada em três regiões, Luanda, Benguela e norte de Angola (Cabinda e Ambriz), desde o final do século XVII. No século XVI o comércio de escravizados estava concentrado no norte de Angola, mas nas últimas décadas deste século expandiu-se para o sul em função do fraco controle português na região e o fortalecimento de grupos crioulos de São Tomé e do Congo⁴⁸. À medida que a expansão para o sul crescia, cresceram também os planos portugueses, elevando o controle estatal da região culminando com a fundação de Luanda em 1567. Em Benguela, uma primeira tentativa de desenvolver a escravidão na primeira metade do século XVII falhou. As exportações de cativos só cresceram no final deste século e tornaram-se operações independentes nas primeiras décadas do século XVIII⁴⁹.

As três regiões apresentavam características bem distintas no comércio interno e costeiro. Enquanto, o norte de Angola era de longe a área menos regulamentada, os negociantes que operavam em Luanda e em menor grau em Benguela tinham que lidar com as imposições fiscais da administração colonial corruptas que muitas vezes representavam sérios impedimentos à organização do comércio. O que tornou a região norte de Angola mais favorável ao suprimento de cativos, ainda mais que Luanda apresentava uma forte dependência de Cassange e Matamba para o fornecimento de escravizados vindos do interior. A falta de um controle burocrático estatal no norte de Angola não significou de forma alguma liberdade para os

⁴⁷ CANDIDO, Mariana Pinho. Fronteras de esclavización: esclavitud, comercio e identidad en Benguela, 1780- 1850 / Mariana Pinho Candido; traducción del inglés, María Capetillo Lozano. 1a. ed. México, D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2011. Especialmente capítulo 5

⁴⁸ FERREIRA, Roquinaldo. The suppression of the slave trade and slave departures from Angola, 1830s-1860s. *História Unisinos*. 15(1):3-13, Janeiro/Abril 2011, p. 4; THORNTON, John. A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 109. Cf. MILLER, J. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Wisconsin, University of Wisconsin, 1988.

⁴⁹ FERREIRA, op.cit., p.5

negociantes europeus conduzirem o comércio livremente. As autoridades africanas exerciam um controle rígido de forma consciente sobre o comércio costeiro. Combateram firmemente as tentativas dos europeus de invadir o seu território. Isso ficou patente quando as forças africanas frustraram a tentativa britânica de construir um forte em Cabinda em 1721. Um outro exemplo que confirma o controle africano sobre o comércio costeiro foi quando eles derrotaram uma expedição portuguesa que tinha como missão cortar as ligações comerciais entre os africanos e franceses em Cabinda na década de 1780⁵⁰.

Embora Luanda seja considerada pela historiografia como o maior porto de embarque de escravizados na África, em nossa amostragem o maior contingente de africanos escravizados em todo o período estudado veio da região de Benguela. Ao analisar as informações do banco de dados Slave Trade DataBase relativas às viagens de negreiros para o Rio de Janeiro, entre o final do Seiscentos e a primeira metade do Setecentos, constato que a imensa maioria dos cativos que deram entrada no porto carioca nesse período embarcaram no porto de Luanda. Das 17 viagens de negreiros que aportaram no Rio de Janeiro, entre 1676 e 1700, desembarcando um total 2.831 indivíduos, apenas uma embarcação veio do porto de Benguela, transportando 105 indivíduos. As demais 16 embarcações vieram do porto de Luanda e desembarcaram 2.726 africanos. Tal tendência se manteria ao longo do século XVIII. Ainda de acordo com os dados do Slave Trade DataBase, entre 1701 e 1725, outras áreas de procedência surgiram: 98 embarcações provenientes da costa africana, sendo que 71 vieram do porto de Luanda e as demais 27 vieram das seguintes áreas de procedência em ordem decrescente: 9 da Costa da Mina/Benim, 5 de Elmina/Costa do ouro, 3 da Costa da Mina, 2 da Senegambia, 2 de Ajudá/Golfo do Benim, 1 com especificação África Ocidental Stª Helena e 4 não especificaram a origem. Esses dados confirmam que a África Centro Ocidental foi desde o final do século XVII e início do século XVIII a grande fornecedora de mão de obra escravizada para o Rio de Janeiro. Embora não disponhamos de informações do Slave Trade DataBase que cubra todo o nosso período, tais dados confirmam a tendência do tráfico atlântico tendo o porto de Luanda como principal área de embarque pelo menos no final século XVII e início do século XVIII. Enquanto em nossa amostragem (quadros 1 e 1,1), aponta para um maior predomínio de Benguela, tanto no século XVIII, quanto na primeira metade do século XIX. À medida

⁵⁰ FERREIRA, op. cit., p.5

que aumentava a pressão britânica e portuguesa sobre Luanda, os negociantes do Rio de Janeiro transferiam suas operações para o sul, negociando com Benguela⁵¹.

De acordo com Roquinaldo Ferreira, estimativas recentes indicam que Benguela só começou a perder para Luanda em termos de embarques de escravos entre as décadas de 1830 e 1860. Mas existe uma dificuldade em reconstituir os padrões do comércio de escravos em Benguela devido à falta de documentos. Benguela era quase totalmente independente de Luanda, tinha fortíssimas ligações com o Brasil recebendo capital e influência dos negociantes do Rio de Janeiro⁵². Com base em nossa amostragem, é possível ver que Benguela tinha estreitas relações com o Rio de Janeiro, em nosso período de estudo, principalmente a partir da década de 1750. Roquinaldo Ferreira afirmou que o Rio de Janeiro sozinho participava com 95% do comércio entre Brasil e Benguela. Entre 1762 e 1795, foram conduzidos de Benguela aos portos brasileiros 209.253 africanos escravizados em 599 viagens dos tumbeiros, em resposta a demanda crescente de uma economia na qual a mão de obra resgatada em África era fundamental para o seu desenvolvimento⁵³. A partir de 1808, com a abertura dos portos, as importações brasileiras vindas de Benguela deram um salto. A participação brasileira em termos percentuais nunca foi inferior a 83%. Entre 1808 e 1828, o Rio de Janeiro manteve o controle hegemônico nas relações comerciais entre Brasil e Benguela⁵⁴. De acordo com a historiadora angolana Rosa da Cruz e Silva, após a expulsão dos holandeses em 1648, estreitam-se as relações entre Benguela e o Brasil. Tal dinâmica levou ao sertão de Benguela alguns comerciantes brasileiros⁵⁵. Flavio Gomes, ao pesquisar 829 registros de óbitos da paróquia da Candelária, relativos ao período entre 1810 e 1830, constatou o predomínio de africanos centro ocidentais: os Benguelas representavam 14,5% do total de óbitos, seguidos dos Congo com 13,9%, dos Angolas com 6,3%, dos Cabindas com 4,6% e dos Moçambiques com 3,2%⁵⁶. Karasch afirma que os Benguelas superavam todos os grupos que eram importados pelo Rio de Janeiro da região onde é Angola atual. Em 1849, de acordo com os dados da Santa Casa da

⁵¹ KARASCH, op. cit., p. 57.

⁵² FERREIRA, op cit., p.6

⁵³ SILVA, Rosa da Cruz e. Benguela e o Brasil no final do século XVIII: relações comerciais e políticas. In PANTOJA, Selma e SARIVA, José Flávio Sombra (organizadores). Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1999, pp. 127-135.

⁵⁴ FERREIRA, Roquinaldo Amaral. Dos Sertões ao Atlântico: op. cit., p. 4

⁵⁵ SILVA, op. cit., pp. 131.

⁵⁶ GOMES, Flávio. A demografia atlântica dos Africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos. História, Ciências, Saúde. Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 19, supl, dez. 2012, p. 97.

Misericórdia, a autora revela que mais da metade tinham vindo dessa região, de modo que os Benguelas inundaram a cidade na década de 1840, se tornando uma das maiores nações⁵⁷.

De acordo com Miller, no início do século XVIII um grupo de luso-africanos instalara-se em Benguela e criaram novas fontes de escravizados, promovendo uma série de ataques que alcançaram às serras do leste de Benguela, em 1720. Os cativos por eles capturados eram vendidos para os donos das embarcações do Rio de Janeiro. A partir de 1730, de acordo com o número de escravizados registrados nos relatórios governamentais, que seriam deslocados de Benguela em direção ao Rio de Janeiro, indicam uma conexão direta entre Benguela e o porto carioca⁵⁸. De acordo com Mariana Candido, o tráfico movia a economia da cidade. A população que residia no porto se ocupava do comércio e das caravanas que seguiam para o interior. Muitos degradados ainda cumprindo pena eram empregados na administração e nas forças militares e podiam ainda tornarem-se comerciantes de gente atuando na rede do tráfico atlântico de escravizados⁵⁹. Roquinaldo Ferreira observou que desde o início do século XVIII Benguela serviu como um refúgio seguro para os degradados que procuravam conduzir escravizados para os funcionários de Luanda. No século XIX, dos vários negociantes que atuavam em Benguela, muitos haviam nascido ou vivido no Rio de Janeiro e ainda mantinham laços estreitos com a cidade brasileira. Benguela importava a cachaça, um dos principais produtos brasileiros utilizado no comércio de escravizados em Angola. Importava em torno de 1000 pipas por ano. Essa quantidade era metade do que importava Luanda, o principal porto de escravizados angolano⁶⁰.

O domínio dos traficantes de escravizados sobre a política local era fundamental para a continuação dos embarques de cativos em Benguela. Vários

⁵⁷ KARASCH, op. cit., p. 57.

⁵⁸ MILLER, Joseph. C. A economia política do tráfico Angolano de escravos no século XVIII. in PANTOJA, Selma e SARIVA, José Flávio Sombra (organizadores) Angola Brasil nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 22.

⁵⁹ “A coroa portuguesa fez uso da pena de degredo para criminoso com o intuito de ocupar os territórios de Angola e Benguela [...]. Apesar do comércio de escravos, Benguela não era um lugar muito atrativo. Famosa por seu clima insalubre ficou conhecida também como açougue humano. Degradados e comerciantes conviviam lado a lado graças à corrupção das autoridades locais e a mortalidade que afetava todos os estrangeiros. Apesar das leis que proibiam que degradados exercessem posição de autoridade, em Benguela muitos degradados ocupavam posições administrativas e militares”. Cf. CANDIDO, Mariana P. Negociantes Baianos no porto de Benguela: redes comerciais unindo o atlântico Setecentista. In GUEDES, Roberto. Organizador. Brasileiros e portugueses na África (séculos XVI-XIX). Rio de Janeiro: Mauad, 2013, p.p. 72 a 74; Cf. também ABRAHÃO, Juliana Diogo. Degradado e reinserção social de degradados, Angola (século XVIII). Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiadores: velhos e novos desafios. Florianópolis. SC. 27 a 31 de julho de 2015. p. 10.

⁶⁰ FERREIRA op. cit., p.6; MILLER, op. cit., p. 25.

traficantes exerceram o cargo de governador em Benguela, alguns eram nascidos no Brasil. A partir do acordo assinado entre Brasil e Inglaterra em 1826, para o fim do tráfico, as pressões britânicas começaram a minar o negócio dos traficantes brasileiros. Em 1827 o governo de Lisboa ordenou ao governador de Benguela que tentasse reorientar a economia local promovendo um comércio antiescravista. Um ano depois o governo de Luanda informou que os navios que partiam do porto de Luanda enfrentavam dificuldades para entrar no Brasil devido às pressões britânicas. Mas mesmo com toda a pressão britânica os embarques de escravizados em Benguela ainda eram significativos em 1830. Naquele mesmo ano, saíram de Benguela dez navios transportando 3.926 cativos para o Rio de Janeiro⁶¹.

O fim do tráfico legal no Brasil foi um duro golpe no comércio de Benguela. Enquanto na década de 1820 uma média de doze navios anuais saía de Benguela transportando escravizados, entre 1831 e 1835 foi registrada apenas uma viagem. Entre 1836 e 1839 o número de viagens voltou a crescer de forma ascendente e o comércio de Benguela parece ter ultrapassado os níveis da década de 1820. Ao contrário de Luanda, em que no início da década de 1840 a legislação portuguesa provocou um sério impacto no comércio, em Benguela a principal ameaça aos traficantes eram os cruzadores britânicos⁶². Observamos que em nossa amostragem o porto Luanda aparece subestimado, pois em todo o período estudado embarcou apenas um africano escravizado. Tal amostragem não reflete a importância que Luanda teve durante todo o período do tráfico negreiro. Nesse sentido, após comparar todos esses dados concluímos que além da patente comprovação da importância de Luanda, assim como a de Benguela, tais informações apontam para a possibilidade de que muitos dos africanos embarcados em Luanda possam ter sido registrados no Rio de Janeiro como Angolas ou até mesmo Benguelas, e/ou outras regiões, pois Angola era um entreposto de escravizados de diversas procedências⁶³.

Observa-se em nossa amostragem o aumento da participação de Cabinda a partir de 1810 e na década de 1820 já ultrapassavam os Angolas e Congos no número de sepultamentos. Tal situação está relacionada à chegada da família real ao Rio de Janeiro em 1808. Os portugueses veem nesse episódio a oportunidade de retomada do controle do vigoroso fluxo do tráfico de escravizados entre o Brasil e a África Central,

⁶¹ FERREIRA, op. cit., p.6.

⁶² FERREIRA, op. cit., p.p.6 e 7

⁶³ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975, p. 108.

especialmente a rota entre Luanda e o Rio de Janeiro que, desde o século XVIII, era dominado pelos negociantes brasileiros que tinham estreitas relações com os mercados africanos. Será implementada uma rigorosa política protecionista em Luanda em prol dos negociantes portugueses, associado a uma agressiva política fiscal com altíssima cobrança de impostos. Tal situação provoca a saída dos negociantes brasileiros e dos luso-africanos (crioulos africanos) de Luanda, que passam a operar a partir dos portos mais ao norte de Angola, fora da jurisdição portuguesa, a partir do centro de Cabinda e Ambriz, transferindo suas atividades para os portos de Cabinda, Molembi, Loango, Ambriz, Abriete e Rio Zaire em função das vantagens obtidas pelos negociantes nestes portos, longe da administração portuguesa⁶⁴.

A retirada britânica do comércio de escravizados em 1807 já havia alterado profundamente a dinâmica do tráfico no norte de Angola criando um vácuo que foi preenchido pelos negociantes brasileiros. O centro de gravidade do comércio entre Angola e o Brasil mudou para o Brasil. Após a independência o domínio dos negociantes brasileiros no norte de Angola aumentou ainda mais. Foram 185 navios brasileiros embarcando escravos em Cabinda, entre 1823 e 1831. Não há dúvidas que o comércio de escravizados na região de Cabinda era controlado pelos negociantes da praça carioca⁶⁵. No calor da retirada britânica do comércio atlântico de escravizados, a região de Ambriz parece ter sido imensamente afetada, só voltando a se recuperar a partir 1823. Entre este ano e o ano de 1832 foram embarcados em Ambriz 91 navios de escravizados. Os negociantes brasileiros foram os principais responsáveis pela recuperação do comércio de escravizados em Ambriz. O fato de atuarem em Ambriz comerciantes espanhóis, franceses e americanos é indicação da internacionalização do comércio nessa região. Ambas as regiões, Cabinda e Ambriz, apresentavam na década de 1840 condições propícias para abrigar o comércio de escravizados. A cinco milhas em direção ao interior da costa de Ambriz existiam vários barracões que segundo as

⁶⁴ Cf. FERREIRA, Roquinaldo. Brasil e Angola no Tráfico Ilegal de Escravos. 1830-1860. in PANTOJA, Selma e SARAIVA, Flávio Sombra (organizadores). Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 148; PIRES, Flávia Cicchelli. Tráfico Ilegal de Escravos: os caminhos que levam a Cabinda. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2006. pp. 49,50,55-82; . Tráfico ilegal de escravos, 1830-1860: o redirecionamento dos embarques na costa Centro-Occidental africana. XXIII Simpósio Nacional de História. ANPUH. Londrina, 2005. P. 5 e 6; WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Entre caravanas de marfim, o comércio da urzela e o tráfico de escravos: Georg Tams, José Ribeiro dos Santos e os negócios da África centro-occidental na década de 1840. Programa Nacional de Apoio à Pesquisa Fundação Biblioteca Nacional – MinC. pp. 29-34. Dinâmicas Históricas de um Porto Centro Africano: Ambriz e o Baixo Congo nos finais do tráfico atlântico de escravos (1840 – 187). rev. hist. (São Paulo), n. 172, p. 163-195, jan.-jun., 2015, p. 163-168.

⁶⁵ FERREIRA, op. cit., p.12.

autoridades portuguesas e britânicas naquela época com várias centenas de escravizados prontos para embarque⁶⁶.

Continuando a análise dos quadros 1 e 1.1, a África Oriental representa 5,7% da amostra, com destaque para os portos de Moçambique (89,2%), Inhambane (8,3%) e Quelimane (2,5%). Os indeterminados somam um total 0,4%: guiné (1,6%) e os sem referência (23,9%). Observamos a presença de crioulos a partir da década de 1730, que passam a ter um crescimento considerável em números absolutos na última década do século XVIII, crescendo de forma exponencialmente a partir da década de 1820, atingindo o número de 1.864 de um total de 3.996, representando quase metade do número de africanos presente na amostra, com um percentual de 46,6%.

Até a década de 1810, a África Oriental tinha uma participação ínfima no tráfico de escravizados para o Rio de Janeiro. Apenas a ilha de Moçambique exportava cativos para o porto carioca; de acordo com Manolo Florentino, entre 1795 e 1811, com um percentual de entradas de apenas 4%. Somente a partir da abertura dos portos brasileiros que as exportações de escravizados dessa região conheceu um ritmo de expansão muito superior ao das exportações dos portos da costa atlântica. De apenas 15 expedições a Moçambique, entre 1795 e 1811, passou-se para 235, a partir desse último ano, alcançando um crescimento extraordinário na ordem de 1567%, contra 271% registrados para as exportações da África Centro Ocidental. Durante esse processo, observa-se a consolidação da ilha de Moçambique e dos portos do Sul, em especial o porto de Quelimane. Essas duas regiões juntas exportaram mais de 93% dos escravizados importados pelo Rio de Janeiro da África Oriental⁶⁷. Entre 1830 e 1860, no período do tráfico ilegal de escravizados os embarques nos portos de Moçambique, Quelimane e Inhambane cresceram significativamente, especialmente a partir de 1836 com o aumento da repressão na Costa Atlântica⁶⁸. Esse crescimento das exportações da África Oriental para o Rio de Janeiro expressava a relativa impossibilidade da Região Congo-Angola de responder positivamente à súbita alta da demanda da região Sudeste do Brasil, pelo menos na proporção desejada da nova conjuntura que se instalou depois de 1808. No entanto a região Congo-Angola manteve-se como a grande fornecedora de

⁶⁶ FERREIRA, op. cit., p.12.

⁶⁷ FLORENTINO, Manolo Garcia. Em Costas Negras... , 1997. pp. 80,81 e 234.

⁶⁸ PESSOA, Thiago Campos. O comércio negro na clandestinidade: as fazendas de recepção de africanos da família Souza Breves e seus cativos. *Afro-Ásia*, 47 (2013), 43-78. p. 49, 70,71

mão de obra escravizada para o Rio de Janeiro. Oito entre cada dez navios que entraram no porto carioca entre 1795 e 1830 vieram da região Congo-Angola⁶⁹.

Em nossa amostragem tal situação se configura a partir da década de 1820. Essas duas regiões juntas apresentaram um percentual de 100,0%. No entanto, coube a Moçambique⁷⁰ a participação de 96,6%, enquanto Quelimane ficou com a participação ínfima de 3,4%. Nas duas décadas finais de nossa amostragem, 1830 e 1840, Moçambique mantém sua participação, 87,5% e 86%, respectivamente e a região de Quelimane foi ultrapassada por Inhambane, apresentando essa última 10,0% e 12,0% contra a primeira que apresentou 2,5% e 2,0% respectivamente. Em nossa amostragem não aparece a ilha de Moçambique, apenas Moçambique. De acordo com Karasch, os africanos orientais não eram muito conhecidos no Rio de Janeiro e os senhores tendiam a chamá-los todos de Moçambique. Esse costume inviabilizava a identificação das origens dos escravizados que vinham de outras áreas fora do domínio colonial português através da África Oriental para o Rio de Janeiro, tais como: Quênia, Tanzânia, Malawi, Zâmbia, Zimbábue, África do Sul e Madagascar.

A forma mais comum com que os negociantes agrupavam os escravizados era pelo porto de origem, que nessa região eram: Mombassa ou Mombaça, ilha de Moçambique, Quelimane, Inhambane e Lourenço Marques. Havia outros como Ibo e Angoche, mas estes raramente apareciam nas fontes para o Rio de Janeiro. De todos esses, os que mais apareciam na documentação no Rio de Janeiro eram: Moçambique, Quelimane e Inhambane, como ocorre com nossa amostragem. Essas três regiões eram as maiores áreas de escravização da África Oriental no século XIX. Em primeiro lugar a região de Moçambique que abrigava povos da ilha de Moçambique e de regiões mais ao norte. A ilha de Moçambique era sem dúvida uma das áreas mais importantes de operações do tráfico de escravizados da região no século XIX. Onde representantes das casas comerciais brasileiras e autoridades portuguesas envolvidas no tráfico de escravizados tinham residência.

Além dos brasileiros, faziam comércio também os traficantes africanos, árabes e indianos que atuavam a partir do que hoje são Quênia, Tanzânia e Zanzibar. Em segundo lugar estava o porto de Quelimane no Delta do rio Zambezi, com 31 navios

⁶⁹ 221 FLORENTINO, Manolo Garcia. Em *Costas Negras*... p.81.

⁷⁰ Em nossa amostragem não aparece ilha de Moçambique, apenas Moçambique. Possivelmente seja a mesma região. De acordo com Karasch, os africanos orientais não eram muito conhecidos no Rio de Janeiro e os senhores tendiam a chama-los todos de Moçambique. Cf. KARASCH, op. cit., p.59

saídos para o Brasil depois da ilha de Moçambique com seus 44⁷¹. Quelimane também contava com a ilha de Moçambique como fonte de escravizados. Os Quelimanes na cidade do Rio de Janeiro também eram agrupados com os Moçambiques. Sempre que havia guerras no interior, bloqueavam as caravanas que iam para a ilha de Moçambique ou quando os cruzadores britânicos navegavam ao longo da costa, os traficantes do interior e os brasileiros como alternativa mudavam-se para o porto de Quelimane, mas não foi só o perigo da presença britânica que explica a proeminência de Quelimane no tráfico com o Brasil. O preço baixo e fornecimento regular de escravizados jovens com idade entre 10 e 14 anos agradavam aos traficantes brasileiros. Como resultado na década de 1840, Quelimane rivalizava com a ilha de Moçambique no fornecimento de escravizados para o Brasil, em especial o Rio de Janeiro. Em terceiro lugar, o porto de Inhambane, que era menos importante, principalmente antes de 1830. De acordo com Klein, organizou apenas 4 viagens escravistas. Os Inhambanes no Rio de Janeiro era um grupo muito reduzido⁷².

⁷¹ KLEIN, Herbert S. O tráfico de escravos no Atlântico. Ribeirão Preto. SP. FUNPEC Editora, 2004. p. 71.

⁷² KARASCH, op. cit., pp. 59-62; KLEIN, Herbert S. O tráfico de escravos no Atlântico... p. 71; MEDEIROS, Eduardo. Moçambicanização dos Escravos saídos pelos portos de Moçambique. TOC: Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v.12, n. 23, jul. - dez. 2018. p. 169.

Quadro 1. Presença de africanos e crioulos, por década

NAÇÃO	1701- 1710	1731- 1740	1741- 1750	1751- 1760	1771- 1780	1781- 1790	1791- 1800	1801- 1810	1811- 1820	1821- 1830	1831- 1840	1841- 1850*	TOTAL
Cabo verde	-	-	1	3	-	-	-	-	-	-	-	-	4
Mina	1	5	7	30	7	2	11	41	14	59	64	40	281
São tomé	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1
Calabar	-	-	-	-	-	-	-	-	-	11	8	11	30
Nago	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	2
Cobu	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
Courana	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1
TOTAL ÁFRICA OCIDENTAL	1	5	8	34	7	2	12	41	14	70	74	52	320
Angola	-	-	-	29	1	3	25	11	4	30	25	32	160
Benguela	-	8	2	17	6	4	10	36	20	84	81	66	334
Camundongo	-	-	-	1	-	-	-	4	-	2	1	1	9
Cassange	-	-	-	-	-	-	-	3	2	12	12	16	45
Ganguela	-	-	2	5	-	-	1	9	2	12	-	-	31
Luanda	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1
Quissama	-	-	-	-	-	-	-	5	6	5	1	6	23
Rebolo	-	-	-	2	1	-	-	10	13	44	22	24	116
Congo	-	1	-	3	-	-	6	20	10	48	40	45	173
Cabinda	-	-	-	-	-	1	-	9	8	59	49	37	163
Monjolo	-	-	-	-	-	-	-	4	5	14	20	11	54
Ambaca	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	2
Loango	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Mofumbe	-	-	-	-	-	-	-	1	6	10	1	2	20
Songo	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2	2	1	6
TOTAL ÁFRICA CENTRO OCIDENTAL	1	10	4	58	8	8	42	113	77	322	255	241	1139
Inhambane	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	6	10
Moçambique	-	1	-	-	-	-	-	-	1	28	35	43	108
Quilimane	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	3
Total África Oriental	-	1	-	-	-	-	-	-	1	29	40	50	121
Baca				-	-	-	-	1	-	-	-	1	2
Marimba	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	2

Moange	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	2
Mocosso	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Mugungo	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1
TOTAL DE INDETERMINADAS	-	-	-	1	-	-	-	2	1	1	1	2	8
GUINÉ/ GENTIO DA GUINÉ	-	7	5	14	-	2	3	3	-	-	-	-	34
CRIOULO	-	2	1	27	7	10	55	68	94	470	691	439	1864
S/REF.	-	-	-	-	-	-	1	9	39	375	50	35	510
TOTAL	2	-	18	134	22	22	113	236	226	1267	1111	819	3996

Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Quadro 1.1. Presença de africanos e crioulos, POR LIVRO

NAÇÃO	PERIODIZAÇÃO CONFORME OS LIVROS DE ÓBITOS															TOTAL
	1701- 1710	1737- 1740	1746- 1758	1776- 1784	1790- 1797	1797- 1812	1812- 1819	1819- 1824	1824- 1828	1828- 1830	1830- 1833	1833- 1837	1837- 1840	1840- 1843	1843- 1861*	
Cabo verde	-	-	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4
Calabar								4	5	2	5	1	1	6	6	30
Cobu	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Courana	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Mina/mina calabar	1	5	37	7	9	47	8	29	15	12	20	27	17	26	21	281
Nago	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	2
São tomé	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1
TOTAL ÁFRICA OCIDENTAL	1	5	42	7	10	47	8	33	20	14	26	29	18	32	28	320
ANGOLA	-	-	29	3	26	11	4	13	9	5	10	9	8	9	24	160
Benguela	-	8	19	8	11	39	17	38	28	15	38	24	13	37	39	334
Camundongo	-	-	1	-	-	4	-	1	1	-	1	-	-	1	-	9
Cassange	-	-	-	-	-	3	2	5	3	4	5	4	3	4	12	45
Ganguela	-	-	7	-	1	9	2	7	5	-	-	-	-	-	-	31
Luanda	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Quissama	-	-	-	-	-	8	2	4	2	-	-	-	1	4	2	23

Rebolo			2	1	-	11	10	26	10	7	15	4	4	15	11	116
CONGO	-	1	3	-	4	23	8	22	11	15	11	21	7	19	28	173
Ambaca	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	2
Cabinda	-	-	-	-	1	10	6	22	17	14	30	14	7	25	17	163
Loango	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Mofumbe	-	-	-	-	-	1	6	4	5	1	1	-	-	2	-	20
Monjolo	-	-	-	-	-	4	4	7	1	7	11	6	3	7	4	54
Songo	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	1	-	2	1	-	6
TOTAL ÁFRICA CENTRO OCIDENTAL	1	10	62	11	43	125	61	150	92	68	123	83	48	124	137	1139
Inhambane	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	2	-	6	10
Moçambique	-	1	-	-	-	-	1	11	5	11	13	12	9	23	22	108
Quilimane	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	1	-	3
TOTAL ÁFRICA ORIENTAL	-	1	-	-	-	-	1	11	6	11	14	13	12	24	28	121
Baca	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1	-	2
Marimba	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1
Moange	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	-	2
Mocosso	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Mugungo	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
TOTAL DE INDETERMINADAS	-	-	1	-	-	2	-	1	-	1	-	-	-	2	-	7
GUINÉ/ GENTIO DA GUINÉ	-	7	19	2	1	5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	34
CRIOULO	-	2	28	12	51	90	73	94	132	206	334	191	149	321	181	1864
S/REF.	-	-	-	-		12	38	-	210	165	-	10	40	3	32	510
TOTAL	2	25	152	33	105	281	181	289	460	465	498	326	267	506	406	3996

Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Os africanos escravizados que vinham da África Ocidental representam 15% do total de africanos em nossa amostragem. Entre estes, predominam os Minas, com 87,8%; depois vinham os Calabar, com 9,4%; os Nagôs, com 0,6%. Os de São Tomé, os Cobus e os Couranos representavam cada um 0,3%. O comércio de Africanos escravizados entre o Brasil e a Baía do Benim, na África Ocidental, remonta o final do século XVII, mantendo-se ativo até o final do tráfico atlântico, em 1850, prolongando-se possivelmente de forma clandestina até 1856. Na documentação colonial, tanto no Brasil quanto em Portugal a costa ocidental africana era denominada de Costa da Mina⁷³. Esse nome origina-se do Castelo de São Jorge da Mina, também chamado de Elmina, na Costa do Ouro (atual Gana)⁷⁴. O termo “mina” é uma designação que pode variar de acordo com a época e local, nas diferentes partes da América, assim como também na Baía do Benim, o termo adquiriu vários significados⁷⁵.

No Rio de Janeiro, por exemplo a denominação mina reunia africanos de diferentes áreas da Costa da Mina: Mina-Makii, Mina-Sabaru, Mina-Chamba, Mina-Coura, Mina-nagô, Mina-cobu; reunia ainda os Zano e Angolin, vindos das regiões do entorno do Daomé. Nesse sentido, a denominação genérica mina não favorecia a identificação das procedências. Ao contrário, encobria a diversidade contida nessa identidade genérica⁷⁶. Agregava povos linguisticamente distintos, mas geograficamente próximos. Assim, “Mina” era, por conseguinte, toda a costa da África Ocidental, da Costa do Ouro para leste, era um termo de caráter mais geográfico que indicativo de etnias específicas⁷⁷. Depois dos Minas, os que tinham participação mais expressiva entre os africanos escravizados vindos da África Ocidental em nossa amostragem eram os Calabar que vinham de dois portos da Baía do Biafra: Velho Calabar e Novo Calabar. Essa denominação mina também não favorecia ao conhecimento dos grupos de procedência dessa região. De acordo com Karasch, dessa região eram exportados para o

⁷³ SOARES, Mariza de Carvalho. Índícios para o traçado das rotas terrestres de escravos na Baía do Benim, século XVIII. in SOARES, Mariza de Carvalho (organizadora). Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 2007. p. 67.

⁷⁴ KARASCH, op. cit., p. 64; SOARES, Mariza de Carvalho. (Org.) Diálogos Makii: de Francisco Alves de Souza; Manuscrito de uma congregação católica de africanos Mina, 1786. São Paulo: Chão Editora, 2019. p. 111-12; LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'Mina'. Tempo [online]. 2006, vol.10, n.20, pp.98-120. p. 99.

⁷⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. Índícios para o traçado das rotas terrestres de escravos na Baía do Benim, século XVIII... p. 66; LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'Mina'. pp. 100 a 108.

⁷⁶ SOARES, Índícios para o traçado das rotas terrestres de escravos na Baía do Benim, século XVIII. p. 69; SOARES, Diálogos Makii, op. cit., p. 131.

⁷⁷ LAW, op. cit., p. 120

porto carioca os Ibos, Efiks ou Ibibios. Eram bem menos representativos entre a escravidão no Rio em comparação aos minas⁷⁸. Contribuíam ainda para essa grande diversidade de grupos de procedência africana no Rio de Janeiro os escravizados que vinham de Cabo Verde e São Tomé. Além dos nascidos na Nigéria, no Congo Norte ou Angola. Cabo Verde, que fica mais ao norte, provavelmente alimentava-se de grande quantidade escravizados da África Ocidental⁷⁹.

Marisa Soares analisou o número de batizados de adultos na freguesia da Sé, entre 1718 e 1750, e os dividiu em dois períodos: no primeiro de 1718 a 1726 e 1744 a 1750. No primeiro, constatou que o maior número de batizados adultos era de africanos escravizados vindos da Costa Mina, concentrados entre 1722 e 1724. De um total de 790 batizados de adultos, os minas correspondiam a 681, representado 86,2% do número total de batizados, seguidos dos guiné, com 8,7%. Os africanos centro ocidentais representavam 2,0%, Cabo Verde, 0,4%; Cacheu, 0,3%; Contra costa, 2,4%. No período seguinte, de 1744-1750, de um total de 265 africanos adultos batizados, os Minas correspondiam a 235, indicando uma queda bastante acentuada (em torno de 61%) em relação ao período de 1718-1726. Entretanto, não comprometia sua predominância entre os grupos de batizados adultos. Deste modo, nesse segundo período, os minas representavam 88,68% de um total de 265 batizados de adultos, enquanto os guiné representavam 1,89%; os da Costa Centro Ocidental, 1,89% e os Cacheu, 0,38%⁸⁰.

Flavio Gomes analisou os óbitos da freguesia da Candelária no período de 1724 a 1736 e no período de 1793 a 1800, e constatou a superioridade numérica dos africanos centro ocidentais nos dois períodos. No período de 1724 a 1736, de um total de 360 registros de óbitos 18,8% recebeu a denominação genérica de Guiné. Os africanos ocidentais representavam 26,7%, sendo 91% de denominação mina e os demais, de Cabo Verde e São Tomé somam juntos 2,5%. Os africanos orientais nesse período tinham uma participação mínima de apenas 0,9%. Os africanos centrais somavam 53,5%, com destaque para os classificados como angolas, com 75%; e os benguelas com 12%; os congos, com 6,2%; os ambaca com 1,2%; ganguela, com 2,3%; loango com, 1,7%; monjolo, com 1,6%; qissama, com 0,5% e Rebolo, com 0,5%. No período de 1793 a 1800, embora seja mais curto e apresente uma amostragem bem

⁷⁸ KARASCH, op. cit., p. 66.

⁷⁹ Idem, p. 66.

⁸⁰ SOARES, Mariza de Carvalho. Os Devotos da cor, pp. 80-4.

reduzida, com 87 registros de óbitos, observa-se o processo parcial de desaparecimento da denominação guiné com apenas 4,6%. Os africanos ocidentais caem para 4,6%. Os africanos centro ocidentais mantem sua superioridade com um percentual de 88,7%, com predomínio dos Angolas com 41,5%, seguidos pelos benguelas com 24,2%. Os africanos orientais nesse período continuam com uma participação mínima de 2,2%⁸¹.

Carlos Eugênio Líbano Soares ao analisar os batismos de africanos escravizados por nação na freguesia da Candelária nos períodos de 1713 a 1717, 1725 a 1730 e 1734 a 1744, constatou também a predominância dos provenientes da África Ocidental nos três períodos, com a maioria esmagadora de africanos minas. No primeiro período de 1713 a 1717, de um total de 304 batizados, os africanos ocidentais representavam 98,3% contra 1,7% dos africanos centro ocidentais. Entre os africanos ocidentais, os minas representavam 96,7%, os gentios da Guiné representavam 1,3% e os Cabo Verdes 0,3%. Entre os africanos centro ocidentais, os negros de Angola representavam 1,0% e os loangos 0,7%. De acordo com o autor, esta forte presença dos africanos minas no Rio de Janeiro é indício do vigoroso comércio entre Bahia e Rio no início daquele século e marcaria os cem anos seguintes⁸².

Marisa Soares afirma que tanto o mercado do Rio de Janeiro como o de Minas Gerais eram “regularmente abastecidos de pretos novos (não batizados) através da Bahia”. De acordo com a autora, essa parcela do tráfico de escravizados não deve ser computada como tráfico interno e sim, como acontece nas áreas de apresamento como uma etapa interna da rota transatlântica⁸³. Através da correspondência do governador da Bahia, D. Rodrigo da Costa, enviada ao Rei de Portugal, em 20 de junho de 1703, ficamos sabendo que havia um comércio direto entre os moradores do Rio de Janeiro com a Costa da Mina. Além dos produtos regularmente usados nas trocas de escravizados com a costa da Mina (tabaco e aguardente), o governador denunciava ao rei que muitos negociantes utilizavam o ouro ainda por “quintar” nessas trocas, o que motivou o rei D. Pedro II, em 27 de setembro do mesmo ano, a proibir que as embarcações do Rio de Janeiro fossem a Costa da Mina resgatar cativos⁸⁴.

⁸¹ GOMES, Flavio. Demografia Atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro. v. 19, supl., dez. 2012, pp. 90, 91-93.

⁸² SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Uma porta para o mundo atlântico: africanos na freguesia da Candelária da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, século XVIII. Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. n.9, 2015, pp. 52-54.

⁸³ SOARES, Mariza de Carvalho. Devotos da cor... p. 77.

⁸⁴ SOARES, op. cit., p. 73.

Tudo indica que as reclamações foram intensas, pois ainda no mesmo mês a Coroa estabeleceu uma cota de importação anual de 1.200 africanos que viriam da Costa da Mina para o Rio de Janeiro. Conforme observou Charles Boxer, essa lei permaneceu letra morta e o sistema de cotas foi abolido em 1715⁸⁵. Mariza Soares observa que essas constantes proibições no comércio entre a cidade do Rio de Janeiro e a Costa da Mina podem, em parte, explicar a ausência de registros e a consequente invisibilidade dessa atividade. O governador da Bahia, em sua carta de 1703, já denunciava que os moradores do Rio de Janeiro contrabandeavam o ouro em pó para trocar por escravos na Costa da Mina. Ou seja, tudo indica que quanto maior a repressão maior a ilegalidade e a ausência de registros⁸⁶.

Tal situação pode explicar a pouca presença dos minas nos registros do banco de dados The Slave Trade Database referente ao Rio de Janeiro. Mas como explicar a ausência dos africanos, em especial dos vindos da região de Angola nos registros de óbitos do início do século XVIII, até a primeira metade da década de 1740? Por que esses dados não se aproximam dos números do tráfico atlântico? Além da falta de registros, da falta de página nos livros por problemas de conservação, é bom lembrar que esses indivíduos estavam chegando e ainda não possuíam inserção social na paróquia, da mesma forma que não se filiaram imediatamente a uma das irmandades de pretos para que tivessem o sepultamento em uma das igrejas dessas irmandades, ou em qualquer outra da cidade desde que tivesse como arcar com a despesa da inumação na rede paroquial.

Diante desta dificuldade de inserção nas redes de sociabilidade da freguesia aqui estudada, restariam aos mortos dessa condição os cemitérios fora dos templos, como o da Santa Casa da Misericórdia e o dos Pretos Novos. Até 1722, os escravos recém-chegados do tráfico que morriam na cidade eram sepultados no cemitério que

⁸⁵ BOXER, Charles R. *A Idade de Ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 69; SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor...* p. 74.

⁸⁶ Mariza Soares observa que novas dificuldades foram impostas ao comércio com a Costa da Mina no decorrer do setecentos. A partir de 1730, as viagens para a Costa da Mina só podiam ser feitas com autorização prévia do vice-rei, limitando assim mais uma vez o comércio entre a Costa da Mina e os portos do Estado do Brasil. Mas essa medida não conseguiu conter o comércio clandestino. É possível que diante dessa situação ele tenha aumentado, pois de acordo a autora, nos trinta anos anteriores esse comércio já havia alcançado cifras alarmantes para a metrópole. Entre 1734-35, o contrabando de ouro do Brasil para troca de escravos na Costa da Mina atingiu “proporções escandalosas”. Foram descobertas as operações de uma companhia clandestina com representantes influentes sediados na Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro, Sacramento, São Paulo e Ilha de São Tomé, em que o próprio ouvidor estava envolvido como principal acusado. Tal situação demonstra o quanto era frágil o controle metropolitano sobre o comércio de diversos produtos coloniais especialmente aqueles mais valiosos, como ouro e escravos, uma vez que os próprios funcionários da Coroa que deveriam combater a clandestinidade e o descaminho eram os principais envolvidos na ilegalidade. Cf. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor...* pp. 74 e 82

existia detrás do hospital da Santa Casa da Misericórdia. Com o aumento do tráfico, foi criado um cemitério específico para esse grupo social no Largo de Santa Rita, em 1722 e ali esteve até 1774⁸⁷, quando foi transferido para a área por trás da Praia do Valongo, por ocasião da transferência do mercado de escravos para lá, durante a gestão do Marques do Lavradio (1769-1779).⁸⁸ A questão é que os registros de óbitos deste cemitério para os primeiros anos de sua existência no Largo de Santa Rita ainda não foram encontrados. Existem alguns poucos registros para o ano de 1776 no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, mas está impedido de se pesquisar. Para o período do Valongo, os livros estão interditados no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. No site dos mórmons é possível encontrar um livro de 1812 a 1818, um outro livro de 1824 a 1830 e umas dez páginas soltas correspondentes ao ano de 1829. Infelizmente, não foi possível fazer uso desse material até esse momento por falta de tempo para a sua coleta. Por este motivo, eles ainda não serão considerados nessa etapa da pesquisa. Mas acredito que essa pode ser uma explicação para a reduzida quantidade de africanos nos livros de assentamentos de óbito da freguesia da Sé, uma vez que havia outros locais de sepultamento de escravos e, principalmente de escravos recém-chegados do tráfico, na cidade.

A presença dos poucos africanos centro ocidentais nos registros de batismo do Rio de Janeiro significa que mesmo após a criação do bispado de Angola, a partir do final do século XVII – quando os africanos embarcados no porto de Luanda deveriam ser obrigatoriamente batizados antes de entrarem a bordo dos tumbeiros –, alguns poucos africanos centro ocidentais não eram batizados na África. Diante das dúvidas se haviam sido ou não batizados antes, eram levados a batismo *sub conditione* no Rio de

⁸⁷ Carta de Lei do Marquês do Lavradio. Rio de Janeiro, 12 de abril de 1774. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Códice 70, v.7, p. 231. Cf. HONORATO, Cláudio de Paula. Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro de 1758 a 1831. Dissertação de Mestrado. Niterói – PPGH/UFF 2008, p.p. 73-4.

⁸⁸ RODRIGUES, Claudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação. Coleção Biblioteca carioca. 1997, p. 68-70; PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007; BRAVO. Milra Nascimento. Hierarquias na morte: uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2014. Infelizmente, não foi possível fazer uso desse material por falta de tempo para a sua coleta. Por este motivo, eles não serão considerados nessa pesquisa, p. 68-70; BRAVO. Milra Nascimento. HIERARQUIAS NA MORTE: Uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808). Dissertação de mestrado – PPGH/UNIRIO, 2014; HONORATO, Claudio de Paula. Valongo: o mercado de almas da praça carioca. Curitiba: Appris, 2019, pp. 90-98

Janeiro. O que indicaria que esses indivíduos não foram embarcados no porto de Luanda, segundo Carlos Eugênio Líbano Soares⁸⁹.

O segundo período analisado por Líbano Soares, de 1725 a 1730, apresenta uma amostragem bastante reduzida com apenas 5 africanos ocidentais que corresponde a 83,3%, todos do gentio da mina. Da África Centro Ocidental veio um indivíduo apenas, de origem Benguela correspondendo a 16,7%. Já no terceiro e último período analisado pelo autor, entre 1734 e 1744, de um total de 129 batizados, os africanos ocidentais representavam 96,1% contra os centro ocidentais que representavam 3,1%, todos vindos de Angola. Entre os ocidentais os minas representavam 83,9%, Cabo Verde 14,5%, dois do gentio da Guiné que o autor soma com os africanos ocidentais que representavam 1,6%, um coura ou courá, que representava 0,8%. O autor o separou dos africanos ocidentais, pois segundo ele, esses escravizados quase não apareciam no registro da escravidão no Rio e na Bahia. Sua hipótese é que esses cativos eram oriundos do comércio clandestino entre os ingleses e os negociantes mineiros nos primórdios do século XVIII e que tais indivíduos vinham da região de Coromanty (ver mapa 11 nesse capítulo), perto da feitoria inglesa de Cape Cost⁹⁰.

Em nossa amostragem aparece apenas um courano que consideramos oriundo da Costa da Mina. Luís Mott, apoiando-se em Pierre Verger, afirmou que os couras habitavam a lagoa de Curamo, nos arredores da atual cidade de Lagos, localizada no sudeste da Nigéria, no Golfo da Guiné⁹¹. Mariza Soares observou que os Couras faziam parte dos pequenos grupos oriundos da Costa da Mina, e que provavelmente tanto eles quanto os Mahis eram embarcados em Ajudá e Janquem (ver Mapa 12)⁹². De acordo com Moacir Maia, courá ou courano era o aportuguesamento do nome Hula, nome do grupo principal que habitava o Golfo do Benim, na África Ocidental. Eles vinham da região da Costa da Mina, muitas vezes eram identificados de forma genérica como minas ou mais especificamente como mina courano ou mina coura especialmente

⁸⁹ SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Uma porta para o mundo atlântico: africanos na freguesia da Candelária da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, século XVIII. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*. n.9, 2015, p.49-62. pp. 51 e 52.

⁹⁰ Idem., p. 53

⁹¹ MOTT, Luís. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1993. p. 14.

⁹² SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista. *Tempo*, Vol. 3 - n° 6, dezembro de 1998. p.7; SOARES, Mariza de Carvalho. A "nação" que se tem e a "terra" de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII. *Estudos Afro- Asiáticos*, Ano 26, no 2, 2004, pp. 303-330. p. 309; cf. também PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. *Confrades do Rosário: sociabilidade e identidade étnica em Mariana*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2006. Especialmente o capítulo quatro

em Minas Gerais⁹³. Esse início do século XVIII foi um período de intensos conflitos na Costa dos Escravos⁹⁴. A crescente presença de holandeses, ingleses e franceses na região durante a segunda metade do século XVII e a concorrência comercial entre eles, centrada, sobretudo no tráfico de cativos africanos, provocou uma transformação político-econômica sem precedentes na Costa da Mina, que resultou no fim do poder hegemônico de Ardra (Allada)⁹⁵ e a ascensão de Ajudá, a partir de 1680. Os negociantes de Ajudá e Porto Novo não concediam monopólio aos europeus e, por isso, portugueses e holandeses, acostumados ao exclusivismo, preferiam negociar com o reino do Benim, em Calabar, e com o Congo.⁹⁶ Durante o século XVII, o reino de Alada foi a principal força política da costa da África Ocidental e o principal fornecedor de escravizados da região, perdendo sua posição somente após a ascensão do Daomé (ver Mapa 10), em 1724⁹⁷, que consolidou-se como principal fornecedor de escravizados no Golfo do

⁹³ MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Africanos senhores de suas casas: a propriedade escravista entre libertos couranos em Vila Rica e Vila do Carmo, século XVIII. XVI Seminário sobre a Economia Mineira: repensando o Brasil. Diamantina, 15 a 20 de setembro de 2014. Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional da UFMG. Cedeplar. p. 3. Disponível em: <https://diamantina.cedeplar.ufmg.br/portal/publicacoes/diamantina-2014/> acesso em 05/07/2020

⁹⁴ “Ao longo do século XVIII Alada e Uidá tornaram-se rivais nos negócios do tráfico. Uma guerra comercial entre os dois reinos se estabeleceu nas primeiras décadas do século XVIII. a fase mais crítica desse conflito foi entre 1705 e 1712. Nesse período o Golfo do Benim assistiu a Ascensão do reino do Daomé. Reino interiorano que se alimentava do banditismo e das razias sobre os reinos vizinhos. No final de 1715 já em rebelião aberta contra Alada, o Daomé decidiu assumir o protagonismo das transações comerciais com os europeus. No alvorecer da década de 1720 avançou contra os seus dois principais adversários políticos e comerciais no Golfo do Benim. Conquistou Alada em 1724, e três anos depois avançou sobre Uidá, estabelecendo-o como o seu principal porto de comércio. Jakin e Weme organizaram tentaram uma coalização contra o Daomé. Buscaram arregimentar outros povos, massa tentativa malogrou. Jakin foi atacada em 1732 e totalmente destruída em 1734. O Daomé tornou-se o senhor do tráfico na região. Na segunda metade da década de 1720 foi vez do reino de Oyó lançar uma série de ataques contra o reino do Daomé. Suas incursões em território domeano duraram até 1747, quando os dois reinos celebraram um acordo de paz em que o reino do Daomé passou a pagar tributos ao reino de Oyó. Cf. SILVA JR, Carlos da. Ardras, Minas e Jejes, ou escravos de “primeira reputação”: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII.” Revista Almanack. Guarulhos, n.12, jan./abr. 2016 p.6-33, pp. 16-7; SILVA JR, Carlos da. Interações Atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. Ver. Hit. (São Paulo), n. 176, a 02716, 2017

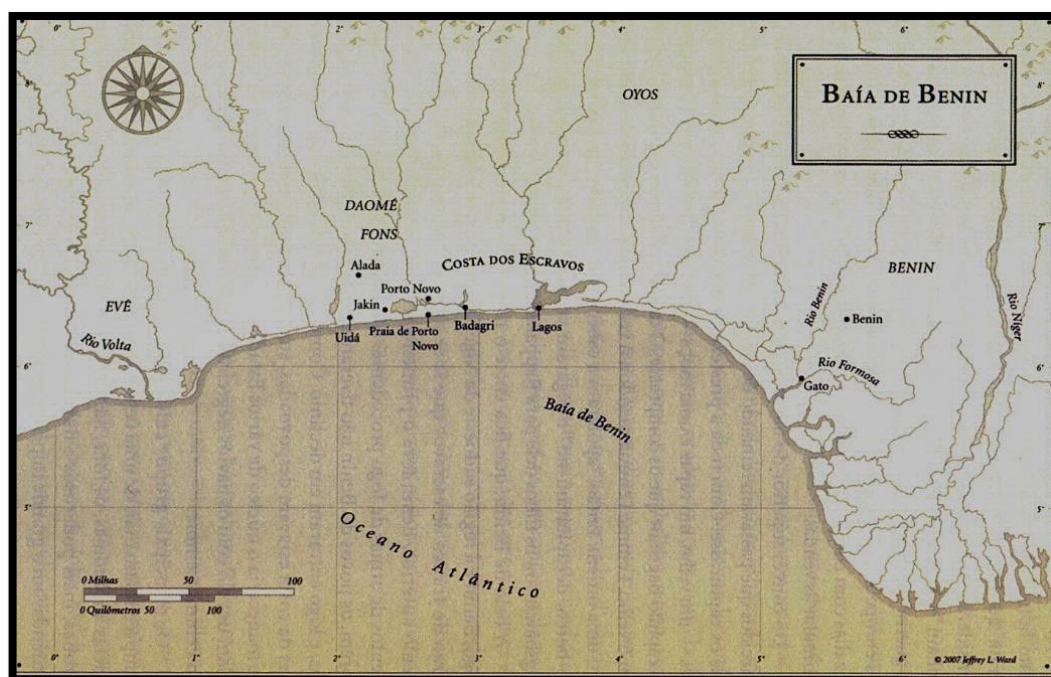
⁹⁵ De acordo com Luís Nicolau Parés, “Arda” designava o centro comercial onde os escravos tinham sido vendidos pelos portugueses. Da mesma forma que mina, “arda” ou “arada” foram denominações metaétnicas elaboradas a partir do nome do lugar de procedência comercial. “Arada” não designava necessariamente uma população indígena desse reino. PARÉS, Luís Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007, p. 44; Segundo Labat, “os aradas são os melhores escravos que podem ser comprados nos reinos de Juda[Uidá] e Adres [Allada]; mas não devem ser confundidos com os naturais de Adres, eles não vem desse reino. São trazidos a Juda de um país que fica a umas 150 léguas ao nordeste”. Cf. LABAT, Jean-Baptiste (1663-1738). Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines, et a Cayenne : fait en 1725, 1726 et 1727... ([Reprod.]) par le R.P. Labat, 1730. Tomo II, p. 125; O reino Ardra era também conhecido por Allada, Alada

⁹⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. Os Devotos da cor, p. 78-85

⁹⁷ SOUMONNI, Elisée. Daomé e o mundo atlântico. Published by the South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS) and the Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Candido Mendes, Brazil. Amsterdam/Brazil, 2001, p. 39. Em 1724, o reino do Daomé conquistou o reino Alada e em 1727 conquistou o reino de Hueda. Além disso, mudou a relação com os

Benim. Através do “banditismo” e das razias contra os reinos vizinhos, o Daomé fornecia uma quantidade significativa dos cativos exportados através de Alada e Ajudá para as Américas⁹⁸.

Mapa 10 - Baía de Benin século XVIII

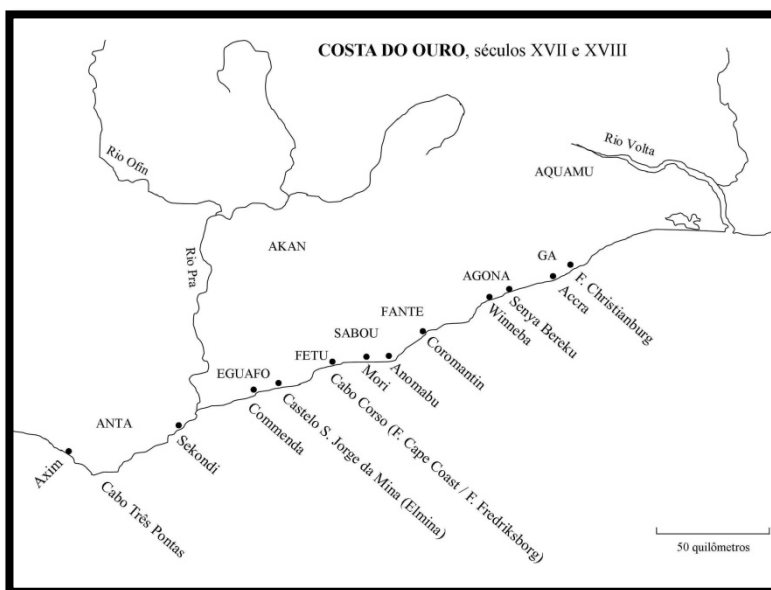


Fonte: REDIKER, Marcus. O navio negreiro: uma história humana. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 100.

européus, já que havia destruído o porto de Jakin, rival de Uidá, Ajudá, em 1732. Alexandre Ribeiro afirma que esta expansão do reino do Daomé desarticulou as redes que levavam escravos do interior para a costa, prejudicando os negociantes baianos. Cf. RIBEIRO, Alexandre Vieira. A cidade de Salvador: estrutura econômica, comércio de escravos e grupo mercantil. Tese de doutorado Rio de Janeiro: UFRJ, Programa de Pós-graduação em História, 2005. p. 77

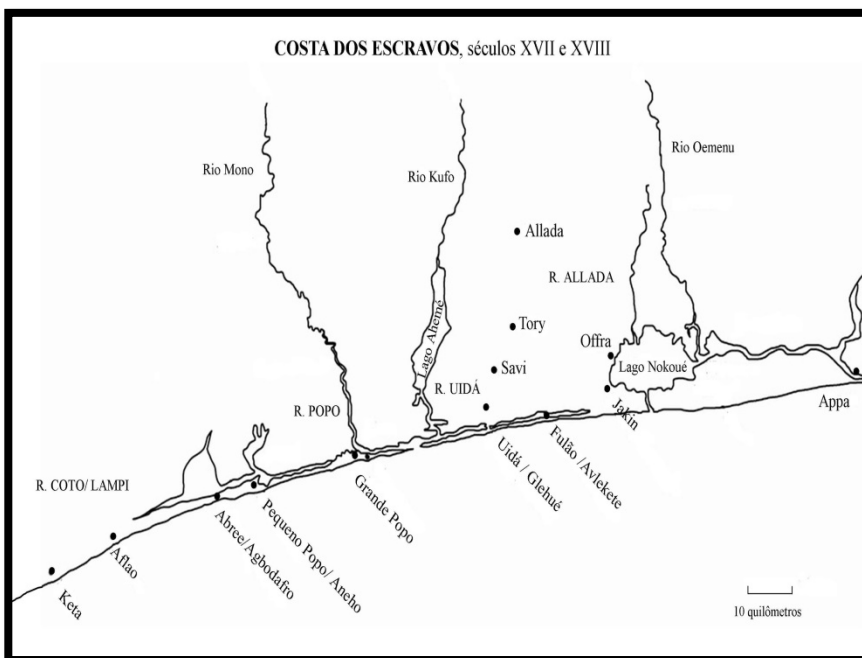
⁹⁸ SILVA JR, Carlos da. Ardras, minas e jejes, ou escravos de “primeira reputação”: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. Almanack. Guarulhos, n.12, pp. 15 e 17. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2236-46332016000100006. Acesso em: 15 de nov. 2019.

Mapa 11 – Costa do Ouro, séculos XVII e XVIII



Fonte: <http://www.costadamina.ufba.br/index.php?/conteudo/exibir/11>.

Mapa 12 – Costa dos Escravos, séculos XVII e XVIII



Fonte: <http://www.costadamina.ufba.br/index.php?/conteudo/exibir/11>. Acesso em: 15 de nov. 2019

A grande expansão do reino do Daomé sobre o reino Ardra na década de 1720, ocorreu numa guerra que gerou muitos prisioneiros enviados para o tráfico

atlântico como escravizados. Foi no curso desse conflito que o Daomé guerreou contra os makis⁹⁹. Joseph Laport, no relato *O Viajante Universal*, descreve que o comércio praticado pelo reino Ardra consistia em escravos e provisões. Eram deportados anualmente deste reino pelos europeus cerca de três mil cativos. Uma parte destes eram prisioneiros de guerra, outros vinham das províncias vizinhas em forma de tributos. Há ainda aqueles que eram réus aos quais foi comutada a pena de desterro perpetuo. Outros nasceram na escravidão, ou seja, eram filhos de escravizados. Por último, os devedores insolventes, que eram vendidos em benefício dos seus credores¹⁰⁰. Uma parte desses escravizados traficados através do porto de Ajuda, entre os anos de 1720 e 1727, eram enviados para a Bahia e para o Rio de Janeiro. Entre estes estão as primeiras levas de daomeanos que vieram para o Brasil¹⁰¹. Ao descrever o comércio do reino de Ardra, Joseph Laport fornece importantes informações sobre o processo de escravização na África que confirmam aquilo que já está consolidado pela historiografia¹⁰².

⁹⁹ POLNYI, karl. *Dahomey and the slave trade. An Analysis of an archaic economy*. Washington. University Washington Press, 1968. p. 138. Apud SOARES, Mariza de Carvalho. *Os Devotos da cor*. p. 78

¹⁰⁰ LAPORTE, J. *O viajante universal, ou Notícia do Mundo antigo e moderno*. Lisboa: Typografia Rollandiana, 1798. Volume 13, p. 147.

¹⁰¹ SOARES, Mariza de Carvalho, op. Cit. 2000, p.79; SILVA JR, Carlos da. Op. Cit. P. 17.

¹⁰² Sobre o processo de escravização na África cf. FINLEY, Moses I. *Escravidão Antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Graal, 1991, pp. 88-9; LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002; MEILLASSOUX, Claude. *Antropologia da escravidão. O ventre de ferro e dinheiro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995; THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*. Rio de Janeiro, Elsevier/Campos, 2004; SILVA, Alberto da Costa e Silva. *A Manilha e o Libambo. A África e a escravidão 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2007; MILLER, Joseph C. *Way of Death Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830*. The University of Wisconsin Press. 1988; CANDIDO, Mariana Pinho. *Fronteras de esclavización: esclavitud, comercio e identidad en Benguela, 1780-1850*. Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2011; . *An African slaving port and the Atlantic world: Benguela and its Hinterland*. Cambridge University Press. 2013

predominância numérica entre os Minas, sendo 153 mulheres para 127 homens. Já entre os Calabar, o número de homens é maior que o número de mulheres e, embora seja um número pequeno comparado aos Minas, observamos 5 homens para cada mulher.

Essa diferença numérica é percebida tanto no quadro 2, organizado por décadas, quanto no quadro 2.1, por intervalos de livros. Na década de 1820, por exemplo, são 10 homens para 1 mulher, embora na década de 1840 essa diferença diminua para uma média de 2 homens para cada mulher. Entre os africanos centro ocidentais quando olhamos para o total óbitos percebemos que há um equilíbrio entre o número de homens e de mulheres, mas quando olhamos para os grupos de procedência percebemos que na maioria deles o número de mulheres é maior que o de homens. Dos quinze grupos de procedência vindos dessa região, em dez deles o número de mulheres é maior que os números de homens. Entre os maiores grupos, por exemplo, a predominância do número de mulheres entre os angolas, benguelas cassange e rebolo. Já entre os congos, luandas e cabindas prevalecia a superioridade dos homens sobre as mulheres. Entre os africanos orientais predominava o número de homens em todos os grupos, com destaque para os moçambiques, onde o número de homens representava 65,7% contra 34,3% das mulheres.

Ao analisar os registros de óbitos da freguesia da Candelária no período de 1724 a 1736, Flavio gomes encontrou 360 óbitos de escravizados, sendo 192 do sexo masculino e 168 do sexo feminino, apenas entre os minas o número de mulheres era maior que o número de homens, sendo o percentual de mulheres de 60,9% e o de homens de 39,1%. Para o período de 1793 a 1800, o autor encontrou 87 registros de óbitos, sendo 51 do sexo masculino e 36 do sexo feminino. O número de homens é superior ao número de mulheres nas três regiões de procedência, África Ocidental, África Centro Ocidental e África Oriental¹⁰³. Ao analisar os registros de óbitos, também da freguesia da Candelária, no período de 1724 a 1736, Mariza Soares encontrou um total de 323 registros, sendo 176 do sexo masculino e 147 do sexo feminino, o que demonstra a superioridade de homens sobre as mulheres. Somente entre os minas o número de mulheres é superior ao número de homens, sendo este de 55,7% e o de homens de 44,3%¹⁰⁴.

¹⁰³ GOMES, Flavio. Demografia Atlântica dos africanos no Rio de Janeiro... pp. 90, 91-93.

¹⁰⁴ SOARES, Mariza de Carvalho. Os devotos da cor... p. 151

Quadro 2. Presença de africanos e crioulos, conforme SEXO, POR DÉCADA

NAÇÃO	1701-1710		1731-1740		1741-1750		1751-1760		1771-1780		1781-1790		1791-1800		1801-1810		1811-1820		1821-1830		1831-1840		1841-1850*		TOTAL	
	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M
Cabo verde	-	-	-	-	-	1	2	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Calabar	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	10	1	7	3	8	5	25	
Cobu	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
Courana	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
Mina	-	1	3	2	5	2	18	12	4	3	2	-	7	4	31	10	11	3	27	32	31	32	14	26	153	127
Nago	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	1	1	
São Tomé	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	1	
TOTAL ÁFRICA OCIDENTAL	-	1	3	2	5	3	21	13	4	3	2		7	5	31	10	11	3	28	42	33	40	18	34	161	158
Angola	-	-	-	-	-	-	17	12	1	-	2	1	12	13	7	4	3	1	16	14	12	13	18	14	88	72
Benguela	-	-	5	3	1	1	9	8	4	2	1	3	6	4	17	19	8	12	44	40	53	28	43	23	191	143
Camundongo	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	3	1	-	-	1	1	1	-	-	1	5	4
Cassange	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2	1	1	8	4	6	6	8	8	24	21
Ganguela	-	-	-	-	1	1	3	2	-	-	-	-	1	-	6	3	-	2	6	6	-	-	-	-	17	14
Luanda	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
Quissama	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	1	3	3	4	1	1	-	2	4	14	9
Rebolo	-	-	-	-	-	-	1	1	1	-	-	-	-	-	5	5	9	4	24	20	13	9	16	8	69	47
Congo	-	-	1	-	-	-	1	2	-	-	-	-	1	5	9	11	4	6	19	29	13	27	20	25	68	105
Ambaca	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	2	-
Cabinda	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-		1	-	-	4	5	4	3	19	40	21	28	15	22	63	99
Loango		2		2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2
Mofumbe	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	5	1	7	3	1	-	1	1	15	5
Monjolo	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	-	5	3	11	4	16	3	8	10	44
Songo	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	1	1	1	1	-	3	3
TOT. ÁFR. CENTRO OCIDENTAL	-	2	6	5	2	2	32	26	6	2	3	5	20	22	57	56	37	39	152	170	127	128	127	114	569	569
Inhambane	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	3	3	3	4	6
Moçambique	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	8	20	15	20	14	29	37	71
Quilimane	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	1	-	3	
TOTAL ÁFRICA ORIENTAL	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	8	21	16	24	17	33	41	80
Baca	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-		-	-	-	-	-	1	1	1

Marimba	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-	-	2
Moange	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	-	2
Mocosso	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Mugungo	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
TOTAL DE INDETERMINADAS	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	1	-	1	8	1	1	-	1	1	1	7

GUINÉ/ GENTIO DA GUINÉ	-	-	4	3	3	2	8	6	-	-	1	1	3	-	-	3	-	-	-	-	-	-	-	-	19	15
CRIULO	-	-	1	1	1	-	19	8	6	1	4	6	36	19	43	25	70	24	286	182	391	297	261	175	1116	742
S/REF.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	7	2	30	9	192	182	23	27	18	17	271	238	
TOTAL	-	3	14	12	11	7	80	54	16	6	10	12	67	46	139	97	148	77	674	598	591	516	442	374	2178	1809

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Quadro 2.1. Presença de africanos e crioulos, conforme SEXO, POR LIVRO

NAÇÃO	1701-1710		1737-1740		1746-1758		1776-1784		1790-1797		1797-1812		1812-1819		1819-1824		1824-1828		1828-1830		1830-1833		1833-1837		1837-1840		1840-1843		1843-1861*		TOTAL	
	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M
Cabo verde	-	-	-	-	2	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Mina	-	1	3	2	23	14	4	3	7	2	35	12	6	2	16	13	6	9	5	7	14	6	10	17	9	8	7	18	8	13	153	127
São Tomé	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Calabar	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	1	4	-	2	-	5	1	-	-	1	3	3	-	6	5	25
Nago	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1	-	1	1
Cobu	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Courana	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-
TOTAL ÁFRICA OCIDENTAL	-	1	3	2	26	16	4	3	7	3	35	12	6	2	16	17	7	13	5	9	14	12	11	18	9	9	10	21	9	19	162	157
Angola	-	-	-	-	17	12	2	1	13	13	7	4	3	1	8	5	6	3	2	3	4	6	4	5	3	5	6	3	13	11	88	72
Benguela	-	-	5	3	10	9	4	4	6	5	19	20	7	10	19	19	11	17	11	4	30	8	16	8	5	8	22	15	26	13	191	143
Camundongo	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	3	1	-	-	-	1	1	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	-	5	4
Cassange	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2	1	1	2	3	2	1	4	-	2	3	2	2	2	1	3	1	5	7	24	21
Ganguela	-	-	-	-	4	3	-	-	1	-	6	3	-	2	3	4	3	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	17	14
Luanda	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-
Quissama	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5	3	1	1	4	-	1	1	-	-	-	-	-	-	1	-	1	3	1	1	14	9

Rebolo	-	-	-	-	1	1	1	-	-	-	5	6	8	2	13	13	5	5	5	2	8	7	2	2	3	1	12	3	6	5	69	47
Congo	-	-	-	-	1	2	-	-	1	3	10	13	2	6	8	14	5	6	6	9	5	6	6	15	2	5	7	12	14	14	68	105
Ambaca	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	2	-	
Cabinda	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	5	5	3	3	6	15	6	11	6	8	11	19	6	8	3	4	8	17	9	8	63	99
Loango	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	
Mofumbe	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	5	1	2	2	4	1	1	-	1	-	-	-	-	1	1	-	-	15	5	
Monjolo	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	-	4	1	6	-	1	2	5	4	7	-	6	-	3	2	5	1	3	10	44
Songo	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-	1	1	1	-	-	-	3	3
TOT. ÁFR. CENTRO OCIDENTAL	-	1	5	4	35	28	7	5	21	22	62	62	30	31	67	82	44	48	37	31	66	57	37	46	20	28	63	61	75	62	570	568
Inhambane	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	-	2	-	-	3	3	4	6	
Moçambique	-	-	-	1	-	-	-	-	-	--	-	-	-	1	3	8	1	4	4	7	7	6	2	10	5	4	11	12	4	18	37	71
Quilimane	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-	3	
TOTAL ÁFRICA ORIENTAL				1										1	3	8	1	5	4	7	8	6	2	11	5	7	11	13	7	21	41	80
Baca	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	1	1	
Marimba	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	2	
Moange	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	2	
Mocosso	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
Mugungo	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	
TOTAL DE INDETERMINADAS				1		1					1	1		1	3	9	1	5	4	7	8	7	2	11	5	7	11	15	7	21	42	87
GUINÉ/ GENTIO DA GUINÉ	-	-	4	3	11	8	1	2	1	-	2	3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	19	15
CRIULO			1	1	20	8	10	2	29	22	62	28	51	22	59	35	88	44	117	87	195	136	111	80	79	70	180	140	117	56	1119	739
S/REF.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	9	3	29	9	-	-	104	106	88	76	-	-	6	4	17	23	3	-	15	25	271	238
TOTAL		2	13	11	92	61	22	12	58	47	171	109	116	65	145	143	244	216	251	210	283	212	167	159	130	137	267	237	223	183	2183	1804

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Destacamos nessa amostragem que o número de crioulos cresce exponencialmente, a partir da década de 1820, mais precisamente o número de crioulas: de um total de 1858 o número de mulheres é igual a 1116 contra o número de homens que é igual a 742. Observamos que entre os livres e libertos sem referência à condição jurídica e cor ligada à escravidão o número de mulheres também é superior ao número de homens. Mariza soares agregou também as informações dos registros referentes a outras denominações existentes no Brasil, sendo estas: crioulos, pardos, escravos, cabras, ladino, preto e forro. Neste caso, há uma mudança no resultado da amostragem em relação ao número de homens e mulheres. O número de mulheres sepultadas sobe para 251, enquanto o número de homens passa para 248¹⁰⁵. O que revela um possível equilíbrio entre os sexos na população escrava e liberta na freguesia da Candelária.

A tabela 15 (organizada por décadas) e 15.1 (organizada por intervalos de livros) apresentam os dados comparativos da população africana por sexo e procedência. A partir dessas informações, podemos observar que, enquanto na população africana feminina e masculina ocorre um equilíbrio demográfico, entre os nascidos na colônia e império a população feminina supera a população masculina. Ao analisar os registros de óbitos da freguesia Sé, Ingrid Ferreira de Sousa observou que as dinâmicas da escravidão tendiam à superioridade feminina em termos do perfil demográfico da população africana escravizada e liberta. Ao longo do século XVIII, a presença feminina, embora variável, era predominantemente superior à masculina no interior da população africana. Tal tendência se dava também entre os nascidos na colônia. Em todos os períodos analisados o número de mulheres era superior ao de homens, confirmando que, senão na urbe carioca, ao menos na freguesia da Sé, havia maior acesso à mão-de-obra escravizada feminina, africana e/ou crioula.

¹⁰⁵ 256 SOARES, Mariza de Carvalho. Os devotos da cor. Op. Cit. P. 151.

Tabela 15 - Presença africana na população negra feminina e masculina, por DÉCADA

Décadas	Mulheres negras*				Homens negros*			
	Africanas		Nascidas na colônia		Africanos		Nascidos na colônia	
	#	%	#	%	#	%	#	%
1701-1710	0	0,0%	0	0,0%	2	0,2%	0	0,0%
1731-1740	13	1,2%	1	0,1%	10	0,9%	1	0,1%
1741-1750	10	0,9%	1	0,1%	7	0,7%	0	0,0%
1751-1760	61	5,7%	19	1,7%	46	4,3%	8	1,1%
1771-1780	10	0,9%	6	0,5%	5	0,5%	1	0,1%
1781-1790	6	0,6%	4	0,4%	6	0,6%	6	0,8%
1791-1800	31	2,9%	36	3,2%	27	2,5%	19	2,6%
1801-1810	97	9,1%	43	3,8%	71	6,7%	25	3,4%
1811-1820	78	7,3%	70	6,3%	53	5,0%	24	3,2%
1821-1830	380	35,7%	286	25,6%	416	39,1%	182	24,6%
1831-1840	198	18,6%	391	34,9%	221	20,8%	297	40,2%
1841-1850	180	16,9%	262	23,4%	200	18,8%	176	23,8%
TOTAL	1064	100,0%	1119	100,0%	1064	100,0%	739	100,0%

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Tabela 15.1- Presença africana na população negra feminina e masculina, por livro

Décadas	Mulheres negras*				Homens negros*			
	Africanas		Nascidas na colônia		Africanos		Nascidos na colônia	
	#	%	#	%	#	%	#	%
1701-1710	0	0,0%	0	0,0%	2	0,2%	0	0,0%
1737-1740	13	1,2%	1	0,1%	10	0,9%	1	0,1%
1746-1758	71	6,7%	20	1,8%	53	5,0%	8	1,1%
1776-1784	12	1,1%	10	0,9%	9	0,8%	2	0,3%
1790-1797	29	2,7%	29	2,6%	25	2,3%	22	3,0%
1797-1812	110	10,3%	62	5,5%	81	7,6%	28	3,8%
1812-1819	65	6,1%	51	4,6%	43	4,0%	22	3,0%
1819-1824	86	8,1%	59	5,3%	108	10,1%	35	4,7%
1824-1828	156	14,7%	88	7,9%	172	16,2%	44	6,0%
1828-1830	134	12,6%	117	10,5%	124	11,6%	87	11,8%
1830-1833	88	8,3%	195	17,4%	76	7,1%	136	18,4%
1833-1837	56	5,3%	111	9,9%	79	7,4%	80	10,8%
1837-1840	51	4,8%	79	7,1%	67	6,3%	70	9,5%
1840-1843	87	8,2%	180	16,1%	97	9,1%	140	18,9%
1843-1861	106	10,0%	117	10,5%	119	11,2%	64	8,7%
TOTAL	1064	100,0%	1119	100,0%	1065	100,0%	739	100,0%

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Ingrid Souza se questiona até que ponto isso seria resultado das preferências dos senhores cariocas ou simplesmente resultado da dinâmica do mercado de almas da praça carioca, uma vez que a mão-de-obra escravizada masculina era mais cobiçada entre os proprietários escravistas dos engenhos do Recôncavo da Guanabara, além daqueles que eram encaminhados para Minas Gerais¹⁰⁶. Gostaria de frisar que há uma significativa diferença entre os nossos dados e os de Ingrid. O que explica essa diferença é que ela trabalhou apenas com o século XVIII, em um momento em que o banco de dados estava em fase inicial. Além disso, ela unificou os registros com condição jurídica como livres, libertos, forros e livres com ascendência negra; da mesma forma que partiu alguns livros para atender às especificidades de sua análise. Tais aspectos metodológicos tornaram sua amostragem bem diferente em termos dos valores totais e percentuais comparativamente aos nossos. Mas apesar dessas diferenças ao analisarmos os nossos dados apenas para o século XVIII percebemos que entre os africanos a população feminina era superior à população masculina em quase todos os períodos, sendo o número de homens superior ao número de mulheres apenas em 1701-1710. Na década de 1781-1790 o número de homens mortos é igual ao número de mulheres. No entanto, no total de sepultamentos para o século XVIII, o número de mulheres é bem superior ao número de homens: são 306 registros de óbitos femininos contra 106 masculinos. Somente ao atingir a década de 1821-1830 é que o número de registros de óbitos masculinos supera os femininos. Mas como já vimos, no total geral para todo período estudado o número de homens é igual ao total de mulheres.

Ao comparamos os dados produzidos por Mariza Soares e Flavio Gomes para os africanos escravizados na freguesia da Candelária referentes aos registros paroquiais de óbitos os resultados são muito parecidos aos que analiso aqui na minha amostragem. O que confirma a tendência do tráfico atlântico não só em relação à superioridade numérica da população masculina em relação à feminina como também às áreas de procedência dos africanos traficados para cidade ao longo do século XVIII. Ou seja, mantendo supremacia numérica dos africanos centro ocidentais do tronco linguístico banto, com destaque para os angolas. Nossa amostragem confirma as três

¹⁰⁶ SOUZA, Ingrid Ferreira de. Os libertos da Sé... p. 47.

grandes regiões de procedência africana para o século XVIII e XIX, com destaque para os benguelas, com uma forte presença dos congos e dos angolas e no século XIX também dos cabindas e, a partir de 1811, destaque para a África Oriental, especialmente para os moçambiques. Assim arisco a dizer que a composição da população escravizada e liberta, para além dos efeitos do tráfico atlântico, variava de acordo com a época e especificidades locais.

CAPÍTULO – 3 –

Irmandades de pretos africanos e seus descendentes: espaços de construção das sociabilidades

Rio de Janeiro é um verdadeiro formigueiro de negros. Essa concentração funesta traz consigo o constante perigo de uma rebelião. Contra tal inconveniente, a solução encontrada pelos portugueses foi adquirir escravos de diferentes proveniências e utilizar a oposição entre seus caracteres para controla-los¹.

Foi com essa expressão “Rio de Janeiro é um verdadeiro formigueiro de negros” que o oficial de um navio francês aportado no Rio de Janeiro em 1748 descreveu a população da cidade. Os diversos viajantes europeus que visitaram o Rio de Janeiro durante o período colonial e imperial deixaram impressão semelhante à deste oficial que também é compartilhada pelas autoridades portuguesas responsáveis pela administração colonial e por vários letrados na colônia e no império.

Ao chegar em Pernambuco em 1768, o vice-rei Marquês de Lavradio ficou impressionado com a grande multidão de negros e mulatos presentes na cidade. Seriam tantos que, segundo ele, era impossível “descobri algum branco [...] que verdadeiramente o fosse”². Tempos depois, em 1779, ao entregar o governo do Estado do Brasil a seu sucessor, Luiz de Vasconcelos e Souza, o vice-rei fez questão de mencionar em seu relatório que a maioria dos habitantes do Rio de Janeiro era composta de negros, mulatos e mestiços. “maior parte dos mesmos povos de gente de pior educação, um caráter o mais libertino, como são os negros, mulatos, cabras e mestiços”³.

Os levantamentos populacionais produzidos em 1779, 1779-1789 e 1799⁴ confirmam as informações fornecidas pelos relatórios dos vice-reis e os relatos dos

¹ ANÔNIMO. Relâche du vaisseau L’Arc-em-ciel à Rio de Janeiro, apud. FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de textos, 1531-1800, Rio de Janeiro, José Olympio, 1999. P. 83.

² “Carta de amizade a meu tio o arcebispo regedor em 21 de julho de 1768[...]”, em marquês de Lavradio, Cartas da Bahia, 1768-1Ho769, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1972, pp. 33-34. Apud. LARA, Silvia Hunold. Fragmentos Setecentistas: Escravidão, cultura e poder na América Portuguesa. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

³ Relatório do Marquês do Lavradio. RIHGB, tomo IV:409-486, 1842, p. p. 424,425.

⁴ Cf. “Resumo total da população que existia no ano de 1779, compreendidas as quatro freguesias desta cidade do Rio de Janeiro”, RIHGB, 21 (2ª ed., 1858):216-7; “Memorias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos por observação curiosa até o ano de 1789”, RIHGB, 47 (1884):27-9; Resumo Total da População que existia no anno de 1799,

viajantes estrangeiros sobre a imensa quantidade de negros, mulatos e mestiços na cidade do Rio de Janeiro. De acordo com o Resumo Total da População que existia no ano de 1779. Levando-se em conta apenas as quatro freguesias centrais (Sé, Candelária, São José e Santa Rita), 34,6% da população da cidade do Rio de Janeiro era composta por escravos. Se a estes somássemos os 20,3% dos pretos e pardos libertos a população não branca sobe para cerca de 55% dos habitantes da cidade.

O mapeamento geral realizado em 1779-1789 por ordem do vice-rei Luís de Vasconcelos foi dividido nas categorias livres e escravos, separando-se em cada uma os homens e as mulheres. A categoria cor não aparece e o número de escravos já havia subido, atingindo o percentual de 43% da população daquelas freguesias. Já no Resumo Total da População que existia no ano de 1799, compreendendo as quatro freguesias da cidade do Rio de Janeiro até o último dia do mês de dezembro, o índice de escravos africanos tem uma ligeira queda, atingindo o percentual de 33,1%. A categoria cor volta a aparecer. Assim, se somarmos aos escravos os pretos e pardos (que correspondem a 20,8% do total da população), temos o percentual 55,3%. Embora esse número não se configure em uma imensa multidão, não podemos negar que ele é bastante significativo. O que comprova a expressiva quantidade de africanos e seus descendentes, escravizados e libertos a na cidade do Rio de Janeiro, a partir da segunda metade do século XVIII, tendência que se manteria no século XIX até o fim do tráfico.

Esse formigueiro ao qual se referiu o oficial do navio francês era devido à intensificação da chegada de vários grupos de africanos na cidade⁵. Esses diferentes grupos de africanos que ficavam na cidade do Rio de Janeiro eram encarregados dos serviços mais variados, com destaque para o transporte de mercadorias e passageiros, embarque e desembarque de navios, venda de alimentos, entre outros. Muitos formavam a categoria de escravos de ganho⁶, que passavam o dia inteiro na rua e só voltavam para casa à noite para entregar o ganho diário para seu senhor pertencendo-lhe o excedente. Muitas famílias pobres tinham às vezes em um único escravo, já idoso, a sua fonte de

compreendidas as Freguesias da Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Biblioteca do IBGE. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/RJ1799_1900.pdf. Acesso em 28 de janeiro de 2019

⁵ Cf. FLORENTINO, Manolo. Em costas negras ... 1992.

⁶ Cf. SILVA, Marilene Rosa nogueira da. O negro na Rua. A Nova Face da Escravidão. São Paulo, hucitec, 1988.

sustento⁷. Ocupações que explicam a presença tão numerosa de cativos africanos nos centros urbanos⁸, que impressionava tanto aos europeus recém-chegados.

Para esse contingente populacional, as irmandades religiosas se constituiriam num importante caminho de construção de sociabilidade na cidade, agregando africanos e seus descendentes. Por meio dessas associações, se organizavam em torno da devoção a santos católicos e de cerimônias rotineiras para a concretização dessa devoção, para a administração da respectiva irmandade religiosa, para a obtenção da alforria de irmãos e da realização de festas. É com base nessa estrutura de solidariedade em vida que as irmandades dos homens de cor servirão de importante suporte aos confrades por ocasião da doença e da morte, como analisarei no próximo capítulo. Nesse momento, analisarei de que forma essas associações prestavam auxílio em vida aos confrades africanos e seus descendentes e serviam de importante caminho de solidariedade em vida.

3.1 – Irmandades de pretos africanos e seus descendentes: espaços de sociabilidades e solidariedades

Segundo Hebe Mattos, africanos “de diversas procedências converteram-se, fundaram irmandades, participaram de festas e construíram igrejas em devoção aos santos católicos negros, como Santo Elesbão, Santa Efigênia, São Benedito e Santo Antônio do Categeró, São Benedito. Esteve presente em todo território, ao longo do período colonial e imperial, e alcança os nossos dias. O catolicismo tornou-se também africano ou afro-americano e no caso do Brasil pode-se falar afro-brasileiro. Para além do patrimônio arquitetônico, as inúmeras igrejas pertencentes a irmandades de “Homens Pretos”, como eram oficialmente chamadas, representam hoje marcos visíveis dos africanos no conjunto da população católica⁹.

⁷ Debret, produz um desenho de uma família pobre em casa em que uma negra velha com um barril na cabeça, passa o dia todo carregando água nas ruas para levar para suas duas senhoras a cada noite de 6 a 8 vinténs, para garantir o sustento das três. Cf. Debret, Jean-Baptiste (desenhista), 1768-1848. *Pauvre famille dans sa Maison. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Tome deuxième*. p. 39. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon326377/icon326377_113.jpg. Acesso em 30/12/2019

⁸ GORENDER, Jacob. *O Escravidão Colonial*. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1988, p. 74-77; AMARAL, Rodrigo de Aguiar. *Nos Limites da Escravidão Urbana: A vida dos pequenos senhores de escravos na urbe do Rio de Janeiro, c. 1800 – c. 1860*.

⁹ MATTOS, Hebe, ABREU, Martha e GURAN Milton (Org.). *Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil*. Niterói: Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2014, p. 45.

Após identificarmos os grupos de procedência africana que permaneceram na cidade (especialmente na freguesia da Sé), nela viveram e morreram, propomos o estudo sobre formas de inserção de africanos e seus descendentes na cidade e de suas relações com a morte e o morrer pela lente das irmandades religiosas. Essas associações religiosas foram importantes redes constituídas pelos africanos e seus descendentes e que lhes auxiliaram por ocasião da morte. Neste terceiro capítulo buscaremos analisar como a instituição das irmandades na cidade, juntamente com a construção de suas capelas/igrejas, fez parte de um processo de inserção social e cultural de africanos e seus descendentes na cidade, fundamental para a elaboração de uma rede de sociabilidade e solidariedade tanto na vida como na morte. A partir desta análise, é possível afirmar que a catolicização dos africanos, assim como a africanização do catolicismo¹⁰ foram duas faces das práticas dos cativos traficados para a cidade do Rio de Janeiro em relação à morte.

Para isso, iniciaremos pela análise sobre algumas das associações religiosas dos chamados homens de cor na cidade do Rio de Janeiro nas quais africanos e seus descendentes buscariam se inserir e construir uma rede de sociabilidade. Nossa análise será centrada especialmente nos compromissos e outros documentos históricos sobre três dessas irmandades de pretos africanos na cidade do Rio de Janeiro: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, a Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa e a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Evidentemente essa escolha não exclui outras irmandades de pretos da cidade que serão também enfocadas em vários momentos do capítulo.

¹⁰ BASTIDE, Roger, *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira: Universidade de São Paulo, 1971; MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/ London: University of Chicago Press, 1986; VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. *Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII*. Niterói: Revista de Departamento de História da UFF, Tempo, nº 6 vol. 3, dez. 1998; SOUSA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista, história da festa de coroação de rei congo*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002; . *Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma Reflexão Sobre Miscigenação Cultural*. Afro-Ásia, 28 (2002), p. 145; THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. Especialmente o capítulo 9; HEYWOOD, Linda M.; THORNTON, John K. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Américas, 1585-1660*. Nova York: Cambridge University Press, 2007; SWEET, James H. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007; RODRIGUES, Cláudia. *MORTE, CATOLICISMO E AFRICANIDADE NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO SETECENTISTA*. Ciências Sociais y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 12, n. 12, p. 31-52, outubro de 2010; SAPEDE, Thiago Clemêncio. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2012; SOUZA, Lana Mayer de. *Entre coroa, províncias e missionário: o Reino do Congo no fim do século XVIII*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2016.

*

*

*

A história das irmandades na América portuguesa tem sua origem em Portugal e remonta à Idade Média, misturando-se à história das corporações de ofício. Teriam surgido entre os séculos X e XI, associadas ao desenvolvimento das cidades, do artesanato e do comércio. Em Portugal, as corporações de ofício surgem primeiro. Na sociedade colonial elas surgem entrelaçadas¹¹. Para Caio Boschi, elas constituíam-se em forças auxiliares do Império português e ao mesmo tempo expressão orgânica da vida dos fiéis em suas comunidades locais. Organizavam-se a partir da estrutura administrativa da monarquia, mas representavam os interesses diversos de grupos sociais inscritos em suas localidades¹². De acordo com Anderson de Oliveira, a constante atuação do Estado português em assuntos religiosos dificultou em vários momentos, uma atuação mais eficaz da Igreja frente às irmandades. O que resultou no enfraquecimento da presença do clero em algumas áreas do Brasil, possibilitando que as irmandades ocupassem os espaços deixados pela instituição eclesiástica¹³.

As irmandades e confrarias de africanos e seus descendentes tiveram um papel crucial na reorganização da cultura africana na América Portuguesa. Representaram para os negros africanos e seus descendentes a oportunidade de se reorganizarem política, social e culturalmente, possibilitando para os africanos a reconstrução de sua identidade étnica. Elas funcionavam como sociedades de mútua ajuda de caráter religioso em que os leigos se reuniam em torno da devoção de um orago, cujas regras de funcionamento e gestão eram reguladas por um estatuto ou compromisso. Através desse regimento se estabeleciam critérios de admissão dos confrades. Estes contribuíam com taxas de entrada, anuais e esmolos, assim como estabeleciam as normas para eleição da Mesa Diretora, responsável por administrar os

¹¹ BOSCHI, Caio. Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 1986, pp. 36-70; SOARES, Mariza de Carvalho. Os devotos da cor... 2000, p. 134 e 166. CATÃO, Beatriz Cruz Santos. Irmandades, Ofícios e Cidadania no Rio de Janeiro do século XIII. p. 4. Disponível em: http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA_IX/Beatriz-Catao-Cruz-Santos.pdf aceso em 22 de março 2019; GONÇALVES, Lopes. “As Corporações e as Bandeiras de Ofícios”. in: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1952. v. 206. p.171-191.

¹² BOSCHI, op. cit., p. 3.

¹³ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção negra... p. 257.

assuntos cotidianos da confraria¹⁴. Tinham como principais finalidades promover o culto público e devocional, a assistência material e espiritual aos irmãos vivos e mortos. Neste sentido, tinham o dever de prestar assistência aos irmãos quando doentes, quando passavam fome, quando eram presos e quando mortos. Uma das principais funções das irmandades era proporcionar a seus associados funerais solenes com acompanhamento dos irmãos vivos, sepultamentos dentro das capelas e missas fúnebres¹⁵.

A aprovação legal dessas instituições estava sob o encargo das autoridades civis e eclesiásticas. De acordo com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, os estatutos ou compromissos das irmandades e confrarias deveriam ser enviados ao bispo local para sua apreciação¹⁶. A partir da provisão de 08 de março de 1765, todos os compromissos obrigatoriamente tinham de ser enviados à Mesa de Consciência e Ordens subordinando-as a jurisdição Real¹⁷. Com a vinda da família real e sua corte para o Rio de Janeiro, em 1808, a Mesa de Consciência e Ordens foi transferida para cá. Foi mantida até 1828, quando os assuntos eclesiásticos e das irmandades passaram a integrar o Ministério da Justiça. E em 1861, passaram para a alçada do Ministério dos Negócios do Império.

A irmandade representava um espaço de relativa autonomia negra, de resistência à escravidão para muitos africanos e seus descendentes nascidos Brasil e ao mesmo tempo espaço de devoção religiosa, em torno das festas, assembleias, eleições, funerais, missas e assistência mútua. Permitiu aos africanos construírem identidades sociais significativas, diante do sofrimento no interior da sociedade escravista. Era uma espécie de família ritual, para os africanos que foram arrancados de seu continente pátrio e perderam suas raízes, junto da qual podiam viver e morrer de forma solidaria. Embora para os brancos a irmandade pudesse ser um importante mecanismo de domesticação do espírito africano, a partir da africanização da religião de seus senhores,¹⁸ ela tornou-se um importante instrumento de reconstituição das identidades e

¹⁴ DELFINO, Lenora Lacerda. *O Rosário da Almas Ancestrais: fronteiras, identidades e representações: do “viver e morrer” na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar. São João Del-Rei (1787-1841).* – Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora, 2017, p. 17.

¹⁵ REIS, João José. *Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão.* Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, n°. 3, 1996, p. 4.

¹⁶ Cf. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707).* São Paulo Typografia Dois de Dezembro 1853. Livro 4. Tomo LX, Par. 867, p. 304.

¹⁷ Provisão de 08 de março de 1765 expedida pela Mesa de Consciência e Ordens. Apud. BOSCHI, Caio Cesar. *Os Leigos e o poder...* p. 57.

¹⁸ REIS, op. cit., p. 4. Os africanos introduziram elementos das religiões de matriz africana no catolicismo. De acordo com Marina Mello e Souza: Considerando que no caso do antigo reino do Congo e de Angola missionários católicos viviam entre povos da região desde o século XVI, onde se desenvolveram formas

solidariedade coletivas¹⁹. Analisando as irmandades mineiras, Julita Scarano observou que tanto a Monarquia quanto o Bispo procuram estimulá-las, pelo menos em seus primórdios, fossem elas de brancos, pretos ou pardos. Mas com a passar dos tempos “passaram a ser vistas com desconfiança, como organizações um tanto perigosas”²⁰. Anderson Oliveira observou que tanto o poder civil, quanto o poder eclesiástico “procuravam controlar suas atividades bem de perto, pois temiam a excessiva liberdade que algumas alcançavam. Fiscalizando suas atividades, a administração de seus bens, as cobranças de anuidades, a construção de seus templos e o cumprimento de seus compromissos”²¹.

3.2 – Irmandades de pretos africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro e suas devoções

A primeira irmandade de pretos africanos na cidade do Rio de Janeiro que se tem notícia foi Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, fundada por pretos africanos de diferentes nações²². Não se sabe ao certo o ano de sua criação, mas desde antes 1639 ela já existia. Em 1653 foi fundada a irmandade de São Benedito que, em 1669, se juntou a irmandade de Nossa Senhora do Rosário, dando origem à irmandade de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito dos Homens Pretos. A irmandade de São Domingos não se tem certeza se foi fundada por angolas ou crioulos. A Irmandade do Glorioso Santo Antônio da Mouraria dos Homens pretos foi fundada no Rio de Janeiro em 1716, por escravos do Convento de Nossa Senhora do Carmo. Em 1812, se reuniram para redigir um novo Compromisso. Afirmavam que o antigo Compromisso, de 1719, além de já ter “caducado pelo tempo”, nunca havia sido aprovado pelo rei de Portugal, vindo daí a necessidade de uma reforma²³. A irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa, fundada em 1740 por escravos náufragos vindos da Ilha de Lampadosa, no

africanas de catolicismo e houve a incorporação de objetos do culto cristão às religiões tradicionais, percebemos que as mestiçagens culturais nas quais o catolicismo é o elemento dominante podiam estar em curso antes da escravização e da travessia do Atlântico. SOUSA, Marina de Mello e. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma Reflexão Sobre Miscigenação Cultural. *Afro-Ásia*, 28 (2002), p. 145; Cf. THORNTON, John. A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. Especialmente capítulo 9.

¹⁹ Reis, op. cit., p. 4.

²⁰ SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: Brasiliense, 1975, p. 36.

²¹ OLIVEIRA, Anderson Machado de. *Devoção negra: Santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008, p. 257.

²² Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro, capítulo 12.

²³ Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Antônio da Mouraria dos homens pretos. ANRJ. Códice 825 p. 1.

Mar Mediterrâneo, e ocupava um altar na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. A irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia foi criada em 1740 por africanos oriundos da Costa da Mina, Cabo Verde, Ilha de São Tomé e Moçambique. A irmandade de Nossa Senhora dos Remédios foi fundada em 1788 por negros da Costa da Mina na capela de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Vejamos algumas destas irmandades

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos tinha seu altar na igreja de São Sebastião no Morro do Castelo. Apesar de já existir deste antes de 1639, somente em 22 de março de 1669 teve seu estatuto aprovado, por provisão do prelado Manoel de Souza e Almada. O culto a Nossa Senhora do Rosário foi difundido pelos dominicanos em Portugal e na África. Já em terra brasílica foram os jesuítas e depois os franciscanos os incentivadores da criação desse culto²⁴, tornando-se a mais tradicional das invocações entre as “irmandades de pretos”, nas quais a Senhora branca estava (quase sempre) ladeada por São Benedito, um descendente de escravos africanos que viveu na Sicília no século XVI, onde realizou milagres que lhe garantiram a popularidade.

É possível que o culto a Nossa Senhora do Rosário já fosse popular entre muitos africanos escravizados que chegavam ao Rio de Janeiro em nosso período de estudo, especialmente aqueles que vinham das regiões de Congo e Angola. Conforme observou Lucilene Reginaldo, “a devoção ao Rosário em Luanda estava reservada aos africanos inseridos na experiência da escravidão, ou seja, na condição de cativos ou de libertos”²⁵. A devoção do Rosário em Angola nasceu vinculada às marcas da “conversão-cativeiro”. Uma irmandade do Rosário ereta dentro de uma instituição jesuíta insinuava que a catequese buscava vincular esta devoção aos escravos. Assim, a participação dos jesuítas parece ter sido fundamental para a propagação da devoção do Rosário entre os escravizados nos dois lados do Atlântico²⁶. Conforme observou Eduardo Hoornaert, “o Rosário chegou ao Brasil, onde se constituiu um elo fácil de ligação e popularizado contato entre a instituição oficial da Igreja e o mundo dos

²⁴ BEZERRA, Analucia Sulina. As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Brasil: Identidade e Diferença Cultural. Projeto História, São Paulo, n. 51, pp. 119-138, set./dez. 2014, p. 122.

²⁵ REGINALDO, Lucilene. Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005, p. 36.

²⁶ REGINALDO, op. cit., p. 36.

escravizados africanos”²⁷. É possível sugerir que as irmandades negras e a devoção à virgem do Rosário teriam para os pretos africanos um componente de continuidade da religiosidade africana, ao menos no que diz respeito àqueles que vivenciaram tais experiências em Luanda. O que revela a capacidade dos pretos africanos e seus descendentes de reelaborar sua cultura de forma a manter vivos os seus laços ancestrais e identitários.

Para muitos pretos africanos – escravizados, livres e/ou forros –, a filiação a uma irmandade poderia ser o único recurso para um funeral diferente daquele destinado aos Pretos Novos nos cemitérios voltados para os desprivilegiados. Todos os acontecimentos, do nascimento à morte, eram comemorados pelas confrarias²⁸. É possível supor que muitos africanos e seus descendentes tenham se convertido à religião cristã, mas continuaram acreditando nas tradições africanas e cultuando seus ancestrais. Neste sentido, podemos pensar que as irmandades negras serviram de suporte para que as tradições africanas fossem preservadas ou reorganizadas no contexto da escravidão na diáspora nas Américas. No interior das irmandades dedicadas a diversos santos católicos negros, africanos de diferentes nações, além de crioulos e pardos, desenvolveram práticas de enfrentamento cultural em diversas regiões da América Lusa relativas à identidade, diversidade étnica e a alianças interétnicas. Na vida dos irmãos negros foram constantes os enfrentamentos e negociações com os brancos²⁹. Podemos citar como exemplo os conflitos entre o cabido e a irmandade do rosário e São Benedito que durou de 1737 até 1808, quando Sé foi transferida para a Igreja do Carmo por determinação de D. João, assunto que abordaremos mais à frente neste capítulo.

A sociedade colonial escravista estava estruturada em modelo corporativista que refletia as diferenças sociais, culturais, raciais e nacionais³⁰ e as irmandades como

²⁷ HOORNAERT, E. O cristianismo moreno do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1991. Apud. BEZERRA, Analucia Sulina. As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Brasil, 2014, p. 122.

²⁸ SCARANO, op. cit., p. 36-7.

²⁹ REIS, op. cit., p. 3.

³⁰ Idem., p. 5. O corporativismo, é um termo de origem latina, *corpus*, ou "corpo humano". Sabe-se que as ideias corporativistas foram disseminadas na sociedade de Grécia e Roma antigas. Foram implementadas em várias sociedades com uma ampla variedade de sistemas políticos. Na Idade Média, a Igreja Católica patrocinou a criação de várias instituições, incluindo irmandades, mosteiros, ordens religiosas e associações militares, especialmente durante as Cruzadas. Corporativismo, na concepção de Philippe Schmitter, define-se como um sistema de representação de interesses cujas instituições se organizam num número limitado de categorias funcionalmente distintas e hierarquizadas, compulsórias e não concorrenciais, às quais o Estado concede o monopólio da representação em contrapartida de colaboração no exercício do controle social e político; Still the century of corporatism? *The Review of Politics*, v, 36, p. 85-131, 1974. Apud. GARRIDO, Álvaro. O corporativismo na História e nas Ciências Sociais, uma reflexão crítica partindo do caso português. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 42, n. 2, maio-

instituições oriundas dessa sociedade refletiam tal forma de organização. Algumas vão se organizar em torno de corporações profissionais, como o caso das irmandades de São José e São Jorge, que abrigava os carpinteiros, marceneiros, funileiros, tanoeiros, ferreiros, serralheiros, barbeiros³¹. Mas um dos principais critérios de identidade dessas organizações era a cor da pele combinadas com a origem/procedência. Assim, havia irmandades de brancos, pretos e pardos. Podiam se dividir ainda conforme as etnias de origem ou grupos de procedência ou, como se dizia na época, “nações”³². No caso do Rio de Janeiro, havia a dos angolas, dos benguelas, dos minas. Mariza Soares observou que no Rio de Janeiro a irmandade de “São José abrigava as famílias mais ilustres da cidade, que os pretos eram devotos de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário e os pardos, de Nossa Senhora da Conceição. Era impossível pensar a hierarquia social no Rio de Janeiro dos séculos XVII e XVIII sem levar em conta a hierarquia dos homens e santos”³³.

Na cidade do Rio de Janeiro, assim como em todo o império colonial português, as irmandades de pretos africanos e seus descendentes, forros e escravos, faziam procissões, realizavam funerais pomposos, escolhiam reis e rainhas organizavam suas cortes através dos reinados da folia,³⁴ em homenagem à memória de seus ancestrais conforme veremos neste capítulo. O capítulo doze, parágrafo 33 do compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito revela que esta confraria foi fundada por pretos africanos de diferentes procedências. O que fica evidente na hora de escolherem os membros que atuariam nos diferentes cargos: “E como esta Irmandade foram seus fundadores homens pretos de todas as nações, não é justo deixem de ocupar todos os cargos e empregos dela, sem que para isso se admita preferência de melhora desta, ou daquela nação, tanto de Guiné, como da Costa da Mina”³⁵.

De acordo com o capítulo 2, parágrafo dois, embora esta irmandade tenha sido fundada por homens pretos, nela havia muitos brancos, e por isso haviam

ago. 2016, p. 387-408. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1346/134646844004.pdf> acesso em: 14/04/2020. Cf. FILHO, Wilson Ramos e ALLAN, Nasser Ahmad. A DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA E O CORPORATIVISMO: A

Encíclica Rerum Novarum e a Regulação do Trabalho no Brasil. JusLaboris. Biblioteca Digital da Justiça do trabalho. Disponível em: <https://juslaboris.tst.jus.br/handle/20.500.12178/106889> aceso em: 15/04/2020.

³¹ Cf. CATÃO, op. cit., p. 5- Este texto é uma versão abreviada de um artigo que deverá ser publicado em coletânea da Pós- graduação da UFRRJ (2008). Ele foi realizado com o apoio da BN, Fundação Biblioteca Nacional.

³² REIS, op. cit., p. 5.

³³ SOARES, op. cit., p. 136.

³⁴ Idem., p. 27.

³⁵ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro, capítulo 12, parágrafo 33.

experimentado muitas desordens “no governo de sua administração”³⁶ no passado, quando os juízes eram homens pretos. Em 1758, o Juiz de Fora e Capelas, Antonio de Matos Silva, ordenou que daquele momento em diante só poderia ocupar o cargo de Juiz de Nossa Senhora do Rosário como principal cabeça desta irmandade, um irmão branco, da mesma sorte o cargo de tesoureiro também seria ocupado por um irmão branco³⁷. Para os cargos de procurador, escrivão e Juiz de São Benedito, sempre se deveria eleger homens pretos. Na época em que essas duas devoções se juntaram formando uma só irmandade, o governo da mesma ficou a cargo do Juiz de Nossa Senhora do Rosário; enquanto o Juiz de São Benedito ficou com a obrigação de votar na Meza e concorrer para a festa do santo padroeiro que era celebrada no primeiro sábado de outubro³⁸. Quanto aos homens pardos que fossem membros da irmandade, não poderiam ocupar nenhum cargo, a não ser o de irmão da Mesa, caso demonstrassem um grande zelo à irmandade e devoção a Nossa Senhora. O compromisso estabelecia ainda, que se o Escrivão os elegeisse para os referidos cargos seria deposto do cargo e expulso da irmandade³⁹.

As normas e regras estabelecidas nesses dois capítulos do compromisso da irmandade dos irmãos do Rosário e São Benedito deixam transparecer as hierarquias sociais e a composição étnica no interior da irmandade, a região geográfica de origem/procedência no continente africano, os diferentes conflitos que existiam entre seus membros, além da interferência do poder régio em sua administração.

O capítulo 2, parágrafo três do compromisso estabelecia ainda que, embora o juiz seja a pessoa principal da mesa, ele “não tem poder para aprovar coisa alguma de forma despótica, a ele compete propor as matérias que devem ser votadas pelos oficiais e demais irmãos da mesa”. Em caso de empate, compete a ele o voto decisivo. Mas em caso de suspeita ter ocorrido o favorecimento de uma das partes, por má intenção ou por ignorância, o Juiz ordenaria que se procedesse à votação, novamente advertindo os irmãos que por algum motivo deixaram de votar. Deveriam votar “sem ódio ou afeição aquilo que fosse exposto”. É possível que essa tenha sido a forma que os irmãos encontraram para controlar o poder dos brancos no interior de sua irmandade e ao mesmo tempo colocar de volta o poder nas mãos dos irmãos pretos africanos, que com

³⁶ Idem.

³⁷ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro, capítulo 12, parágrafo 2.

³⁸ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito... capítulo 13, parágrafo 35.

³⁹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito... op. Cit. capítulo 12, parágrafo, 33.

toda a certeza eram maioria na irmandade. Os pardos por sua vez, só podiam fazer parte da mesa se demonstrassem algum zelo à irmandade e devoção a Nossa Senhora, portanto não participavam da administração da irmandade.

Não fica claro porque os pardos não podiam participar da administração da irmandade. Podemos supor que talvez fosse porque os pardos na sociedade colonial buscassem um distanciamento da origem africana para fugirem do estigma do cativo. Podemos supor ainda pela associação do termo pardo ao termo mulato, associado ao estigma da “mulatice”, que classificava esses sujeitos geralmente como “perturbadores da ordem”, “arrogantes”, “soberbos” dentre tantas outras expressões agressivas. É bem provável que estes sujeitos no Rio de Janeiro almejassem uma “identidade parda” revestida de uma positividade, o que seria na verdade uma identidade reivindicada⁴⁰. Gente que queria se diferenciar do universo da escravidão, cobrar privilégio e tratamento específicos e, mesmo, constituir-se em corpo social separado⁴¹. Podia se revestir, portanto, de uma positividade, ao contrário do termo “mulato”, geralmente usado para desqualificar ou inferiorizar.

Na verdade, os pardos procuraram constituir suas próprias irmandades e devoções. Em meados do século XVIII já existiam diversas associações de pardos no Rio de Janeiro colonial. Algumas foram instituídas século XVII, como a de São Brás, Nossa Senhora do Amparo, Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora da Conceição, originalmente localizadas em altares laterais de igrejas pertencentes a outras irmandades ou ordens religiosas, como era o caso dos beneditinos e carmelitas, que hospedavam irmandades de pardos em seus conventos. Apesar de terem sido construídas em área mais valorizada da cidade, considerada privilegiada, essas irmandades, por não possuírem templos próprios ocupavam altares laterais nas igrejas que as hospedavam, o que as colocava em posição de subordinação àqueles que de fato exerciam o controle desses templos⁴². No século XVIII, Algumas irmandades de pardos se deslocam para novas igrejas próprias, como foi o caso da criação do Hospício dos Pardos e Igreja da Irmandade de São Gonçalo Garcia, devoção que já se difundia em diversas cidades coloniais com um culto especialmente direcionado aos devotos pardos. Ao construírem suas próprias igrejas, essas irmandades de pardos estavam também ocupando as áreas mais periféricas da cidade, ultrapassando a Rua da Vala em direção

⁴⁰ LARA, op. cit., p. 142

⁴¹ VIANA, Larissa. O Idioma da Mestiçagem: as irmandades de pardos na América Portuguesa. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007. Especialmente capítulo 4

⁴² VIANA, op. cit., p. 151.

ao campo de São Domingos e Campo de Santana, local para onde as irmandades de pretos já havia iniciado o processo de migração⁴³.

Larissa Viana, ao estudar as irmandades de pardos no Rio de Janeiro colonial, e imperial percebeu que “as histórias em torno do culto a certas imagens da Virgem Maria e de São Gonçalo Garcia, especialmente identificados aos devotos pardos, expressavam questões relevantes para setores da população colonial atingidos pelos estigmas do sangue e da cor que então marcavam as hierarquias sociais e religiosas”⁴⁴. Analisando a crônica de frei Agostinho se Santa Maria, e os sermões do Padre Vieira em especial, a autora observa que a convivência entre pretos e partos como filhos da Virgem do Rosário no contexto baiano do século XVII era pouco desejável, o que poderia ter acontecido também na irmandade do Rosário do Rio de Janeiro. Tal situação levou os pardos a buscar uma devoção alternativa. O que ocorreu em diferentes regiões da colônia. De acordo com a narrativa de “Antônio Vieira a separação das irmandades e a criação de uma devoção especial para os pardos reforçava a noção das diferenças, elemento que estruturava, alias, a composição social ideal de uma sociedade de Antigo Regime”⁴⁵. Na crônica de Frei Agostinho “o suposto motivo dos pardos construírem suas irmandades era para se diferenciarem dos pretos que serviam fervorosos a Senhora do Rosário”⁴⁶. Tal afirmativa faria sentido na medida em que “os pardos teriam dado a sua patrona um titulo diferente que rivalizava com a Senhora do Rosário ao buscar na denominação análoga de Nossa Senhora do Terço⁴⁷ uma ‘singular protetora dos pardos’”⁴⁸.

A autora vai buscar a origem das irmandades de pardos e suas devoções a partir do século XVII em diferentes regiões da colônia, em especial Salvador, Olinda, Recife e Rio de Janeiro. Com base nas narrativas da época, nos sermões do padre Antônio Vieira e crônica de Frei Agostinho de Santa Maria, ela nos revela o surgimento

⁴³ Idem., p. 151.

⁴⁴ VIANA, op. cit., p. 104.

⁴⁵ VIEIRA, Padre Antônio. Sermão vigésimo do Rosário. Penguin Companhia. Clássicos. Padre Antônio Vieira Essencial. Organização e introdução Alfredo Bosi. Disponível em : <http://cabana-on.com/Ler/wp-content/uploads/2017/08/Essencial-Padre-Antonio-Vieira-Padre-Antonio-Vieira.pdf>. Acesso em 15 de janeiro 2022. VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem... 2007, p. 111.

⁴⁶ VIANA, op. cit., 7, p. 112.

⁴⁷ Terço representa a terça parte do Rosário. O Rosário é tradicionalmente dividido em três partes iguais, com cinquenta contas cada e que, por corresponderem à terça parte, foram chamadas de Terço. Cada Terço compreende um conjunto especial de três Mistérios: os Mistérios Gozosos, os Mistérios Dolorosos e os Mistérios Gloriosos.

⁴⁸ Idem., p. 112.

das primeiras devoções de pardos: Virgem de Guadalupe⁴⁹ (Bahia, Olinda), Nossa Senhora do Terço, (Bahia, Recife e Rio de Janeiro). Os pardos vão se apropriar de títulos diferenciados para suas irmandades, abraçando inicialmente a Virgem de Guadalupe, a qual vão agregando posteriormente novas devoções⁵⁰.

O processo de criação e disseminação das irmandades de pardos e suas devoções, do ponto de vista político, se insere nos debates sobre mestiçagem que ao longo do século XVII passaram a ter maior intensidade no conjunto da América escravista. Momento em que as legislações gerais dirigidas aos domínios americanos demonstraram maior preocupação com o status social dos mulatos, buscando formas de enquadrar as experiências e os horizontes sociais desejáveis aos filhos das uniões entre europeus e africanos, ou de seus descendentes⁵¹.

Assim, de acordo com Viana as devoções pardas no século XVII “podem ser lidas como a criação de uma forma particular de identidade religiosa e colonial, que reunia elementos ligados à mestiçagem e também a origem colonial dos devotos pardos, ou seja, possuíam ascendência africana, mas nasceram na América Portuguesa”⁵².

Viana observa que essas devoções simbolizavam o desejo de diferenciação que os pardos tinham diante dos pretos, ou africanos, que de acordo com os sermões do

⁴⁹ O primeiro culto a Virgem de Guadalupe que se tem notícia data do século XIV, quando a imagem virgem milagrosa teria sido encontrada por vaqueiro na região de Villercuas, na Espanha, foi imediatamente convertida em culto sob o reinado de Afonso XI. A segunda aparição da Virgem ocorreu no México, em 1531, quando a virgem teria sido avistada pelo índio Juan Diego, a quem solicitou a construção de um templo em sua homenagem. Embora inspirada no modelo espanhol à imagem de Nossa Senhora de Guadalupe criada no México tinha traços indígenas, ou seja, ressignificada no contexto da conquista ganhou reconhecimento mais efetivo das autoridades coloniais e disseminou-se por toda América espanhola, sobretudo no século XVII. A imagem da Virgem de Guadalupe que chegou ao Brasil nesse período teria vindo da Península Ibérica. Em 25 de maio de 1754, o Papa Bento XIV declarou Nossa Senhora de Guadalupe patrona da chamada Nova Espanha, que correspondia à América Central e América do Norte. Aprovou também os textos litúrgicos para a missa e breviário em sua homenagem. Em 1891, o Papa Leão XII concedeu novos textos litúrgicos. Em 8 de fevereiro de 1895, ele autorizou a coroação canônica da imagem. Aos 12 de outubro de 1897, a imagem foi solenemente coroada. Em 1910, São Pio X proclamou Nossa Senhora de Guadalupe como Padroeira da América Latina. Em 1945, o Papa Pio XII deu-lhe o título de “Imperatriz da América”. Cf. VIANA, op. cit., p. 111; NIERO, Lidiane. A construção sócio-histórica de devoção a Nossa senhora de Guadalupe. *Sacrilegens*, Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF. Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 97-112, jan-jun/2012. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2012/04/9-1-8.pdf>. Acesso em 22 de janeiro de 2022; BISINOTO, Eugênio Antônio. Nossa Senhora de Guadalupe. *Pias Discípulas do Divino Mestre*. Comunidades das Irmãs Discípulas do Divino Mestre. Comunidade Madre Escolástica. Disponível: <https://piasdiscipulas.org.br/nossa-senhora-de-guadalupe/>. Acesso em 25 de janeiro de 2022.

⁵⁰ VIANA, op. cit., p. 113.

⁵¹ Idem., p. 119; veja também. ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745. In JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). *Festa: Cultura e Sociabilidades na América Portuguesa*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo: EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 200, v. , p. 423; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Santos pardos e pretos na América Portuguesa: catolicismo, escravidão, mestiçagem e hierarquias se cor. *Ediciones Universidad de Salamanca / Stud. his., H.^a mod.*, 38, n. 1 (2016), p. 74.

⁵² VIANA, op. cit., p. 119.

padre Vieira seriam os filhos prediletos da Senhora do Rosário. Portanto a busca dos pardos por devoções que os diferenciasssem dos filhos da Senhora do Rosário refletia as tensões específicas de uma sociedade escravista, hierarquizada e miscigenada⁵³. O fato de os pardos não se alinharem na irmandade do Rosário dos pretos tampouco na dos brancos, conforme observou Larissa Viana fez com que no início do século XVII eles buscassem se apropriar de novos títulos devocionais como Nossa senhora de Guadalupe, do Amparo e do Terço que lhes garantissem a diferenciação social. Viana observa ainda que de acordo com os sermões do padre Vieira e a crônica de frei Agostinho de Santa Maria tal iniciativa dava aos pardos uma relativa liberdade para instituir suas irmandades⁵⁴.

Em meados do século XVIII surgem mudanças no cenário colonial. A Igreja se mostra mais atenta às demandas dos fieis pardos e setores da Igreja articulavam de forma sistemática a promoção de uma devoção que fosse especialmente direcionada aos pardos. Assim, promovem o culto a São Gonçalo Garcia, considerado o primeiro santo pardo das Américas⁵⁵. No início do século XVIII o culto mais difundido entre as irmandades de pardos era o de Nossa Senhora da Conceição que se tornou patrona das irmandades dos pardos em várias regiões da colônia. No Rio de Janeiro a irmandade Nossa Senhora da Conceição dos Pardos foi fundada em 1700, na Igreja da Sé. Embora o culto a Nossa Senhora da Conceição tenha nesse período se disseminado entre as irmandades de pardos, não era exclusivo dessas irmandades. As irmandades da elite ligadas ao ideal de “pureza de sangue” matinha o culto a Nossa Senhora da Conceição, como por exemplo, a irmandade da Conceição da Praia, na Bahia⁵⁶. Em Pernambuco a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição existia desde o século XVI, onde congregava a elite açucareira. Juntamente com a Irmandade de Misericórdia fundaram o Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição, para clausura feminina, que serviu a elite até a invasão holandesa⁵⁷.

⁵³ Idem., p. 119.

⁵⁴ VIANA, op. cit., p. 120.

⁵⁵ Idem., p. 120.

⁵⁶ Ibidem., p. 121.

⁵⁷ BEZERRA, Janaina dos Santos; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. “Pompa e circunstância” a um santo pardo: São Gonçalo Garcia e a luta dos pardos por inserção social no XVIII. História Unisinos: Janeiro/Abril 2012, 119. Disponível em:

<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2012.161.10/827>. Acesso em 8 de janeiro de 2022.

Ainda de acordo com Viana é possível sugerir que a busca dos pardos por novas devoções, em especial a devoção a Nossa Senhora da Conceição, estava relacionada à legislação portuguesa que tratava da “impureza de sangue” ligada ao “sangue mulato”, que promovia um estigma de ordem religiosa e “proto-racial”, que estabelecia restrições às pretensões a cargos e honrarias aos descendentes de africanos. A mestiçagem era vista como condição indesejável, um estigma que era passado de geração em geração através do sangue. O estigma do sangue mulato espalhou pelo tecido social entre os séculos XVII e XVIII, a partir do momento em que os mulatos passaram a ser frequentemente identificados como “desordeiros”, “perturbadores da ordem” “soberbos” e “arrogantes”, inadequados a ocuparem determinadas posições sociais⁵⁸. Neste contexto o fato de os pardos buscarem a especial proteção de Nossa Senhora da Conceição, a “rainha da pureza” de acordo com a narrativa de frei Agostinho de Santa Maria tinha como possibilidade simbólica eliminar ou distanciar-se do estigma da “impureza de sangue”, atribuído pela legislação e pelas práticas ligadas ao discurso jurídico. A pureza de Maria imaculada, concebida sem pecado podia livrar seus devotos pardos do estigma da “impureza” que simbolicamente os ligava ao “sangue mulato”, considerado “impuro” e indesejável em alguns setores da sociedade colonial⁵⁹.

Foram os franciscanos os principais promotores da crença na Imaculada Conceição entre os fiéis leigos desde o período medieval, em suas pregações eles afirmavam com veemência o poder ilimitado da Rainha do Céu junto ao seu Divino filho como intercessora em prol dos pecadores⁶⁰. Foram também os franciscanos os responsáveis pela introdução do culto de devoção ao beato Gonçalo Garcia, considerado o primeiro santo pardo das Américas em meados do século XVIII, colocando em questão o discurso da “pureza” ou da “impureza” dos mestiços no contexto colonial⁶¹.

A primeira imagem do beato Gonçalo Garcia que chegou a América portuguesa, entrou no Recife em 1745 por ocasião de um “grandioso festejo” religioso e profano organizado pelos homens pardos. A questão da origem e cor do beato foram motivos de inquietações, polêmicas e muitas discussões, o que tornou o evento uma

⁵⁸ VIANA, op. cit., 7, p. 123.

⁵⁹ Idem., p. 123.

⁶⁰ Ibidem., p. 123.

⁶¹ Ibidem., p. 124.

grande manifestação de aclamação à cor parda⁶². A imagem do beato chegou em Recife por intermédio de um homem pardo chamado Antônio Ferreira, que ao vê-lo logo foi informado que se tratava de um santo pardo, “um santo de sua cor”. Antônio conservou a imagem em seu poder por alguns anos tentando convencer as pessoas do Recife de que se tratava de um santo pardo, lançando a ideia de seu culto. Seu projeto não teve sucesso, pois as pessoas “religiosas e dotas” não acreditavam que um santo natural da Índia pudesse ser pardo⁶³.

Após a morte de Antônio Ferreira a imagem foi guardada no oratório dos religiosos franciscanos de Santo Antônio daquela cidade, até que no ano de 1745, o culto foi oficializado na Igreja de Nossa Senhora do Livramento dos Homens Pardos de Recife. Foi realizado um grande festejo ao qual diversas irmandades foram convidadas a consagração daquele novo culto, ou seja, a entronização do santo pardo Gonçalo Garcia. No entanto as dúvidas sobre a sua origem e cor ainda pairavam no ar. Tal questão só teve um desfecho final quando frei Antônio de Santa Maria Jaboatão⁶⁴, religioso franciscano, natural do Recife ingressou na polêmica determinado a provar a origem e cor do beato e que se tratava de fato de um santo pardo, dando assim maior peso a causa dos pardos. Frei Jaboatão expos seus argumentos defendendo que beato Gonçalo Garcia era pardo em um sermão que durou três horas durante a festa de consagração da imagem do santo em 1745. Afirmou que “São Gonçalo Garcia nasceu Baçaim, costa do Malabar, ao Sul de Goa, nasceu em ano posterior ao de 1533”, filho de pai português e mãe hindu exercia a atividade de comerciante. “Mais tarde pediu o hábito e fez profissão de fé para frade leigo” e juntou-se aos franciscanos na evangelização das terras do Oriente. Ao fim

⁶² Gonçalo Garcia foi canonizado em 1862, mas já era venerado como santo desde o século XVIII. VIANA, Larissa. O idioma da mestiçagem... 2007, p. 124; BEZERRA, Janaina dos Santos; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. “Pompa e circunstância” a um santo pardo: São Gonçalo Garcia e a luta dos pardos por inserção social no XVIII. História Unisinos: Janeiro/Abril 2012, 118-129. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2012.161.10/827>. Acesso em 8 de janeiro de 2022.

⁶³ VIANA, op. cit., p. 125; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Santos pardos e pretos na América Portuguesa: catolicismo, escravidão, mestiçagem e hierarquias se cor. Ediciones Universidad de Salamanca / Stud. his., H.^a mod., 38, n. 1 (2016), p. 72.

⁶⁴ De acordo com Viana Frei Jaboatão descendia das principais famílias de Pernambuco e era filho legítimo do sargento-mor Domingos Coelho Meireles e de dona Francisca Varella. Em 1816, aos 21 anos de idade, apresentou-se ao provincial franciscano como candidato ao noviciado, somente foi admitido após ter apresentado atestado de “pureza de sangue” e ter sido aprovado em rigoroso exame de latim. Início seus estudos no Convento de Paraguaçu, no Recôncavo Baiano, onde foi ordenado a sacerdote em 1725. VIANA, op. cit., p. 125-6.

do século XVI foi designado para uma missão como intérprete no Japão, onde “veio a ser um dos 26 mártires do Japão, crucificado em Nagasaki no ano de 1597”⁶⁵.

A questão do reconhecimento do martírio de Gonçalo Garcia não era um problema para os “religiosos e doutos” que não aceitavam o seu culto junto aos pardos. A questão estava na desconfiança de que realmente ele fosse um santo pardo. No sentido de esclarecer todas as dúvidas em relação à cor do beato, frei Jaboatão buscou definir o que era pardo com base no *Vocabulário portuguez latino* de dom Raphael Bluteau afirmando que pardo era o individuo “nem branco nem preto”, mas que participava das duas cores. frei Jaboatão buscava afirmar que a mãe de Gonçalo Garcia, sendo natural de Baçaim, tinha a cor “preta e negra”, pois toda aquela região ao Sul de Goa, de acordo com os relatos dos viajantes, era chamada de reino de Malabar e “todos os malabares eram negros e os mais negros de toda a Índia”. “Assim, sendo Gonçalo Garcia filho de pai português e ‘mãe negra’ natural de Baçaim, estaria em principio comprovado que ele era pardo”⁶⁶.

Mas a questão era que havia quem dissesse que não bastava descender da cor branca e da cor preta para ser pardo, era necessário ter o “cabelo retorcido e descender de um negro natural da Etiópia”. Em resposta a tais questionamentos frei Jaboatão utilizou-se dos relatos de missionários e tratados antigos, argumentando que a

⁶⁵ LINS, Rachel Caldas; ANDRADE, Gilberto Osório de. Elogio do homem pardo. *Ciência & Trópico*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. 12(1): 79-105, jan. /jun, 1984, pp. 80-1, 85. Disponível em: file:///G:/ladic,+v12n1_5.pdf. Acesso em 15 de janeiro de 2022; VIANA, op. cit., p. 126; BEZERRA, Janaina dos Santos; ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. “Pompa e circunstância” a um santo pardo: São Gonçalo Garcia e a luta dos pardos por inserção social no XVIII. *História Unisinos*: Janeiro/Abril 2012, 119; São Gonçalo Garcia Mártir no Japão, religioso da Primeira Ordem (1557-1597). Canonizado por Pio IX em 8 de junho de 1862. Fonte: “Santos Franciscanos para cada dia”, Ed. Porziuncola. Disponível em: <https://franciscanos.org.br/carisma/calendario/sao-goncalo-garcia#gsc.tab=0>. Acesso em 12 de janeiro de 2022; SANGENIS, Luiz Fernando Conde. Aula magistral: frei Jaboatão e a exaltação da cor parda na festa do beato Gonçalo Garcia no Recife setecentista. *EDUR. Educação em Revista*. 2017, p. 1. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/PTVhX4hPNwJdRvDRXBLnXFr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 25 de janeiro de 2022.

⁶⁶ Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, “Discurso histórico, genealógico, político e economiástico, recitado em nova celebridade que dedicaram os pardos de Pernambuco ao santo de sua cor, o Besto Gonçalo Garcia, na sua Igreja do Livramento do Recife, em 12 de setembro de 1745”. p. 187. Apud. VIANA, op. cit., p. 127; LINS, Rachel Caldas; ANDRADE, Gilberto Osório de. Elogio do homem pardo. *Ciência & Trópico*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. 12(1): 79-105, jan. /jun, 1984, p. 86-7. Disponível em: file:///G:/ladic,+v12n1_5.pdf. Acesso em 15 de janeiro de 2022; ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745. In JANCÓS, István; KANTOR, Iris (org.). *Festa: Cultura e Sociabilidades na América Portuguesa*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo: EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 200, v. , p. 424-7; SANGENIS, Luiz Fernando Conde. Aula magistral: frei Jaboatão e a exaltação da cor parda na festa do beato Gonçalo Garcia no Recife setecentista. *EDUR. Educação em Revista*. 2017 p.6 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/PTVhX4hPNwJdRvDRXBLnXFr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 25 de janeiro de 2022.

Índia era a Etiópia dos antigos e que primeiro houve negros na Índia, e que de lá migraram para a África. Assim, frei Jaboatão reafirmava a todos que Gonçalo Garcia era “pardo legítimo” por ser filho de pai português e mãe “etíope natural de Baçaim”⁶⁷. Com isso, frei Jaboatão enaltece a cor parda ao argumentar que “[...] os mistos [...] são mais perfeitos de que as partes de que resultam, porque participam da perfeição destas partes. E aqui temos já por princípio natural, a cor parda mais perfeita que a cor preta e branca [...]”⁶⁸.

Ainda de acordo com frei Jaboatão, o fato de o “primeiro santo pardo” da Igreja ter morrido como mártir colocava os pardos em um “grau mais perfeito e virtuoso”, pois na hierarquia da Igreja os santos mártires tinham um grau superior. Além de pertencer à ordem franciscana como irmão leigo e evangelizador, o exemplo de virtude oferecido pelo martírio de Gonçalo Garcia o credenciara a tornar-se um modelo de santidade definido, não por acaso, por um reconhecido religioso franciscano. O exemplo de virtude oferecido por Gonçalo Garcia salvaguarda do cristianismo e da missão evangelizadora deveria ser imitado pelos fiéis pardos. Alguns modelos negros de santidade já estavam consolidados no Brasil colonial quando o culto e devoção a São Gonçalo Garcia surgiu. Os franciscanos tiveram um papel destacado desde o século XVII, na promoção do culto a São Benedito, um santo “preto” que era cultuado ao lado de Nossa Senhora do Rosário, mas foi no século XVIII que houve uma maior dedicação na promoção da difusão de modelos de santidade que eram preferenciais, mas não exclusivos dos africanos e seus descendentes. Os carmelitas não vão medir esforços na difusão do culto a Santo Elesbão e Santa Efigênia como modelo ideal de santidade que deveria ser imitados pelos africanos e seus descendentes. Assunto que discutiremos mais a frente.

Evidentemente, interessava tanto ao poder temporal quanto ao poder espiritual o controle das irmandades de pretos africanos e seus descendentes. No entanto, podemos relativizar que as medidas de controle sobre as confrarias de pretos

⁶⁷ LINS, Rachel Caldas; ANDRADE, Gilberto Osório de. Elogio do homem pardo. *Ciencia & Trópico*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. 12(1): 79-105, jan. /jun, 1984, pp. 88. Disponível em: file:///G:/ladic,+v12n1_5.pdf. Acesso em 15 de janeiro de 2022; SANGENIS, Luiz Fernando Conde. Aula magistral: frei Jaboatão e a exaltação da cor parda na festa do beato Gonçalo Garcia no Recife setecentista. *EDUR • Educação em Revista*. 2017, p. 6. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/PTVhX4hPNwJdRvDRXBlnXFr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 25 de janeiro de 2022

⁶⁸ LINS, Rachel Caldas; ANDRADE, Gilberto Osório de. Elogio do homem pardo. *Ciencia & Trópico*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. 12(1): 79-105, jan. /jun, 1984, p. 81; Disponível em: file:///G:/ladic,+v12n1_5.pdf. Acesso em 15 de janeiro de 2022; Frei Jaboatão. *Discurso histórico...* p. 99. Apud. VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem...* 2007, p. 127.

não foram tão eficazes assim, haja vista que muitas dessas organizações eram eretas primeiro e somente depois é que irmãos pretos se dirigiam ao poder eclesiástico e civil para autoriza-las. Veja por exemplo o caso da Irmandade do Glorioso Santo Antônio da Mouraria dos Homens Pretos, fundada no Rio de Janeiro em 1716, por escravos do Convento de Nossa Senhora do Carmo. Em 1812, se reuniram para redigir um novo Compromisso. Afirmavam que o antigo Compromisso, de 1719, além de já ter “caducado pelo tempo”, nunca havia sido aprovado pelo rei de Portugal, vindo daí a necessidade de uma reforma⁶⁹.

Indubitavelmente, as irmandades vão buscar meios para conquistarem autonomia junto aos poderes civil e eclesiástico, apesar de estarem em meio às disputas entre Estado e Igreja e em muitos momentos sob a determinação e/ou disposição da união de ambos os poderes, as irmandades constituíam-se em espaços privilegiados de sociabilidades e solidariedades que possibilitava a construção da autonomia entre os pretos africanos e seus descendentes, livres, libertos e escravizados.

Quando a primeira Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro foi elevada a condição de Diocese, em 16 de novembro de 1676, pela Bula do Papa Inocêncio XI, “*Romani pastoralis sollicitudo*”⁷⁰, passando a Sé a funcionar na igreja de São Sebastião do morro do Castelo, começam os desentendimentos entre o cabido e a Irmandade do Rosário. Entre os motivos determinantes da questão, diz Monsenhor Pizarro de Araújo, estava à obrigação de contribuir com determinada quantia para o cabido, por ter como capelão um dos capitulares, e ter de pagar pelas covas ocupadas pelos cadáveres de seus confrades. Medida em relação a qual não se conformavam os irmãos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que alegavam estarem isentos de tudo isso pelo alvará de 14 de janeiro de 1700. Tal situação motivou a irmandade a buscar meios para construir sua própria igreja⁷¹.

Com o crescimento da cidade em direção à várzea ao longo do século XVII, o núcleo urbano do morro do Castelo entra em decadência. Com a criação da freguesia da Candelária, em 1634, esta passa a fazer o atendimento religioso da população da várzea. Os homens bons e suas famílias passam a se reunir nas capelas de suas

⁶⁹ Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Antônio da Mouraria dos homens pretos. ANRJ. Códice 825 p. 1.

⁷⁰ CARVALHO, Arlindo José. Templos Católicos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009, p. 27.

⁷¹ PIZARRO e ARRAUJO, José de Souza. Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das províncias anexas à jurisdição do Vice-Rei do Estado do Brasil. Rio de Janeiro, 1822. Typografia de Silva Porto, tomo VI – capítulo 1 – p.61.

irmandades, afastando-se do morro do Castelo, deixando de comparecer às missas e procissões noturnas na igreja de São Sebastião, sendo que nela permanecem as confrarias de pretos africanos e seus descendentes. No final deste século XVII, o cabido está decidido a expulsar da Igreja de São Sebastião a irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Bendito e a irmandade de São Domingos, como se fossem elas as responsáveis pelo abandono da Sé⁷².

Dia após dia, a situação entre os irmãos pretos e o cabido tornava-se cada vez mais conflituosa, resolvem então, os pretos, retirar da Igreja de São Sebastião a Imagem de Nossa Senhora do Rosário até que pudessem construir um novo templo para venerá-la e festejá-la. Em 1700, os irmãos iniciaram a construção de sua igreja em um terreno situado próximo à rua da Vala, atual Uruguaiana, que media 7 braças de frente por 32 de fundos, doado por Francisca Pontes. Nesse mesmo ano obtiveram o Alvará de Licença do Rei e conseguiram também o privilegio da celebração dos ofícios divinos com sacerdotes à escolha da irmandade. Para conseguir dar cabo de tal propósito, a irmandade contou com auxílio do governador do Rio de Janeiro, Luiz Vaia Monteiro, o que contribuiu para finalizar a construção do templo em 1725⁷³. Em sinal de gratidão eterna, a congregação colocou o retrato de seu benfeitor no Consistório da Igreja.

Em 1737, a Igreja de São Sebastião do morro do Castelo, que abrigava a Sé, encontrava-se em ruínas e o cabido resolveu transferir a Sé para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, após ter tentado se instalar em outras irmandades – como a de Santa Cruz dos Militares e a de São José – por espaços mais curtos de tempo. A confraria do Rosário não desejava abrir mão de sua propriedade, pois era isso que ocorria com uma igreja comum que era transformada em Sé. Ao invés de significar uma honra, era antes um grande contratempo, pois ela poderia tornar-se freguesia, tornando-se também propriedade do padroado real, e os irmãos do rosário ficariam sem a sua igreja⁷⁴. Os irmãos de Nossa senhora do Rosário e São Benedito não aceitaram as

⁷² Cf. SOARES, Mariza de Carvalho. *Os Devotos da Cor...* p. 135.

⁷³ Antes da obra terminada e mesmo com autorização real, os pretos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito enfrentaram a oposição do governador Antonio Brito de Meneses para construírem a sua igreja, em 1719. No objetivo de resolver tal impasse, os irmãos enviaram uma representação ao rei. Em resposta, o rei ordena ao governador que não impedisse a irmandade de construir sua igreja, pois não havia motivo para tal, pois ele os havia concedido licença através da resolução de 14 de janeiro de 1700, e quando houvesse alguma razão para impedir a obra, primeiro ele deveria apresentar os motivos a ele. ANRJ, Códice 952, vol.20 (1717-1718) Cartas Regias, Provisões, Alvarás e avisos.

⁷⁴ PIZARRO e ARRAUJO, op. cit., p. 53; BARBOSA, Diego Santos. *A cor da devoção: entre espaços e identidades na irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos no Rio de Janeiro do século XVIII*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2020, pp. 57 a 75.

determinações do bispo e das capitulares de forma pacífica e tão logo houve a instalação da Sé começaram os conflitos. Os irmãos do Rosário não estavam dispostos a abrir mão do espaço conquistado e se utilizaram de todos os meios que estavam ao seu alcance para reverter à situação ao longo dos setenta e um anos em que a Sé ficou instalada em seu templo. Foram frequentes os conflitos entre o pároco e os irmãos do Rosário, pois estes recusavam-se a prestar obediência ao pároco e à Freguesia da Sé. Faziam suas celebrações sem o seu consentimento, todas as funções eram realizadas por seus capelães, tais como: celebrar missas ordinárias da irmandade, confessar os irmãos, rezar e cantar, realizar suas devoções dentro da igreja nos dias destinados a tais atos pela religião, assistir aos moribundos, acompanhar a sepultura os falecidos. Determinava, ainda, como seria o seu oratório, quem celebraria as missas de suas festividades, independente da obediência e respeito paroquial⁷⁵. Após chegada da Família real em 1808, a Sé foi transferida para a igreja do Carmo em 15 de julho do mesmo ano por determinação de D. João⁷⁶.

A tentativa de tomar as igrejas dos pretos africanos e seus descendentes vai além do objetivo de controlar suas instituições, tem a ver com a sua estrutura física, comodidade, beleza e imponência de seus templos que despertaram o interesse e cobiça das autoridades eclesiásticas⁷⁷. Segundo o próprio cabido da Sé do Rio de Janeiro, a igreja do Rosário era a mais apropriada para servir de Sé era a dos irmãos pretos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito⁷⁸. Frei Agostinho de Santa Maria descreveu a igreja construída pelos irmãos pretos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito como magnífica e suntuosa que viria a ser um dos maiores templos do Rio de Janeiro, como resultado da devoção dos irmãos pretos ajudados por Nossa Senhora do Rosário. Quando os eclesiásticos e os cônegos perceberam que os pretos haviam construído a sua igreja, com tanta grandeza e formosura foram tomados pelo desejo de tomar a igreja dos pretos⁷⁹.

⁷⁵ AHU. Rio de Janeiro, Caixa 36. Doc. 69. s/d.

⁷⁶ MAURICIO, Augusto... p. 134.

⁷⁷ REGINALDO, op. cit., p. 143.

⁷⁸ PIZARRO e ARRAUJO, op. cit., p. 52 e 53; QUINTÃO, Antonia Aparecida. Lá Vem o Meu Parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco, (Século XVIII) – São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001, p. 145.

⁷⁹ SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Santuário Mariano, e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente aparecidas, que se venerão em todo o Bispado do Rio de Janeiro, & Minas, \$ em todas as Ilhas do Oceano. Lisboa Occidental na Officina de Antonio Pedrozo Galram. Tomo X, Tit VIII. 1723, pp. 24 e 25.

Uma das principais obrigações das irmandades de pretos no sentido de realizar o culto aos santos de sua devoção era justamente se empenhar na construção de sua capela ou igreja. A edificação de um templo próprio representava também um caminho para que as confrarias de pretos alcançassem certo grau de autonomia, ao contrário daquelas que tinham se instalado nos altares laterais das igrejas de outros irmãos, mas principalmente nas igrejas de irmandades de brancos ou das ordens religiosas. Assim, os irmãos pretos reunidos em diferentes irmandades no Rio de Janeiro vão se esforçar ao máximo para amealhar um pecúlio, através das entradas, anuais, esmolas e doações para conquistar um espaço onde possam erigir um templo para cultuar o orago de sua devoção. Quando os recursos amealhados não eram suficientes, o que na maioria das vezes ocorria apelavam para a caridade dos senhores, do Estado e da Igreja para alcançarem seu intento.

Como vimos este foi o caso dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, assim como o dos irmãos de São Domingos, de Santo Elesbão e Santa Efigênia e dos irmãos de Nossa Senhora da Lampadosa, como de várias outras irmandades. Mas, muitas não vão conseguir construir um local próprio para cultuar o orago de sua devoção. Portanto, ao verem sua igreja ocupada pelo cabido, os irmãos pretos de Nossa senhora do Rosário e São Benedito vão lutar sem trégua para conquistarem de volta o seu templo, pois ele representava a luta por autonomia e construção de um espaço de sociabilidade e solidariedade dentro da sociedade escravista carioca no século XVIII e XIX.

A irmandade de São Domingos foi instituída por pretos do gentio da Guiné⁸⁰ que colocaram sua imagem para devoção em um dos altares da Igreja de São Sebastião no morro do Castelo. Assim como os irmãos do Rosário, eles tiveram muitos conflitos com os membros cabido. Para evitar tais conflitos, os irmãos retiram a imagem de São Domingos da igreja da Sé com o objetivo de fundar uma capela própria. Não dispondo de meios para tal, resolveram pedir à Câmara um terreno. Em 21 de novembro de 1706 receberam as terras solicitadas por carta de aforamento, localizada no antigo campo da cidade, o qual passaria a se chamar Campo de São Domingos. Esta doação só foi confirmada pela coroa em julho de 1791.

De acordo com Vieira Fazenda, o local recebido pelos irmãos pretos africanos de São Domingos para edificar a sua igreja ficava entre as ruas de São Pedro e

⁸⁰ FAZENDA, José Vieira. Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro. RIHGB, Tomo 86 – vol. 140, P. 348.

General Câmara, anteriormente rua do sabão. Sua localização era próxima ao Cemitério do Rocio da cidade ou dos mulatos, criado em 1613 devido às grandes epidemias na cidade, sobretudo, para enterrar escravos. De acordo com o mesmo autor, nesse ano de 1613, após um longo período de chuvas, houve um período de seca que durou 96 dias, no qual irrompeu uma violenta epidemia de varíola na cidade, nas proximidades deste cemitério, localizado no meio do antigo campo da cidade⁸¹.

Era uma igreja pequena (veja figura 1), com duas janelas no coro, um frontão reto, uma torre do lado direito, três altares: o de São domingos, o de Nossa Senhora da Conceição o de Nossa Senhora das Dores. Na Sacristia havia o da Senhora Santa Ana. De acordo com Maria Aparecida Quintão, o capítulo 1 do compromisso desta irmandade estabelecia que ela aceitava como confrade todos os pretos de Angola ou de qualquer ponto da Guiné⁸². Pouco sabemos sobre essa irmandade que teve sua igreja arrasada em 1943, por ocasião da construção da Av. Presidente Vargas. A imagem de São Domingos foi levada para a igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia pelos irmãos desta confraria, que se dirigiram ao templo em procissão para buscar a imagem e abrigá-la na rua da Alfandega, onde permaneceu juntamente com as outras imagens até serem transferidas para a nova igreja daquele Santo, na rua José Higino, na Tijuca⁸³.

⁸¹ FAZENDA, Vieira. *Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro...* p. 349.

⁸² QUINTÃO, op. cit., p. 156.

⁸³ MAURICIO, Augusto. *Igrejas Históricas*, p.192. O governo indenizou a ordem, sendo a construção da nova igreja iniciada em 1967. Além da indenização e o trabalho da irmandade, foi fundamental a colaboração da comunidade, que ajudou com campanhas para arrecadação de recursos. A igreja ficou pronta em 19 de maio de 1968, e o Templo foi elevado à categoria de Igreja Matriz com a criação da paróquia de São Domingos de Gusmão pelo decreto de sua Eminência, o Cardeal D. Jaime de Barros Câmara, de 19 de maio de 1968. Houve vários conflitos entre a irmandade e o primeiro pároco, padre Lucas Rebelo Malaquias, por causa da arrecadação da paróquia que ficava sob a administração da irmandade. Por breve período de tempo o padre conseguiu autorização para nomear os membros da irmandade, mas mesmo com tal medida os conflitos não cessaram. O pároco seguinte, padre Alfir Barreto de Araújo, ciente da situação exigiu, que para tomar posse, a irmandade teria que sair, levando seus respectivos bens. Assim os irmãos de são domingos ficaram mais uma vez sem a sua Igreja. CARVALHO, Arlindo José de. *Templos Católicos do Rio de Janeiro*. Op. Cit. p. 309.

Imagem 1 – Igreja de São Domingos



FONTE: Augusto Malta, Rio de Janeiro (entre 1903 e 1904) Biblioteca Nacional digital. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon404110/icon1329305.jpg - Acesso em 16/04/2019

O Juiz e demais irmãos de Mesa desta irmandade empreenderam uma longa batalha jurídica com o cônego Francisco Lopes Xavier, a fim de garantir a propriedade do terreno onde localizava o seu cemitério, ao fim da qual foram derrotados. Em 1753, depois de servir de cemitério da igreja de São Domingos por quarenta e sete anos, o terreno onde os confrades sepultavam os cadáveres de seus irmãos foi disputado com o cônego Francisco Xavier, que reclamava a propriedade do mesmo por confrontar com as suas terras. Os irmãos não concordaram com a reclamação do cônego e requereram vistoria do local ao “reverendo Bispo Geral”. Foram convocadas testemunhas para se apurar qual parte do local era benta para separar do local profano. Encontram vinte seis braças de comprimento ao longo da rua e quinze palmos de largura. A irmandade alegou

que tinha o direito de posse daquele terreno há quase um século, que compreendia as vinte seis braças de testada com vinte seis de fundo que tinha sido doada como esmola pelo Senado da Câmara, juntamente outro terreno que havia sido doado por esmola pelo benfeitor Francisco Gonçalves Casado, cujos papeis haviam sido consumidos pelo “lapso de tempo”. Os irmãos alegavam que por conta disso não tinham certeza se a pequena porção de terra era na frente ou nos fundos da igreja⁸⁴. Essa querela vai se prolongar por todo o século XVIII e terá fim apenas no século XIX. Tal situação sugere que a irmandade de São Domingos talvez estivesse ocupando terras além daquelas concedidas em esmola pelo Senado da Câmara. No entanto, em 1791, a irmandade consegue uma Resolução Régia, para garantir o seu direito de posse tal qual foi estabelecido na carta de aforamento de 1706 e vai a juízo para anular os aforamentos feitos pelo Senado da Câmara. Porém, não apresentando documentos suficientes para garantir sua posse antiquíssima, a irmandade perde a disputa. A sugestão dada foi que o terreno fosse devassado e ali se construísse uma praça pública e que se encontrasse um outro lugar para o cemitério fora da cidade⁸⁵.

Criada em 1740, a irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa ocupava um altar da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, antes de construir a sua igreja. Padroeira dos escravos, a invocação de Nossa Senhora da Lampadosa tem origem na imagem da Virgem que era venerada na Ilha de Lampadosa, no Mar Mediterrâneo, entre a Sicília e o Norte da África. Em seus primórdios, era constituída por um grupo de pretos escravos de procedência da Costa da Mina. Permaneceram na igreja dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário e São Bendito até 1748, quando receberam do casal Pedro Coelho da Silva e Tereza de Jesus Almeida um terreno que media seis braças de frente e vinte e cinco de fundos, conforme consta na escritura de 7 de fevereiro de 1748, onde edificaram a sua igreja, com licença concedida por frei D. Antônio do Desterro⁸⁶.

Ao iniciar a obra, os irmãos solicitaram ao Bispo⁸⁷ permissão para que o local fosse benzido, tornando-o digno de receber os alicerces de sua capela. A construção do templo ocorreu com grade morosidade. A capela-mor só foi benzida pelo bispo em 1772, quando passaram a ser realizados os cultos religiosos enquanto terminava o corpo da igreja.

⁸⁴ AHU, rio de Janeiro, Caixa 200, doc. Nº 81, Ant. a 1802/06/28.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ MAURICIO, op. cit., p. 91.

⁸⁷ Idem., p. 93

Através dos capítulos quinto e décimo sexto do compromisso desta irmandade é possível perceber que ela aceitava por irmão qualquer pessoa, desde que pudesse pagar o valor da entrada e os anuais, seja “cristão de bom procedimento e achando-se na tal pessoa as circunstancias necessárias só assim será admitido”⁸⁸. No entanto, nos capítulos quarto e décimo sétimo percebemos atuação dos irmãos pretos africanos no controle de sua irmandade. O capítulo quarto preserva o ofício de tesoureiro somente para irmãos pretos, por ser de muita consideração para irmandade, deve ser pessoa capaz de desempenhar tal ofício, pois dela dependerá a conservação dos bens da irmandade e toda a fábrica que ficara em seu poder⁸⁹.

Embora os capítulos quinto e décimo sexto estabelecessem que a irmandade aceitava por irmão qualquer pessoa, o capítulo décimo sétimo menciona que os ofícios estavam reservados aos irmãos pretos. Os irmãos brancos pardos estavam excluídos, com exceção do cargo de juiz por sua ocupação ser conveniente”⁹⁰. Observamos que assim os irmãos pretos africanos buscaram manter o controle de sua irmandade excluindo os brancos e os pardos de participarem de qualquer decisão na sua administração. Em relação ao ofício de juiz da irmandade, não fica claro se os pardos também poderiam exercê-lo ou se só poderia ser exercido por brancos, conforme ocorria na Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, de acordo com o estabelecido pelo do Juiz de Fora e das Capelas. Como o juiz não poderia tomar qualquer decisão sem consultar os demais irmãos, o controle da irmandade estava totalmente nas mãos dos irmãos pretos africanos.

Já a irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia tem origem em uma casa particular na Freguesia da Candelária, onde as imagens dos dois santos eram veneradas por um grupo de fiéis africanos originários da Costa da Mina, Ilha de São Tome, Cabo Verde e Moçambique⁹¹. No processo de constituição dessa irmandade houve extensa correspondência eclesiástica mantida entre os irmãos devotos da irmandade, o bispo do Rio de Janeiro e a Mesa de Consciência e Ordens, em Lisboa, que se destinava à aprovação régia do compromisso da irmandade de acordo com as normas e costumes da época⁹².

⁸⁸ Compromisso da irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa. Arquivo da Torre do Tombo, Chancelaria da Ordem de Cristo. Livro 291. Capítulos 5º e 16º.

⁸⁹ Compromisso da irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa... capítulo 4º

⁹⁰ Compromisso da irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa... capítulo 17º.

⁹¹ MAURICIO, op. cit., p. 185; SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII. Topoi, Rio de Janeiro, mar. 2002, pp. 59-83. p. 64.

⁹² Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Museu do Negro, p. 1.

Em 1740⁹³, um grupo de devotos desses dois oragos liderados, por Antônio Bastos Maia, Francisco das Neves, Antonio Pires Santos e Francisco Vieira, resolve levar as imagens para um templo “onde adoração seria mais conveniente e adequada”⁹⁴. Para isso, os transportaram para a Igreja de São Domingos. Após instaladas as imagens dos dois santos, os irmãos resolvem pedir ao bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio de Guadalupe, para instituírem sua irmandade sob a invocação dos ditos santos⁹⁵. O bispo consulta o vigário da Freguesia da Candelária sobre tal assunto, antes de conceder-lhes tal provisão. Em 23 de abril de 1740, D. Antônio de Guadalupe recebeu a seguinte resposta do vigário da Freguesia da Candelária⁹⁶.

Exmo. Revmo. Sr. – São tantas as irmandades de pretos que a multiplicidade delas tem feito menos fervorosa a sua devoção; já os pretos minas têm outra confraria do Menino Jesus sita na Capela de S. Domingos, na qual não há muito fervor e aumento, porem agora se apresenta um rol de mais de setenta irmãos e irmãs que se têm agregado a estes Santos; e me parece que por serem da sua cor serão mais eficazes e constantes no fervor e devoção que agora mostram ter. V. Excia. Mandará o que for servido⁹⁷.

Embora se mostrasse preocupado com a grande multiplicidade de irmandades na cidade – o que em sua opinião acabava contribuindo para um enfraquecimento da devoção e diminuição do fervor a devoção, argumenta que os pretos minas já tinham a confraria do Menino Jesus na igreja de São Domingos, na qual não havia muito fervor. No entanto, o vigário mostrava-se favorável à constituição da irmandade, reconhecendo que no caso da devoção aos santos negros poderiam ser mais eficazes e constantes em seu fervor. Tal aspecto demonstrava que a cor dos santos semelhante à dos irmãos – sendo estes escravos, libertos ou forros – os aproximavam e os tornavam mais fervorosos em sua devoção⁹⁸.

⁹³ FARIA, Sheila de Castro Sinhás Pretas, Damas Mercadoras. As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del REy, (1700-1850). Niterói: Universidade Federal Fluminense (Tese para Professor Titular), 2004.

⁹⁴ MAURICIO, op. cit., p. 185.

⁹⁵ Idem., p. 185.

⁹⁶ Idem., p.185.

⁹⁷ Carta do Vigário da Candelária ao bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio de Guadalupe, transcrita por MAURICIO, op.cit., p. 185; _____ Templos Históricos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Grafica Laemmert, Limitada. s/d, p. 215.

⁹⁸ SOARES, Mariza de Carvalho. Os devotos da cor... p. 169.

De acordo Caio César Boschi, Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santo Elesbão e Santa Efigênia eram invocações dos negros, não apenas pela afinidade epidérmica ou pela origem geográfica, mas também pela identidade com suas agruras. Os “santos dos brancos”, supunha-se, não saberiam compreender os dissabores e os sofrimentos dos negros⁹⁹.

Ao analisar a narrativa da vida de santo Elesbão e Santa Efigênia e o projeto de catequese da ordem do Carmo para os africanos e seus descendentes, Anderson Oliveira observa que “os carmelitas no setecentos estavam, em processo de busca por espaços políticos, disputando poder com as demais ordens religiosas”. Portanto, não poderiam “deixar de enfrentar a questão da escravidão e seus desdobramentos, principalmente na sociedade colonial brasileira. A catequese dos africanos e seus descendentes era uma tarefa importante”, a qual exigia a busca de uma solução por parte da Igreja. “Enfrentar a questão era uma tarefa de vital importância para o bom funcionamento do sistema de cristandade. Ao mesmo tempo reforçava as hierarquias sociais”. “A promoção de santos negros neste contexto fazia parte das estratégias da Igreja para a catequese dos ‘chamados homens de cor’. Carmelitas e franciscanos lançaram-se deliberadamente na promoção de santos que tivessem aceitação entre os africanos e seus descendentes”. Neste contexto, a cor dos santos assumia um caráter fundamental, pois explicitava de forma indubitável o caráter da mensagem que se queria transmitir aos africanos e seus descendentes. No discurso carmelita produzido por Frei José Pereira de Santana, Elesbão e Efigênia eram pretos, mas apesar desse “acidente”¹⁰⁰ não estavam inferiorizados na corte celeste porque se destacavam pelos seus

⁹⁹ BOSCHI, Caio César. Os leigos e o poder, São Paulo: Ática, 1986, p. 25-6.

¹⁰⁰ No dicionário de Antônio Moraes e Silva, acidente é definido como: não é essencial, de nenhuma substância. SILVA, Antônio de Moraes e. Dicionário da Língua Portuguesa. Lisboa: na Typografia de M. P. de Lacerda. 1823, tomo primeiro p. 24. De acordo com Anderson Oliveira, “Tal definição estava intimamente marcada por uma concepção fundamentada na metafísica aristotélica. O discurso sobre a cor desenvolvido pelos carmelitas estava presente tanto na Escolástica Medieval quanto na Escolástica Barroca que estavam fundamentadas numa determinada leitura da obra de Aristóteles. Na metafísica Aristóteles busca fundamentar a teoria do ser e faz três distinções básicas, a primeira delas é a distinção entre essência e acidente. A essência seria tudo aquilo “que é” [...]. o acidente corresponde as coisas mutáveis, ou variáveis [...]. Durante a Idade Média, São Tomas de Aquino se apropria desta fundamentação [...] para discutir a questão da cor. Segundo Tomas de Aquino, a essência da humanidade é única e divina, pois o homem foi criado a imagem e semelhança de Deus. O homem comporta além da essência, a matéria individual e os acidentes que o individualizam. A noção de humanidade não compreende, portanto, a carne, os ossos, a brancura ou a negritude. Esses atributos são dados como forma de individuação. Branco e negro são, deste modo, acidente que constituem uma diferença específica[...]. a visão accidental em relação à cor não estava desprovida, mesmo em Tomas de Aquino, de uma concepção hierárquica entre branco e negro. Tais cores não tinham estatuto equivalentes. O branco estava na esfera da verdade, traduzindo a santificação. O negro estava na esfera do falso, um contrário imperfeito para o branco. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção Negra: santos pretos e a catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008, p. 184-5

procedimentos e suas virtudes. Nesse sentido, a cor preta como acidente poderia ser superado pelas virtudes e pelos dogmas religiosos. O mesmo procedimento foi utilizado no discurso franciscano no processo de difusão da “santidade da cor”. Frei Apolinário da Conceição escrevendo sobre a vida de São Benedito afirma que apesar de ser preto, ele foi beatificado e canonizado primeiro que outros franciscanos também virtuosos¹⁰¹.

Era importante que os africanos e seus descendentes entendessem, sem qualquer sombra de dúvida, que os santos eram negros. A cor preta representava um castigo, mas que este poderia ser superado com uma vida virtuosa de acordo com os preceitos da fé. Santo Elesbão e Santa Efigênia eram pretos e africanos, aqueles que tinham a mesma origem ou fossem da mesma cor, a exemplo dos santos, poderiam também ser virtuosos. O Frei carmelita José Pereira de Santana procurou diferenciar os “pretos” dos maometanos, afirmando que Elesbão não se confundia com eles. Na verdade tal distinção começou a ser estabelecida a partir dos primeiros contatos dos portugueses com os demais povos africanos. Orientada por objetivos de catequese, tal distinção em alguns casos tendia a valorizar mais os “gentios” em relação aos mouros, pois acreditava-se que a catequese dos “pretos” poderia render mais frutos. Tais questões aproximavam-se de uma perspectiva sociocultural difundida tanto em Portugal quanto na sociedade colonial da América portuguesa, em que a cor designava lugar social, ou seja, a caracterização do indivíduo como preto ou pardo, mesmo sendo forro ou livre, significava um passado ou antepassado africano e escravo¹⁰².

Era desejo da igreja que os “pretos” seguissem os exemplos de Elesbão e Efigênia, serem virtuosos e obedientes a Deus e à Igreja e seus ensinamentos, pois assim seriam merecedores das glórias divinas. Da mesma forma o discurso franciscano deixava claro que São Benedito era um exemplo a ser seguido pelos “pretos.” Assim, propor aos pretos um santo de sua própria condição os tornaria mais fervorosos em sua devoção, ao mesmo tempo em que afirmava a importância da catequese dos negros

¹⁰¹ OLIVEIRA, op. cit., p. 89, 181 a 191. Sobre a cor como um lugar social, ver FARIA, Sheila de Castro. A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, pp. 135-9; MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda Baptista e GOUVEA, Maria de Fátima Silva, organizadores. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 143

¹⁰² OLIVEIRA, op. cit., p. 89, 181 a 191. Sobre a cor como um lugar social, ver FARIA, Sheila de Castro. A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, pp. 135-9; MATTOS, op. cit., p. 143.

refletia o esforço da Ordem do Carmo na estruturação de um projeto que possibilitasse atender especificamente, parte das demandas dos africanos e seus descendentes¹⁰³.

D. Frei Antonio de Guadalupe por Merce de Deus e da Santa Sé Apostolica Bispo do Rio de Janeiro do Conselho de S. Magestade que Deus guarde etc. Fazemos saber que attendendo nos ao que por sua petição recto nos enviarão a dizer os pretos minas d'esta cidade moradores na freguezia da Candelária que elles por serviço de Deus queirão erigir de novo a Irmandade de S. Elesbão e Ephigenia cita na Igreja de S. Domingos do Campo freguezia da Candelária para o que pedião dessemos nossa autoridade e consentimento para fazerem o qual sendo por nós visto houvemos por bem de dar licença e consentimento aos ditos para erigirem do novo a sobredita Irmandade de S. Elesbão e Ephigenia e nesse entrepomos nossa autoridade e depois de erecta farão seo compromisso e com ordem a bom governo d'ellla que nos apresentarão para o approvamos sendo justo. Dado nesta cidade do Rio de Janeiro sob o signal e sello da nossa chancella aos vinte e sete de abril de 1740. Eu José da Fonseca Lopes escrivão da Camara a subescrevi Chancella 1.600 sello 20 Desta 640.

Provisao que S. Exa Rev. Há por bem conceder os pretos minas da freguezia da Candelária para se formarem em Irmandade D. Frei Antonio de Guadalupe por Merce de Deus e da Santa Sé Apostólica Bispo do Rio de Janeiro e do Conselho de S. Magestade a quem Deus guarde etc¹⁰⁴.

Nas palavras do escrivão da câmara os irmãos pretos pediam para erigir de novo a irmandade, como se ela já estive existido. Sendo que a referência mais antiga é de 1740. É possível que o escrivão estivesse se referindo ao culto privado que existia em uma casa particular na freguesia da Candelária onde a imagem dos dois santos era venerada¹⁰⁵.

O bispo aprovou a constituição da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia em 27 de abril de 1740, com a condição de que os irmãos fizessem o seu compromisso e o apresentasse a autoridade eclesiástica para aprovação. O mesmo foi enviado pelos irmãos contendo vinte quatro capítulos, dos quais vinte três foram

¹⁰³ OLIVEIRA, op. cit., p. 89, 181 a 191. Sobre a cor como um lugar social, ver FARIA, Sheila de Castro. A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, pp. 135-9; MATTOS, op. cit., p. 143.

¹⁰⁴ Provisão em que D. Frei Antonio de Guadalupe, Bispo do Rio de Janeiro autoriza a constituição da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia em 7 de abril de 1740. Compromisso da Irmandade dos Santos Elesbão e Efigênia de S. Domingos d'esta Cidade do Rio de Janeiro. Museu do Negro. Documento 1.

¹⁰⁵ MAURUCIO, op. cit., p. 185. Sobre este assunto cf. OLIVEIRA, Anderson José machado de. Devoção e Caridade Irmandades Religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889). Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1995, pp. 129-171; _____. Devoção Negra: santos pretos e a catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008, p. 258.

aprovados por D. Frei Antonio do Desterro, em 7 de maio de 1740¹⁰⁶. Entre 1740 e 1764 foram feitos acréscimos de capítulos que obtiveram aprovação final do bispo em 7 de novembro de 1764¹⁰⁷. Em 1767 chega ao conhecimento da Mesa de Consciência e Ordens que a irmandade estava funcionando desde 1740 somente com a aprovação do bispo. A mesa contestou a competência do bispo para aprovar sozinho o funcionamento das irmandades e mandou passar provisão para aprovação real¹⁰⁸.

Oliveira observou que este episódio se insere “na complicada teia burocrática do Estado português, em que estes documentos circulavam, às vezes, durante anos à espera de diversos pareceres e chancelas”. Quando o bispo aprovou o compromisso da irmandade estavam ainda em vigor as determinações de D. João V, que submetiam a aprovação do compromisso das irmandades à alçada episcopal. Já no período pombalino o processo se complicou, pois o Marquês de Pombal introduziu novos mecanismos de apreciação dos compromissos das irmandades retardando ainda mais a aprovação pelo Estado¹⁰⁹. A administração pombalina (1750-1777) adotou uma política de controle mais efetiva sobre as irmandades, a partir de 1765, entendida dentro do processo de fortalecimento da política regalista do Estado¹¹⁰. De acordo com Boschi, o aumento das exigências do Estado refletia a importância que representavam às irmandades para a Coroa, sendo necessário reforçar os mecanismos de controle¹¹¹. Tudo indica que a burocracia não atrapalhou, pois o compromisso foi aprovação pelo Rei, D. José, em 11 de março de 1767¹¹². De acordo com o teor dessas correspondências, é possível perceber as intervenções do Estado português nos assuntos eclesiásticos. Tal

¹⁰⁶ Provisão de confirmação de quatro capítulos a favor da Irmandade de Santo Elesbão e Sta. Efigênia. Compromisso da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia – Documento nº 3. p. 3. Museu do Negro.

¹⁰⁷ Idem, documento nº 9. p. 4.

¹⁰⁸ Ibidem, documento nº 10. p. 5. Cf. OLIVEIRA, op. cit., p. 259.

¹⁰⁹ OLIVEIRA, op. cit., p. 259. Em meados do século XVIII desenvolveu-se uma nova conjuntura sob o ponto de vista do poder régio para as irmandades e confrarias com a instauração da administração pombalina. Por meio desta, a Coroa passou a exercer um maior controle sobre as intuições leigas de seus domínios ultramarinos. Deste modo, a partir de 1765, todas as irmandades estavam obrigadas a enviar seus compromissos para a Mesa de Consciência e Ordens para sua apreciação e aprovação. BOSCHI, Caio César. Os Leigos e Poder... p.116; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Irmandades Religiosas na Época Pombalina: algumas considerações. In FALCON, Francisco José Calazans, RODRIGUES, Claudia (Organizadores). A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015, p. 351.

¹¹⁰ BOSCHI, op. cit., pp.121-2. De acordo com Larissa Viana, a política regalista era marcada pelas estreitas relações entre Igreja e Estado nos países ibéricos, observável, por exemplo, através dos direitos de padroado e beneplácito régio. Pelo menos desde o século XV, pertenceu aos soberanos portugueses a atribuição de indicar candidatos para os cargos eclesiásticos, privilégio ao qual somava o do beneplácito régio (reforçado durante século XVIII), que impedia a adoção de bulas, breves ou despachos papais em Portugal sem prévio acordo com a Coroa. VIANA, op. cit., pp. 173.

¹¹¹ BOSCHI, op. cit., p. 118-19

¹¹² Provisão expedida pelo Rei D. José autorizando o compromisso da irmandade de S. Elesbão e Santa Efigênia. Compromisso da Irmandade dos Santos Elesbão e Efigênia. Museu do Negro. Documento nº 11

situação permite perceber a estratégia da Coroa quanto aos procedimentos de aprovação dos compromissos das irmandades¹¹³. Nas palavras do rei D. José I.

D. José, por graça de Deus, Rei de Portugal e dos Algarves d'aquem e d'alem mar em Africa e Senhor da Guiné etc.

Como Governador e perpetuo administrador que sou do Mestrado Cavalleiro e ordem de N. S. Jesus Christo. Faço saber que attendendo a me representarem os Irmãos da Irmandade de Santo Elesbão e Ephigenia. cita na Igreja de S. Domingos do Bispado da cidade do Rio de Janeiro terem por ignorancia confirmado o seo compromisso pelo ordinario do mesmo bispado sujeitando-se a ele, cuja incompetencia reconhecendo agora a jurisdição que a dita ordem compete officiado na minha real presença, o mesmo compromisso implorando a minha real piedade e pedem-me fosse servido confirmar-lhe o que visto resposta que deo o Desembargador Procurador Geral das Ordens. Hei por bem dos Santos Elesbão e Ephigenia, de lhe confirmar o compromisso escripto n'este livro, com quatorze meias folhas de papel, com 24 capitulos, acrescentamento de quatro capitulos à fls. 23, com uma meia folha a 2ª acrescentamento de 4 capitulos as fls. 25 em duas meias folhas e ultimo acrescentando de cinco capítulos as fls. 30 com duas meias folhas como com elleito confirmo e hei por confirmado por estar conforme o direito com as definições da dita ordem [...]¹¹⁴.

Fica patente nas palavras do Rei neste ano de 1767 a autoridade do Estado sobre a Igreja, através do padroado personificado na figura do rei, grão-mestre da Ordem de Cristo. A partir de então, a aprovação dos compromissos das irmandades estava sob jurisdição da Coroa, conforme diz o texto, que por “ignorância” teriam confirmado seu compromisso apenas com o bispado, “cuja incompetência reconhecendo agora” enviaram o compromisso a presença real para aprovação. O rei aproveita para afirmar sua autoridade sobre o poder eclesiástico afirmando que aprovação dos compromissos das irmandades compete ao poder real. Como os irmãos estavam implorando sua real piedade, de acordo com a resposta do Desembargador Procurador Geral das Ordens, e que para o bem dos Santos Elesbão e Ephigenia, lhes confirmaria o compromisso com determinadas modificações, tais como: retirar a menção à diferença de naturalidade dos pretos estabelecida no capítulo 10, voltaremos a este assunto mais a frente; estabelecimento de novos valores das entradas, esmolas do juiz, que deveria ser proporcional ao valor dos demais oficiais da mesa; determinação de que as eleições do

¹¹³ Cf. OLIVEIRA, Anderson José Machado de. As irmandades religiosas na Época Pombalina algumas considerações..., 2015, p. 352. Cf. SOARES, op. cit., 2000, p. 195 e 196.

¹¹⁴ Compromisso da Irmandade dos Santos Elesbão e Efigênia... Documento nº11. p. 5.

juiz e demais irmãos da mesa se faria na presença e com intervenção do vigário da paróquia; e que se deveria cumprir todas as determinações estabelecidas pelo Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens¹¹⁵. No momento da aprovação do seu compromisso irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia a provisão régia determina que se retirasse o capítulo 10 referente à “diferença de naturalidade dos pretos”. O texto original estabelecia, por um lado, que seriam admitidos sem nenhuma objeção os irmãos “preto ou preta [...] oriundos da Costa da Mina, Cabo Verde, Ilha de São Thomé ou de Moçambique”. Dentre estes, se escolheriam juiz, juíza, procurador, escrivão e irmãos da mesa. Por outro, determinava que “de nenhuma sorte se admitirão pretas d’Angola, nem crioulas, nem cabras ou mestiças”. O juiz e mais oficiais da mesa e irmãos que desobedecem tais não tornariam a servir em nenhum outro cargo na irmandade ao final de seu mandato¹¹⁶.

Num contexto histórico maior, os pretos de Angola eram os maiores adversários dos minas. Por serem minoria e, possivelmente serem excluídos de outras irmandades da cidade, os minas buscaram se unir em torno da devoção de Santo Elesbão e Santa Efigênia. A complexa denominação do tráfico havia sido apropriada como signos de identidade pelos diferentes grupos de africanos e seus descendentes na América lusa. Embora os irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia tenham retirado do compromisso as diferenças quanto à naturalidade dos pretos. O capítulo 25 que reformula o capítulo 10, obedecendo à determinação régia¹¹⁷. Na vida cotidiana da irmandade essa distinção continuou a ser praticada e o capítulo 10 foi mantido evidenciando que a redação do novo capítulo era apenas uma emenda que não escondia as tensões entre os grupos¹¹⁸. Na eleição da mesa diretora, antes elegia-se os 12 membros entre os irmãos fundadores. De acordo com a nova redação passou-se a eleger 6 membros entre os irmãos fundadores e 6 entre os demais irmãos admitidos¹¹⁹. Na prática, os pretos minas permaneceram no controle da irmandade, ocupando os principais cargos administrativos e honoríficos da associação, ao longo do século XVIII e primeira metade do século XIX. Nesse sentido, a dinâmica de construção de identidades através das devoções e irmandades ia além do que estava escrito nos compromissos das irmandades. Acatavam as determinações da Coroa no plano jurídico

¹¹⁵ Compromisso da irmandade dos Santos Elesbão e Efigênia. op. cit., documento nº 11. p.

¹¹⁶ Compromisso da Irmandade dos Santos Elesbão e Santa Efigênia... Capítulo 10. p. 10.

¹¹⁷ Compromisso da irmandade dos Santos Elesbão e Efigênia. Capítulo 25, que reformula o capítulo 10, retirando as diferenças quanto a naturalidade dos pretos. p. 13.

¹¹⁸ REIS, op. Cit., p.12.

¹¹⁹ Compromisso da irmandade dos Santos Elesbão e Efigênia. Capítulo 25. p. 13.

formal, mas no cotidiano estabeleciam barreiras que demarcavam os espaços devocionais como exclusivo de determinados grupos¹²⁰.

Em 1745, os irmãos conseguem um terreno nas imediações do Campo de São Domingos para a edificação de sua igreja. Após receberem licença passada por provisão, logo dão início aos trabalhos, com auxílio pecuniário dos seus senhores, sendo a pedra fundamental benzida em 1747. A obra da igreja foi concluída em 28 de agosto de 1754, tendo sido entregue ao culto público com uma grande festa. Junto à igreja foi construído um cemitério, como era de costume da época, para nele serem inumados os irmãos. Logo depois, tal concessão foi ampliada, permitindo ali o enterramento de todos os escravos, mesmo não pertencentes à congregação¹²¹.

É importante destacar, como já foi visto no capítulo anterior, que num contexto mais amplo estava em curso naquele momento uma reordenação do espaço urbano da cidade, caracterizado pelo deslocamento das irmandades de africanos e de seus descendentes para além da rua da vala e do muro, próximo ao campo da cidade. Tratava-se de uma área recentemente incorporada ao núcleo urbano, onde viviam as populações mais pobres, os ciganos, representando uma região menos valorizada, cercada de brejos e alagados, de arruamento irregular, com espaços mais amplos e abertos, como: o campo de São Domingos, de Nossa Senhora da Lampadosa, dos Ciganos, do Capim ou da Força e de Santana, onde ocorriam as festividades populares, os exercícios das tropas de linha e, a partir da segunda metade do século XVIII os enforcamentos¹²².

A posse de um terreno pelas irmandades de pretos africanos e seus descendentes na região das imediações do Campo da Cidade, área menos valorizada e ainda sem nenhuma infraestrutura urbana exigiu dos irmãos um esforço significativo para manter e controlar o seu espaço conquistado, dotando-o de elementos simbólicos de sua identidade religiosa. A posse de um terreno significava muito mais do que um bem material, mas um espaço de convivência e sociabilidade, de pertença e auxílio mútuo e de vivência de sua religiosidade¹²³, que permitiu a manutenção de sua herança cultural e reelaboração de suas identidades coletivas.

¹²⁰ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*, op. cit., p. 285-288; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *As irmandades religiosas na Época Pombalina*, op. cit., p. 350

¹²¹ Cf. MAURICIO, op. cit., p. 187.

¹²² Cf. LARA, op. cit., P. 51-52; VIANA, op. cit., p. 147.

¹²³ TEIXEIRA, Claudia Barbosa. *A Territorialidade das Ordens Leigas e a Configuração Urbana do Centro da Cidade do Rio de Janeiro no Século XVIII*. *Espaço e Cultura*, Uerj, RJ, N. 37, p.179-156, Jan./Jun. de

Ao adquirirem um terreno para construir sua igreja, as irmandades de pretos influenciaram nas ações da administração pública da cidade em relação ao espaço do entorno de seus templos, por meio de práticas religiosas exercidas no interior da igreja e no espaço do entorno como: culto de devoção aos seus oragos, festas e procissões, assim como, ações de melhoramentos de seu templo executado pelos fieis para manter-se no território. As práticas religiosas desenvolvidas no espaço religioso envolvendo os irmãos também afetariam os outros moradores da cidade a exemplo das festas e posições que atraíam pessoas de diferentes segmentos sociais¹²⁴. A construção do templo próprio possibilitava a organização de novas festas, novas celebrações litúrgicas, procissões, que podiam atrair a entrada de novos membros.

Toda essa movimentação chamava a atenção das autoridades coloniais, com desejos de implementar seus mecanismos de controle. Foi com o objetivo de controlar a população dessa região que o Marquês de Lavradio instituiu as rondas que percorriam a cidade aos domingos e dias santos para evitar ajuntamentos e “desordens” de pretos e mulatos. Para a região além da rua da vala, montou uma vigilância mais ostensiva com rondas realizadas a noite, pois era nos “subúrbios da cidade, onde se costumavam fazer os mesmos ajuntamentos.”¹²⁵ Fica visível a diferenciação no trato do espaço da urbe carioca. Enquanto na região além da rua da vala a vigilância era mais constante, na região junto ao mar e ao Largo do Paço foi onde ocorreram investimentos com mais frequência, ao longo do século XVIII.

Não devemos, entretanto, entender tais posturas como uma tentativa de total segregação desse espaço em relação à parte mais nobre da cidade, que ficava junto ao mar, próxima ao largo do Paço, identificada como área “privilegiada”¹²⁶. Afinal, a igreja do Rosário, situada nos limites da Vala, abrigou a Sé, desde 1737, até chegada da família Real, em 1808. Nesse sentido, as diversas procissões solenes e cerimônias oficiais eram frequentadas por toda a elite colonial. O que comprova que em meados do século XVIII, os atores sociais misturavam-se frequentemente no espaço urbano.

Afastadas da área de marinha mais populosa, importante e “privilegiada” da cidade, as igrejas das irmandades de africanos e seus descendentes, contribuíam para a organização/especialização espacial da cidade, na medida em que seus templos eram

2015, p.p. 180-1. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/> acesso em: 31/03/2020.

¹²⁴ TEIXEIRA, op. cit., p. 182

¹²⁵ Relatório do Marquês do Lavradio, op. Cit. p. 430.

¹²⁶ VIANA op. cit., p. 148.

construídos e embelezados pelos fieis: novas ruas eram abertas, casas comerciais e residências iam sendo construídas ao redor, pois muitos queriam morar perto de suas devoções. A vida social naqueles logradouros tornou-se rica e intensa com as muitas festas e procissões que ocorriam o ano inteiro. Dessa forma, as irmandades contribuíram para a expansão da cidade, constituindo-se em vetores de expansão da urbe carioca,¹²⁷ conforme se pode observar na planta da cidade de 1767(ver mapa 14) ¹²⁸.

Mapa 14. Planta da cidade do Rio de Janeiro, 1767



Fonte: Planta da cidade do Rio de Janeiro, original manuscrito do Arquivo Histórico do Exército, 1767.

LEGENDA

- 1– Irmandade São Braz, no Mosteiro de São Bento.
- 2– Irmandade de Nossa Senhora do Amparo, na igreja de São José.
- 3– Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte e Assunção, no Convento do Carmo.
- 4– Sé Velha.

¹²⁷ Cf. CAVALCANTI, op. cit., p. 210; VIANA, op. Cit., p. 144-45.

¹²⁸ MAURICIO, op. cit., p. 205; Dados da planta obtidos de VIANA, op. cit., p. 147.

- 5– Igreja do Hospício dos Pardos,
- 6– Igreja do Rosário e São Benedito dos Pretos.
- 7 – Igreja de São Domingos.
- 8 – Santo Elesbão e Santa Efigênia
- 9 – Igreja de S. Jorge.
- 10– Igreja da Lampadosa.
- 11– Igreja de São Gonçalo Garcia.
- 12 – N. S. Santana

Essa conjuntura da segunda metade do século XVIII, marcada por formas de hierarquização e possibilidades de convivência na urbe carioca, sob forte influência da gestão pombalina, possibilitou à Coroa um rígido controle sobre as instituições leigas em seus domínios ultramarinos. No que se refere à vida confrarial na cidade, houve uma intensa convivência religiosa no cotidiano da cidade, resultado da imensa expansão e institucionalização do catolicismo, ocorrida nas primeiras décadas do setecentos. A construção de novas capelas, igrejas e confrarias nesse período foi permeada por um clima de exacerbação religiosa, vivida na cidade, que teria iniciado sob o reinado de D. João V¹²⁹, tendo sido este grande incentivador do culto religioso, intensamente cercado de pompa barroca que provocava estranheza e espanto nos visitantes estrangeiros na cidade.

Vários viajantes estrangeiros que passaram pela cidade do Rio de Janeiro entre o século XVIII e meados do século XIX relatam a existência de um fausto religioso existente no interior da urbe carioca. Durante sua estadia no Rio de Janeiro em 1768, o capitão do navio inglês Endeavour, James Cook, deixou o seguinte relato sobre o fervor religioso dos habitantes da cidade:

As igrejas são muito bonitas e as solenidades religiosa tem mais pompa do que aquelas realizadas nos países católicos da Europa. A cada dia, uma das paróquias da cidade promove uma procissão na qual diferentes estandartes, todos muitos ricos e magníficos, são ostentados. Nessas ocasiões, em todas as esquinas há mendigos recitando suas preces com grande afetação¹³⁰.

¹²⁹ MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S/A, 1993, p. 239-241.

¹³⁰ Relato do capitão James Cook. In visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1831-1800. (org.) FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho. EDUERJ; Livraria José Olympio Editora S.A, 1999, p. 133

Relatou ainda o capitão que uma das igrejas da cidade se encontrava em obras e tinha permissão para realizar uma procissão e esmolar em toda a cidade, uma vez por semana, para conseguir dar cabo da obra, pois a partir desses eventos recolhiam quantias consideráveis. “As crianças de uma certa idade, mesmo aquelas pertencentes a famílias ricas, eram obrigadas a assistir a essa cerimônia, realizada sempre a noite. Todas elas vestiam um casaco negro que ia até a cintura”. Sobre as devoções dos habitantes da cidade diz o autor:

Os habitantes do Rio de Janeiro podem prestar devoção a todos os santos do calendário sem ter que aguardar a realização de uma procissão, já que, em frente a quase todas as casas, há um nicho, guarnecido com um vitral, onde o povo vai implorar a proteção dos santos. Mesmo durante a noite, esses tabernáculos não são esquecidos, pois uma lâmpada os ilumina constantemente. E não se pode acusar os habitantes de frieza devocional, pois eles recitavam suas preces e cantavam seus hinos com tanta veemência que, durante a noite, era possível escuta-los até mesmo do nosso navio, ancorado a quase uma milha da cidade¹³¹.

Relata ainda o autor que a luz gerada em uma procissão era tanta, devido ao número excessivo de velas, que os tripulantes do seu navio chegaram a pensar que a cidade estava em chamas¹³². O tenente Juan Francisco de Aguirre chegou ao Rio de Janeiro em 10 de março de 1782, a bordo da embarcação portuguesa Santíssimo Sacramento. O espanhol permaneceu na cidade apenas 25 dias, mas seu relato não é apenas fruto dessa pequena estadia. Aguirre consultou informes portugueses e leu narrativas de outros viajantes estrangeiros que haviam passado pela cidade e trabalhou cuidadosamente seus apontamentos, compondo uma das mais belas descrições sobre a cidade do Rio de Janeiro feita por estrangeiros. No que diz respeito às expressões da religiosidade no cotidiano da cidade, o espanhol relatou que os habitantes do Rio de Janeiro pensavam ser o povo mais devoto do mundo católico:

Os habitantes do Rio de Janeiro pensam mesmo que não há povo mais devoto em todo o mundo católico. E, a julgar pelas manifestações exteriores de fé, somos obrigados a dar-lhes razão. Grande é a frequência nas igrejas, tanto para orações,

¹³¹ Relato do capitão James Cook. In FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho. (org.) visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1831-1800. EDUERJ; Livraria José Olympio Editora S.A, 1999, p. 133.

¹³² Relato do capitão James Cook. In FRANÇA, op. cit., p. 133

como para receber os sacramentos. No interior desses templos sagrados. O uso do hábito e do escapulário de Nossa Senhora do Carmo e de São Francisco é bastante comum. Como se isso não bastasse, em quase todas as esquinas, há nichos para santos, alguns dos quais tão ricamente decorados que podem passar por altares de uma igreja de bom tamanho. Em frente a tais nichos a partir do anoitecer, vozes descompassadas e atordoantes cantam o rosário¹³³.

John Barrow, intendente inglês da embaixada que conduzia Lord Macartney à China, que passou pelo Rio de Janeiro em 1792, também faz uma detalhada descrição da cidade e seus costumes. Em relação à vida religiosa observa que embora o objetivo da conquista do Brasil, segundo se pregava ostensivamente, fosse à conversão dos naturais à fé cristã, mesmo que outrora esse projeto tenha sido executado com zelo pelo clero, havia dado “lugar a indolência e o gosto pelo luxo. Esses santos homens, embora conservem uma aparência de devoção [...], deixam muito a desejar no que se refere à moral e aos bons costumes. A influência de tais religiosos, contudo é muito forte”, embora a população não os tema. “Os sinos tocam no Rio por tudo e por nada [...] convocam para as grandes missas e anunciam o réquiem solene que será cantado em homenagem a uma boa alma que ao deixar esse mundo, legou uma considerável soma para a igreja”. Assim, os “frequentes rebentar de foguetes e petardos [...] do perpetuo alarido por meio do qual os padres do Brasil [...] para honrar os mortos, matam os vivos”¹³⁴. O viajante relata que durante sua estadia no Rio de Janeiro, em 1792, foram poucos os dias que não viram alguma pompa fúnebre pelas ruas da cidade:

Durante nossa estada no Rio, poucos foram os dias em que não vimos alguma pompa fúnebre, acompanhada por padres com archotes na mão, que estavam, ao longo das ruas, um lúgubre ofício fúnebre. Igualmente, poucas foram as tardes em que não presenciamos a estátua de algum santo calendário ou da Virgem – essa última encerrada em pequenos oratórios instalados nas esquinas – ser levada pelas ruas da cidade em procissão, com acompanhamento de padres, soldados em armas e música. Algumas dessas estátuas eram cobertas por finos diamantes, topázios e outras pedras preciosas e eram envolvidas por uma manta redonda com fios de ouro e prata. Todas essas joias eram fornecidas ou pelas igrejas onde essas estatuas eram provenientes ou por habitantes ricos, incapazes de cometer uma heresia e recusar à Virgem os seus diamantes. Apesar de ver

¹³³ Relatos do tenente Juan Francisco Aguirre. In FRANÇA, op. cit., pp. 163-4.

¹³⁴ Relatos de John Barrow. In FRANÇA, op. cit., p. 223-4.

essas festas religiosas quase que diariamente, o povo não parece cansar-se delas. Quando os sinos tocam, todos os homens que se encontram na rua tiram seus chapéus, atitude que se repete cada vez que passam diante dos pequenos oratórios onde estão colocadas as imagens da Virgem. Além disso, quando os foguetes e petardos estouram, os olhos voltam-se naturalmente para as montanhas que abrigam as igrejas e os mosteiros¹³⁵.

Em 12 de novembro de 1796, entrou na baía da Guanabara o navio Duff, trazendo um grupo de trinta missionários da London Missionary Society. Embora a curta estadia no Rio de Janeiro de apenas 8 dias, fizeram boas descrições sobre a cidade, pelo menos no assunto que mais lhes interessava, qual seja a questão da religiosidade carioca.

A cidade, em se tratando de festas religiosas, parece superar qualquer outra localidade católica. Em quase todas as esquinas, há uma espécie de nicho, semelhante a um guarda-louças, abrigando uma imagem do Nosso Salvador e da Virgem Maria. Esses nichos são adornados com cortinas, fechados por um vidro e, durante a noite, são iluminados por velas ou candelários. No período matutino, todos os habitantes, ao passar por tais imagens, param e fazem gestos de devoção. No período da noite os fiéis entoam cânticos em frente a esses oratórios.

[...] Os rituais católicos, com toda a sua pompa, nada ensinaram aos habitantes do Rio de Janeiro sobre caridade para com os seus semelhantes. Durante a nossa estada na cidade, entrou no porto um navio carregado de crianças negras, todas nuas, as quais foram despejadas numa pequena ilha próxima da cidade. Ignorando o seu cruel destino, essas crianças brincavam alegremente, enquanto os negros mais crescidos eram colocados à venda. Esses, nus expostos como gado, tinha, de se sujeitar aos exames mais cruéis por parte dos compradores. Os negros entreolhavam-se e, com um misto de tristeza, indignação e desespero, miravam o grupo que se divertia ali ao lado¹³⁶.

Percebemos que os relatos dos viajantes que por aqui passaram entre o século XVIII e a primeira metade do século XIX são excelentes fontes para entendermos as relações sociais, políticas e religiosas, muito embora tenhamos que observar os devidos preconceitos, estereótipos e o sentimento de superioridade presentes em suas narrativas. O que fica bem visível na exposição dos missionários ingleses da London Missionary Society que, ao descrever as práticas religiosas no cotidiano da cidade, fizeram uma crítica contundente, tanto no que diz respeito ao

¹³⁵ Relatos de John Barrow. In FRANÇA, op. cit., p. 224.

¹³⁶ Relatos dos missionários da London Missionary Society. In FRANÇA, op. cit., pp. 238-242.

comportamento de clero quanto ao dos fieis leigos, ao avistarem os símbolos do catolicismo (cruz, crucifixos, rosários, etc.) colonial nas montanhas, fortificações ou mesmo carregados no corpo pelos habitantes como prova de sua fé e devoção. Costumes que ambos vão associar a superstições ou idolatria¹³⁷. Tal situação fez com que eles deixassem de retribuir as cortesias e gentilezas que recebiam de alguns ilustres habitantes da cidade, a exemplo do vice-rei e de sua esposa¹³⁸, o que demonstra como a barreira de professar outra religião afastava os indivíduos. Apesar da forma preconceituosa de suas observações, suas informações são valiosas para entendermos o cotidiano da cidade, seus costumes e expressões religiosas, como percebemos no trecho do relato onde dizem: “A propósito das cruzes e dos santos, eles estão em as esquinas e na frente de todas as casas. Os habitantes nunca passam por esses locais sem se curvarem e fazerem o sinal da cruz. Tal situação beira a idolatria”. Tais cenas os chocavam profundamente, pois “tanta pompa” na cerimônia não preservava nenhum traço de pureza imaculada que, segundo eles, caracterizaria a religião de Jesus¹³⁹. Além do olhar de superioridade e preconceituoso do europeu, esses viajantes eram protestantes, missionários anglicanos pertencentes à London Missionary Society, criada em 1795, com o objetivo de converter os gentios das ilhas do Pacífico. Isso justifica por que tiveram reação tão depreciativa em relação às práticas religiosas que eles presenciaram no Rio de Janeiro, as quais desprezaram em tom de desprezo e repugnância sobre a religião do outro. Na visão desses missionários a religião católica não havia ensinado aos supersticiosos habitantes do Rio a sinceridade, honestidade, piedade e caridade, pois suas manifestações religiosas são fingimentos, tratam os negros escravizados com extrema violência e nas transações comerciais com os estrangeiros sempre agem de forma desonesta¹⁴⁰.

Outro aspecto do papel das irmandades religiosas no desenvolvimento da sociabilidade e solidariedade para africanos e seus descendentes é o do auxílio aos irmãos para a compra da carta de alforria. Tal questão já era prevista pela legislação portuguesa do final século XVII¹⁴¹.

¹³⁷ Relatos dos missionários da London Missionary Society. In FRANÇA, op. cit., p. 240

¹³⁸ Relatos dos missionários da London Missionary Society. In FRANÇA, op. cit., p. 239, 3º parág.

¹³⁹ Relatos dos missionários da London Missionary Society. In FRANÇA, op. cit., p. 240.

¹⁴⁰ Relatos dos missionários da London Missionary Society. In FRANÇA, op. cit., p. 242. Para um estudo sobre os relatos dos viajantes protestantes sobre a morte. Cf. CORDEIRO, Gabriel Cavalcante. *Caixões Esplêndidos, Costume Abominável: identidade e alteridade estrangeira perante a morte no Brasil (1805 – 1886)*. Dissertação de Mestrado. UNIRIO, 2015

¹⁴¹ As Cartas Régias autorizavam a alforria em casos de crueldade do senhor para com seus escravos. Um Decreto Real de 21 de julho de 1702 ordenou julgar breve e sumariamente na Relação da Bahia uma

3.3 – Irmandades religiosas e resgate dos confrades africanos e seus descendentes

Ao estudar as confrarias de negros em Portugal, Lucilene Reginaldo observou a conquista de alguns privilégios por parte das confrarias de negros do Reino, o que se tornou para os irmãos negros um lugar de proteção e apoio jurídico, possibilitando aos “escravizados” levar suas causas ao Desembargo do Paço¹⁴². As irmandades abriam a possibilidade de exercício do poder para grupos sociais menos privilegiados “aumentando assim seus níveis de protagonismo social”.¹⁴³ Desta forma, algumas confrarias puderam lutar para impedir que alguns irmãos e suas famílias fossem vendidos por seus senhores para fora do reino. O resgate dos confrades era possível mesmo contra a vontade de seus senhores, esse foi o privilegio alcançado por algumas confrarias em Portugal que a princípio havia sido concedido primeiramente à irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Convento de São Domingos, no século XVI¹⁴⁴, foi sendo estendido a algumas e reivindicado por confrarias de Lisboa e de outras partes do reino, no decorrer dos séculos seguintes. Os irmãos de São Benedito e nossa Senhora de Guadalupe encaminharam petição ao Desembargo do Paço reivindicando os mesmos privilégios das irmandades do Rosário do Convento do Salvador, da Santíssima Trindade, de Santa Joana da Graça “não só para exercitarem as meritórias obras de libertarem seus irmãos do cativoiro mediante ao pagamento dos respectivos valores a seus respectivos senhores a justa estimação deles, mas para todas as mais, de que os privilégios se compunham”.¹⁴⁵ A resposta da Mesa do Desembargo

queixa sobre crueldade de um senhor para com sua escrava. Autorizava os juizes a punirem a réu como julgassem digno, obrigando-o a vender as escravas que tinha e declarando-o inábil para possuir outros escravos. QUINTÃO, op. cit., p. 136.

¹⁴² REGINALDO, op. cit., pp. 51-54

¹⁴³ PENTEADO, Pedro. As confrarias portuguesas na época moderna problemas, resultados e tendências da investigação. LUSITANIA SACRA, 2ª série, 7 (1995), pp. 28, 30.

¹⁴⁴ Nos capítulos 22 e 23 do compromisso desta confraria encontrava-se as disposições referentes à atuação da confraria nos processos de alforria dos irmãos cativos, que podiam depositar seu dinheiro aos cuidados da mesa diretora, para que fosse guardado até que se alcançasse a soma necessária para a compra da liberdade; a irmandade podia em certos casos assumir a tarefa de angariar esmolas, até o valor de 500 réis, para completar a alforria de membros com os quais tinha “muita obrigação”. Cf. VIANA. Op. Cit. p. 153

¹⁴⁵ Petição da Irmandade de São Benedito e N.S. de Guadalupe sita no Convento de São Francisco de Lisboa, 1778. Pedem os mesmos privilégios das irmandades do Rosário dos Homens pretos de Lisboa, Maio 1345, doc. 19. Anexos: Certidões dos privilégios concedidos em cartas e alvarás as Irmandades do Rosário dos Conventos de São Domingos, do Salvador, da Trindade, de Santa Joana, da Graça e de São Francisco de Évora. IAN/TT, Desembargo do Paço, Maio 1345, doc. 19. Apud. REGINALDO. Op. Cit. p. 52

do Paço, em 1779, a tais petições é expressiva em seu parecer as irmandades negras em Portugal na luta pela liberdade de seus irmãos¹⁴⁶.

Os privilégios régios passaram por várias restrições no decorrer dos séculos, sobretudo o que dizia respeito ao resgate dos irmãos cativos sempre em favor do direito de propriedade dos senhores. Após o século XVII, o privilégio de resgate dos irmãos cativos esteve sempre condicionado aos maus tratos ou a venda para fora, na maioria das vezes para o Brasil¹⁴⁷. Ainda de acordo com Reginaldo, não era fácil a comprovação de maus tratos, pois era a palavra do senhor branco contra a do escravo, muitos senhores, para desacreditar a palavra de seus escravos, alegavam em seus depoimentos que estes nunca haviam participado de irmandades. O que na maioria das vezes era acatado pela Mesa do Desembargo do Paço em processos julgados. A maioria dos processos de resgate de cativos não teve um final feliz para as irmandades. Mas o que chama a atenção, no entanto, é o número de petições e a insistência das irmandades nos processos de resgate dos cativos. Este fato indica que as irmandades católicas constituíram o mais importante canal em defesa dos cativos em Portugal¹⁴⁸.

De acordo com Roberto Guedes e Marcio Soares, alforriava-se muito na cidade do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII. Com base nas alforrias testamentarias e nas estimativas populacionais de 1799, eles afirmam que a freguesia da Sé estava em terceiro lugar em números absolutos e proporcionais no número de escravos e forros residentes na urbe carioca. Os autores observam que essa explosão de alforrias estava relacionada ao aumento crescente do volume de africanos, estrangeiros desenraizados desembarcados na cidade do Rio de Janeiro, nomeadamente a partir da década de 1770. Assim, o aumento da entrada de africanos escravizados via tráfico negreiro possibilitava a recomposição da escravaria. Embora, segundo os mesmos autores isso não significava que a concessão das alforrias fosse governada por fatores demográficos. Concluem que a face eminentemente religiosa das alforrias testamentarias guardavam uma estreita relação de afinidade com a dimensão política do ato de libertar, não somente pelas relações típicas do Antigo regime nos Trópicos, mas

¹⁴⁶ Parecer da Mesa do Desembargo do Paço à respeito da petição da Irmandade de São Benedito e N. S. da Guadalupe, ereta no Convento de São Francisco da cidade de Lisboa, 03-03-1779. IAN/TT, Maço 2109, doc. 23. Apud. REGINALDO, op. cit., p. 52.

¹⁴⁷ LAHON, Didier. "As irmandades de escravos e forros" in: Os Negros em Portugal, p. 130. Apud. REGINALDO, op. cit., 53.

¹⁴⁸ REGINALDO, op. cit., p. 53-54.

também pelo papel seu papel igualmente estruturante em relação àqueles que permaneciam sob o jugo do cativoiro¹⁴⁹.

As irmandades religiosas foram um dos caminhos utilizados no auxílio à obtenção da alforria dos seus irmãos africanos e seus descendentes. A invocação do Rosário sempre teve a maior popularidade entre a população negra no Império Colonial Português. A irmandade do Rosário sempre esteve associada com a proteção, defesa e libertação das populações negras espalhadas pelo império. Nem todos os compromissos das irmandades de homens pretos da cidade do Rio de Janeiro faziam referência ao resgate dos irmãos cativos. Percebemos que esta discussão estava presente nos compromissos da irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa, de Nossa Senhora dos Remédios, no Estatuto da Congregação dos pretos minas Makis e no compromisso ou regulamento interno da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos. O fato de alguns compromissos não citarem a questão da alforria não significa que ela não tenha sido relevante para estas associações, pois eram constituídas por um número significativo de escravos. No caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro é possível perceber que ela empreendeu uma luta para garantir o direito de resgatar os irmãos do cativoiro, conforme revela a correspondência entre a irmandade, o rei e o governador Duarte Peixeira e Chaves. O que nos fornece importantes elementos para compreendermos os meandros do cativoiro na cidade.

Por parte dos irmãos da Sra. do Rosário e Resgate dessa Capitania se me apresentou aqui terem alguns irmãos cativos em algumas casas com ruim cativoiro, e por alguns deles se acharem com bastante resgate para se libertarem, o não podia fazer a dita irmandade sem Licença minha, encomendo-vos que me informeis com vosso parecer sobre este requerimento ouvindo aos oficiais da Câmara dessa Praça. Escrita em Lisboa a 12 de Janeiro de 1685. Rei¹⁵⁰.

¹⁴⁹ GUEDES, Roberto e SOARES, Marcio de Souza. As alforrias entre o medo da morte e o caminho da salvação de portugueses e libertos (Rio de Janeiro, segunda metade do século XVIII). In: GUEDES, Roberto, RODRIGUES, Claudia e WANDERLEY, Marcelo da Rocha (orgs.). Últimas vontades: testamento, e cultura na América Ibérica (séculos XVII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad X, 2015, pp. 107-145. Cf. SCHWARTZ, Stuart B. Escravos, roceiros e rebeldes. Bauru, SP: EDUS, 200, pp. 171- 218; MARQUESE, Rafael de Bivar. A DINÂMICA DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL: Resistência, tráfico negroiro e alforrias, séculos XVII a XIX. Novos Estudos – CEBRAP - março 2006 – pp. 107-

¹²³ Ver também para a região de Campos de Goitacazes, SOARES, Marcio de Souza. A remissão do cativoiro: a dadiva da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacases, c. 1750 c. 1830. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009, pp. 179 e 180.

¹⁵⁰ Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Códice 952, vol. 3 folha 202. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Resgate do Rio de Janeiro 1685, 01/12.

Em resposta, tanto o governador quanto os oficiais da Câmara recomendam ao rei não conceder licença à irmandade para o resgate dos irmãos cativos, sob a alegação de que tal situação seria muito prejudicial aos moradores da cidade e que os mesmos não eram os que tinham pior cativo e nem as piores queixas de seus senhores. Ao contrário, seriam os que gozavam de melhor situação e que, com a conquista da liberdade, se estragariam ainda mais em maiores vícios. Em sua resposta, o governador afirmou:

Por carta de 12 de Janeiro passado me manda V. M. o informe e dê meu parecer o que lhe apresentaram os irmãos da Senhora do Rosário e Resgate desta capitania a respeito de terem alguns irmãos cativos em algumas casas com ruim cativo, por alguns deles se acharem com bastante resgate para se libertarem e não podia fazer a dita irmandade sem licença de V. M. mandei dar vista da carta aos oficiais da Câmara para que dissessem o que se lhe oferecia sobre este particular e com esta vai sua resposta e sou de parecer que V. M. se conforme com ela escusando os pretos deste requerimento, porque é muito prejudicial a estes moradores, pois os que intentam restar-se não são os que tem pior cativo, nem maior queixa de seus senhores, antes pelo contrário, que os tais passam e andam melhor que os outros e talvez que com isso se estragaram mais nos vícios...¹⁵¹

Em seu parecer, os oficiais da câmara recomendavam ao rei “que de nenhuma maneira deve Vossa Majestade conceder a licença que se pede em razão do grande prejuízo e total ruína dos moradores desta cidade do Brasil”. Argumentavam junto ao rei que a maior parte dos cabedais dos moradores da cidade e do Estado do Brasil estavam investidos em escravos e que se lhes permitisse o resgate resultaria em três grandes prejuízos. O primeiro seria o aumento dos furtos e o segundo é que os engenhos fechariam por falta de mão de obra e o terceiro inconveniente é que as negras e mulatas se amancebavam com os homens brancos das cidades e das fazendas, com os oficiais que nelas servem. Usam esse meio para conquistar alforria¹⁵².

Embora não fique claro no documento os motivos dos furtos, outro documento, relativo ao parecer do Desembargador Manoel Lopes de Oliveira

¹⁵¹ IEB, Coleção Lamego, Códice 58.16. A8. Parecer de Duarte Teixeira Chaves, Governador do Rio de Janeiro, sobre o resgate dos cativos pertencentes à irmandade de Nossa Senhora do Rosário. RJ, 1685/05/20. Apud QUINTÃO, Maria. *La vem meu parente*. Op. Cit p. 139.

¹⁵² IEB, Coleção Lamego, código 58.7.A8 (Translado de uns Autos que vão remetidos a S.M., sobre a liberdade dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário e resposta que deram os oficiais da Câmara desta cidade. 1685/04/25). Apud QUINTÃO, Maria. *La vem meu parente*. Op. Cit. IEB, Coleção Lamego, código, 46,130,A8. Lisboa, 1º de Abril de 1691. Apud. QUINTÃO, op. cit., p. 143.

discordando que fosse promulgada uma lei obrigando os padres da Companhia de Jesus a resgatar seus escravos, nos fornece informações para entendermos tal situação. Nas palavras do desembargador, “tais escravos são gente muito viciosa por natureza, e estando em liberdade dão em atrozes crimes, principalmente ladrões, por não terem outros meios para ganhar a vida, assim é muito melhor estarem em cativo”¹⁵³. O roubo seria também uma forma de os escravizados conseguirem algum pecúlio para a conquista da alforria ou pagar as entradas e anuais nas irmandades, caso não fossem pagas pelos senhores. No caso dos forros, poderiam valer-se do roubo para compra da alforria da companheira/companheiro e ou filhos. Mas possivelmente poderia ser que quase todo o pecúlio adquirido fosse usado na própria sobrevivência diária. Pois com a conquista da alforria muitos deles entraram para o rol dos despossuídos e malfeitores tão temidos, que aparecem nos relatos dos viajantes estrangeiros e relatórios das autoridades régias. “Teoricamente era possível que conseguisse recursos trabalhando aos domingos e dias santos com autorização do senhor”. Mas, de uma forma geral gastavam o lucro na compra de fumo e aguardente¹⁵⁴.

Por outro lado, o documento nos fornecesse uma valiosa informação em relação à hierarquia na organização da escravaria, quando diz que os “mulatos são os oficiais”. O que nos leva a pensar que tais sujeitos eram libertos e que a aproximação da cor dos senhores significava também o distanciamento do estigma da escravidão. Isso nos ajuda a entender a própria organização das irmandades por cor e origem, nas quais os africanos estavam associados à escravidão e que pardos, mulatos e crioulos estariam mais próximos no mundo dos libertos. O que explica também a aproximação com o universo senhorial, assim como, inversamente proporcional os afastaria do mundo da escravidão¹⁵⁵.

¹⁵³ IEB, Coleção Lamego, códice, 46,130,A8. Lisboa, 1º de Abril de 1691. Apud. QUINTÃO. Op. Cit. p. 143.

¹⁵⁴ SCARANO, op. cit., p. 67.

¹⁵⁵ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção e Caridade: irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889)*. Dissertação de Mestrado. Niterói, RJ: UFF, 1995, p. 157; FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *SINHÁS PRETAS, DAMAS MERCADORAS As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850)*. Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense Concurso para Professor Titular em História do Brasil. Niterói, 2004, pp. 24; Aspectos demográficos da alforria no Rio de Janeiro e em São João Del Rey entre 1700 e 1850, p.1; KARASCH, Op. cit., pp.439-474; FLORENTINO, Manolo. 2002; SAMPÍO, Antonio Carlos Jucá. A produção da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750. In tráfico, cativo e liberdade. Rio de Janeiro, séculos XVII – XIX. (Org.) FLORENTINO, Manolo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. MARQUESE, Rafael de Bivar. A DINÂMICA DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL: Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. NOVOS ESTUDOS 74 - MARÇO 2006; EISENBERG 1989, PP. 283-4. Apud FARIA. O Cotidiano... p. 117; FLORENTINO.

Outra questão que aparece mesmo que de forma latente e que já foi confirmado pela historiografia¹⁵⁶ é que a alforria estava muito mais presente no universo feminino, seja no campo ou na cidade de forma individual ou coletiva. O que nos leva a pensar que também eram elas que mais conquistavam a alforria via irmandades. Também fica evidente no documento que as irmandades compravam escravos. Tal questão nos faz refletir como a sociedade do século XVIII via a questão da escravidão¹⁵⁷. Julita Scarano observou que mesmo as irmandades de cor eram donas de escravos uma vez que era esse um costume aceito por todos na época. Segundo a autora, se doavam ou pagavam dívidas à irmandade com escravos. Muitas vezes, estes eram deixados em testamentos para a associação. Tal situação era vista como normal pelas confrarias de pretos que frequentemente mencionavam os “jornaes de pretos”¹⁵⁸.

Dos 165 compromissos analisados por Patrícia Mulvey, 11 fizeram referência às alforrias. Eram elas: no Rio de Janeiro quatro irmandades do Rosário, e a de Nossa Senhora dos Remédios; na Bahia duas irmandades do Rosário, a irmandade de Nossa Senhora do Amparo e uma de Santo Antônio de Cartagerona; em Minas Gerais duas irmandades do Rosário, todas anteriores ao século XIX. De acordo com Marisa Soares, a questão fundamental é saber o que estava em jogo quando a irmandade adquiria ou herdava um escravo e o que estava em jogo quando ela criava mecanismos para libertar certos escravos. A combinação dessas duas atitudes pode ser o caminho para a compreensão da questão em toda a sua complexidade¹⁵⁹.

Alforrias etnicidade... op. cit., p.22; SOARES, Marcio de Sousa. op. cit., p. 71; ENGEMANN, Carlos. 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, pp. 67- 6

¹⁵⁶ FARIA, Sheila Siqueira de Castro. SINHAS PRETAS, DAMAS MERCADORAS As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del Rey (1700-1850). Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense Concurso para Professor Titular em História do Brasil. Niterói, 2004, pp. 24; Aspectos demográficos da alforria no Rio de Janeiro e em São João Del Rey entre 1700 e 1850, p.1; KARASCH, op.cit., pp.439-474; FLORENTINO, Manolo. 2002; SAMPIO, Antonio Carlos Jucá. A produção da liberdade: padrões gerais das manumissões no Rio de Janeiro colonial, 1650-1750. In tráfico, cativo e liberdade. Rio de Janeiro, séculos XVII – XIX. (Org.) FLORENTINO, Manolo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. MARQUESE, Rafael de Bivar. A DINÂMICA DA ESCRAVIDÃO NO BRASIL: Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. NOVOS ESTUDOS 74 - MARÇO 2006; EISENBERG 1989, PP. 283-4. Apud FARIA. O Cotidiano... p. 117;

FLORENTINO. Alforrias etnicidade..., op. cit., p.22; SOARES, Marcio de Sousa, op. cit., p. 71; ENGEMANN, Carlos. 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, pp. 67- 69

¹⁵⁷ Cf. SOARES, op. cit., p. 178.

¹⁵⁸ SCARANO. op. cit., p. 71-3

¹⁵⁹ Cf. MULVEY, Patrícia Ann. The black lay brotherhoods of colonial Brazil: a history. City University of New York, Ph. D. 1976, p. 258. Apud. SOARES, op. cit., p. 178-9.

Voltando ao parecer dos oficiais da Câmara, eles relatam ao rei ainda mais dois inconvenientes no caso de conceder licença para a irmandade. Primeiramente, o conflito entre vizinhos que, por inveja, induziam os cativos “prometendo-lhes que os libertará por via da irmandade ou os comprará, e lhes dará melhor cativo que resultarão grandes enfados, discórdias e desuniões entre os mesmos moradores”.¹⁶⁰ O segundo seria a possibilidade de fuga dos escravos, ficando até anos desaparecidos, para que seus senhores os castigassem e os cativos se aproveitassem disso para se queixar da violência dos senhores e pedir a liberdade. Aspecto que, segundo a autoridade, poderia levar à ruína dos senhores. Por todas essas razões, não deveria V. M. lhes conceder a licença¹⁶¹.

Constatamos que a luta empreendida pela irmandade do Rosário e São Benedito dos homens pretos do Rio de Janeiro foi incansável e teve um papel de destaque na libertação dos irmãos da escravidão. Tal fato se deve à associação da virgem do Rosário à libertação dos cativos e de São Benedito ter sido um negro escravizado. O Dicionário da escravidão negra de Clovis Moura cita em um de seus verbetes que, desde 1779, que está confraria gozava, por provisão régia, do direito de poder libertar os irmãos cativos:

Desde 27 de Novembro de 1779, a Irmandade gozava, por provisão régia, da vantagem de poder alforriar, mediante indenização do valor, os escravos que eram maltratados pelos respectivos senhores ou que quisessem vender por castigo. No seu compromisso ou regulamento interno, que data de 1831, há uma grande referência à obrigação de “vir em socorro dos irmãos escravos”. Esse compromisso foi aprovado pelo poder eclesiástico e pelo poder civil, o primeiro representado pelo então bispo de Rio de Janeiro, Dr. José Caetano da Silva Coutinho, também conselheiro de Estado e senador. O poder civil foi representado pela regência trina e por Diogo Feijó. O capítulo 1º sobre os deveres da Irmandade estabelece como objetivo libertar da escravidão os “irmãos cativos”. Enquanto o capítulo 24 fixa a forma de auxílio para a libertação: era por meio de sorteio, sendo o dinheiro retirado da “caixa da igreja”¹⁶².

¹⁶⁰ IEB, Coleção Lamego, código 58.7.A8 (Translado de uns autos que vão remetidos a V. M., sobre a liberdade dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário e resposta que deram os oficiais da Câmara desta Cidade 1685/04/25).

¹⁶¹ IEB, Coleção Lamego, código 58.7.A8 (Translado de uns autos que vão remetidos a V. M., sobre a liberdade dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário e resposta que deram os oficiais da Câmara desta Cidade 1685/04/25). Apud. QUINTÃO, Maria. Lá vem meu parente... p. 140.

¹⁶² MOURA, Clovis. Dicionário da escravidão negra no Brasil. São Paulo: Edusp – Editoria da Universidade de São Paulo 2004, p. 216-217

Anderson Oliveira observou que a irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos assumiu uma forma de contestação indireta e criativa, retomando a expressão de João Reis em relação à criatividade cultural do elemento negro¹⁶³. O compromisso dessa irmandade em seu capítulo 1º deixava claro que um dos seus deveres era libertar os irmãos cativos, o capítulo 24 estabelecia o seguinte:

Do modo de proceder à liberdade dos cativos § 223. O irmão escrivão com tempo suficiente escrupulosamente fará as cédulas de todos os irmãos cativos para serem depositadas em uma urna, fechada com três chaves; declarando nas mesmas seus nomes e de seus senhores.

§ 224. Na Véspera de Nossa Senhora concluída a mesa da eleição, os claviculários em presença da mesa abriram o cofre, e a caixa da igreja, e conhecendo ser suficiente para libertar um ou mais irmãos, no dia seguinte pelas quatro horas da tarde reunida a mesa, iram em alas ao corpo da igreja, levando o irmão procurador da caridade a urna das cedulas, que depositará em uma mesa para isto preparada.

§ 225. Isto feito os claviculários abriram a urna, e um dos meninos à Escolha do irmão procurador da caridade, apresentará com o braço nú, e levantando o braço, e a mão aberta revolverá as cédulas primeiro, segunda e terceira vez; depois disto, levantará outra vez o braço e com a mão e dedos abertos, e logo o irmão juiz mandará tirar uma cédula, e levantando a mão ao ar, para mostrar ser uma única, entregará ao irmão escrivão, que lerá em voz alta¹⁶⁴.

A luta da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito alcançou a segunda metade do século XIX e só se encerra com a abolição da escravidão em 1888¹⁶⁵. Através de uma carta escrita pelo Bispo D. Pedro Maria de Lacerda, da diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, endereçada à Irmandade em 24 de agosto de 1871,

¹⁶³ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção e Caridade: irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889)*. Dissertação de Mestrado. Niterói, RJ: UFF, 1995, p. 158; REIS, João José e SILVA Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1989, 32-33.

¹⁶⁴ BN - Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, Rio de Janeiro, 1838, in: *Diário Oficial/Dezembro de 1901*, p. 5922. (O compromisso de 1838 serviu a irmandade durante toda a segunda metade do século XIX).

¹⁶⁵ “Os dias que antecederam à assinatura da Lei Áurea foram intensos. O consistório serviu como centro de ação. A irmandade guardou todos os estandartes das associações que participaram da luta abolicionista, dentre os quais, o da Confederação Abolicionista (fundada em 1883). Em 13 de maio 1888, a Irmandade comemorou a libertação da escravidão e considerou a Lei Áurea como a libertação da Pátria, a reabilitação da raça oprimida e espoliada da liberdade [...]. Há, senhores, sensações tais, que a linguagem humana não tem expressões para pintar. A alma sente, experimenta, dulcíssimas alegrias, perde-se nos delírios da imaginação, mas a voz emudece, porque não é capaz de transmitir pela palavra os sentimentos que lhe vão n’alma.” Cf. relatório feito pelo escrivão Fortunato José Francisco Lopes. Arquivo do IPHAN, 1941, pp. 113-14.

podemos perceber que sua luta comoveu os fies que contribuíam com esmolas para alforria dos irmãos. O bispo louva a conduta piedosa da irmandade na luta para libertar os irmãos e fez também a doação de esmola para contribuir “com tão honrosa missão” que, segundo ele, era um dos grandes desejos da Santa Igreja Católica¹⁶⁶.

No compromisso da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, o tema alforria não aprece. De acordo com Mariza Soares, a tônica do compromisso dessa confraria era o cuidado com os africanos forros, embora tal questão não significasse que a irmandade não possuía irmãos escravos. Indicava apenas que ela não era responsável por comprar-lhes a alforria. Os forros poderiam não ser a maioria dos irmãos da confraria, mas eram os que ocupavam os cargos, os que decidem e, conseqüentemente, seus maiores beneficiários¹⁶⁷. O Estatuto da Congregação dos Pretos Minas Makis¹⁶⁸ e o compromisso da irmandade de Nossa Senhora dos Remédios¹⁶⁹, ambos da década de 1780, também dão destaque ao tema.

O estatuto da congregação dos Makis estabelecia que aqueles irmãos que não dispõem de todo o dinheiro ou que estiver faltando para a compra de sua alforria, a instituição providenciaria o montante. O regente reuniria todos os congregados participando-lhes da necessidade da ajuda mutua para a libertação do irmão e este se comprometeria a pagar o valor mediante a assinatura de um termo de compromisso preparado pelo secretário da congregação¹⁷⁰. A irmandade de Nossa Senhora dos Remédios também propunha formas de assistência para a compra das alforrias dos irmãos. Essas esmolas, no entanto, tinham limites bem claros: eram concedidos a membros da congregação em determinadas condições. Não era um direito dos irmãos nem tampouco uma obrigação ou ato de caridade à irmandade, mas um privilégio

¹⁶⁶ “Como sabemos que essa Venerável Irmandade com as esmolas suas e dos fiéis de vez em quando liberta alguns de seus irmãos que ainda gemem no cativeiro, desempenhando um dos grandes desejos da Santa Igreja Católica, de ver livres a todos os cativos, assentamos em contribuir para essa obra tão católica e tanto da Igreja com o óbulo, embora muito pequenino, decerto, de cento e cinquenta mil réis”. Arquivo do IPHAN, 1941, P. 64.

¹⁶⁷ SOARES, op. cit., 2000, p. 179.

¹⁶⁸ Estatutos da Congregação dos pretos minas Maki no Rio de Janeiro, o manuscrito reúne um estatuto e uma ata produzidos por um grupo de mais de duzentos africanos vindos do reino de Maki, situado ao norte do Daomé. A Congregação estava instalada na Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no interior da Irmandade desses santos, onde criou uma confraria para devoção às almas no ano de 1786. BN/MA–9,3,11

¹⁶⁹ Este documento é uma transcrição do Estatuto da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, situada na Capela de Santa Efigênia, no ano de 1788. O Estatuto apresenta, em seus 24 capítulos, os modos de organização de uma irmandade formada por negros da Costa da Mina na cidade do Rio de Janeiro. AHU/CU. Códice 1300

¹⁷⁰ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1300. Capítulo 22.

concedido a determinados indivíduos que pertenciam à parcela do grupo étnico filiada à congregação dos makis¹⁷¹. No entanto, a confraria só prestava assistência ao irmão se sua causa fosse justa, conforme preconizava o capítulo 23 do compromisso da irmandade de Nossa Senhora dos Remédios¹⁷².

Essas duas confrarias aqui citadas, assim como irmandades de pretos africanos durante o período colonial e imperial, tiveram um papel forçosamente ambíguo em relação à escravidão, conforme observa Reis. Não permitiam que os escravos ocupassem cargos na mesa diretora porque a situação do cativo era incompatível com a de dirigente. Os juízes e outros membros da mesa tinham que contribuir com tempo e dinheiro para o progresso da associação; coisas de que o escravo não dispunha. E os escravos não gozavam de respeito necessário que a posição de dirigente requeria. Muitos compromissos falavam da indignidade da escravidão e faziam críticas veladas aos senhores que maltratavam seus escravos. Mas, todavia, nenhuma delas pôde combater a instituição da escravidão. Apenas cumpriu o papel de abrir espaços dentro dos limites no sistema escravista¹⁷³.

Neste sentido, concluímos que a busca pela alforria entre os irmãos minas da congregação dos makis da irmandade de nossa senhora dos remédios se fez com base em critérios ligados ao grupo de procedência. O que nos faz pensar que tal iniciativa reforçava a identidade étnica, ligada associada à identidade de origem/procedência negra africana no interior da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia¹⁷⁴.

Uma das principais atividades promovidas pelas irmandades durante todo período colonial e imperial era a promoção vida lúdica. Alguns senhores, autoridades civis e eclesiásticas, viam na festa uma forma de diminuir as tensões entre os diferentes grupos de africanos.

¹⁷¹ SOARES, op. cit., p. 179 e 180.

¹⁷² “Todas as vezes que constar a mesa que algum preto mina é injustamente detido, ou penhorado, e este mesmo buscar a proteção da Confraria, os oficiais e mesários terão obrigação de se aconselhar pelo procurador com dois advogados de boa nota, consultando-os na [...] que ocorrer e conformando-se ambos em que o servo, de que se trata não tem justa no que propõe, a irmandade lhe não concorrerá com assistência alguma, e sendo vice versa, ou constando que tem justiça, então se fará mesa para determinação das esmolos, ou quota parte, com que se lhe deve assistir do cofre para ajuda de custo de mesma causa”. Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa - AHU/CU. Códice 1300. Capítulo 23.

¹⁷³ REIS. Identidade e diversidade Étnicas nas Irmandades Negra... p. 15

¹⁷⁴ REIS. A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 55; Identidade e diversidade Étnicas nas Irmandades Negra... op. cit., pp. 7-33; OLIVEIRA, op. cit., 1995, p.136,157e 158; 2008, pp. 281-308; SOARES, op. cit., 2002, capítulo 6.

3.4 – Irmandades, festas e construção de sociabilidades e solidariedades

Uma das principais atividades das irmandades era a promoção da vida lúdica¹⁷⁵, por meio de festas e do estabelecimento do “estado de folia” de seus membros e da comunidade negra em geral. Expressão externa da devoção, as festas tinham um lugar de destaque nas irmandades. Na maioria das ocasiões estavam afinadas com as práticas do catolicismo tradicional¹⁷⁶, fortemente marcado pelos atos externos de devoção¹⁷⁷. O padre Antonil, que chegou ao Brasil em 1681, foi um grande observador das práticas culturais dos africanos e seus descendentes na colônia, fez a seguinte observação sobre a festa dos cativos:

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, he querê-los desconsolados, e melancolicos, de pouca vida, e saude. Portanto não lhes estranhe os senhores o criarem seus reis; cantar, e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do anno, é o alegrarem-se honestamente á tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de N. S. do Rozario, de S. Benedicto, e do orago da capellã. do engenho, sem gasto dos escravos; acodindo o senhor com sua liberalidade aos juizes; e dando-lhes algum premio do seu continuado trabalho¹⁷⁸.

O padre Antonil não só defendia que os senhores liberassem seus escravos para as festas, mas que estes também deveriam contribuir financeiramente para a realização das mesmas. Deste modo, “sem gasto dos escravos”, o senhor deveria acudir os juizes dando-lhe algum prêmio, porque “se os juizes, e juízas das festas houverem de gastar do seu, será causa de muitos inconvenientes, e ofensa de Deos por serem poucos os que podem lícitamente ajuntar”. O relato do padre Antonil se refere a uma festa organizada por cativos em um engenho, em área rural, mas que tem todas as características das festas organizadas pelas irmandades. Segundo Marina Mello e Souza,

¹⁷⁵ Uma atividade lúdica é uma atividade de entretenimento, que dá prazer e diverte as pessoas envolvidas. Marina Mello e Souza, observa que “as festas dos oragos aparecem muito sucintamente nos compromissos das irmandades, fazendo parte dos aspectos das festas religiosas que não eram vistos com bons olhos pela igreja [...]. Com seu caráter lúdico, popular, permeado de danças e cantos executados na rua com ingestão de grande quantidade de comida e bebida.” SOUZA, Marina de Mello. *Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei do Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p.191.

¹⁷⁶ De acordo com Anderson Oliveira, era um catolicismo externo, de práticas cotidianas, leigo e pouco sacramental, vivenciado multiplamente pela globalidade dos segmentos sociais na Colônia e no Império, onde haveria uma relação muito direta com um conjunto de costumes religiosos consagrados por uma vivência rotineira. Era visto pelos bispos reformadores como supersticioso, dotado de manifestações de ignorância, irreverentes e fanáticas. OLIVEIRA, op. cit., 1995, pp. 41-44.

¹⁷⁷ OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *A Festa da Glória. Festa, Irmandades e Resistência cultural no Rio de Janeiro Imperial. História Social*, Campinas – SP – nº 7 – 19-48 – 2000. P. 21.

¹⁷⁸ ANTONIL, João André. *Cultura e Opulência do Brasil: por suas drogas e minas*. Lisboa, na Officina Real Deslenderina com as licenças necessárias, no anno de 1711, P. 36.

essas instituições tinham caráter eminentemente urbano¹⁷⁹, mas, embora em menor quantidade, existiam também irmandades em áreas rurais. Os senhores deveriam ainda evitar que os escravos se embriagassem com garapa azeda ou aguardente, concedendo-lhes a garapa doce para festa. Assim, fica claro nas palavras do Padre Antonil que ao contribuir para o bom funcionamento da festa os senhores estariam exercendo um mecanismo de controle sobre os seus cativos, que passariam a lhes servir de boa vontade. No entanto, observamos que ao “criarem seus reis, e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do anno”¹⁸⁰, os escravizados na verdade estavam recriando no Novo Mundo sua cultura e identidade.

Neste sentido, as irmandades foram vetor de criação de sociabilidades e de construção de identidades. A festa contribuía para trazer à tona a memória das sociedades africanas de onde foram arrancados. Ao serem enviados para as Américas pelo tráfico atlântico aos milhares, muitos africanos escravizados perderam o contato com as tradições familiares de sua região de origem e tiveram que reconstruí-las nos locais de chegada com os malungus¹⁸¹ da mesma etnia ou região de procedência¹⁸².

Essa foi a forma encontrada pelos africanos escravizados para reconfigurar suas tradições, antes fundada nas relações de parentesco. Roger Bastide disse, a respeito das confrarias, que a reunião em torno de um santo, mais que mística, expressava uma

¹⁷⁹ Cf. SOUZA, op. cit., p. 192.

¹⁸⁰ ANTONIL, op. cit., p. 36.

¹⁸¹ Segundo Robert Slenes, a difusão do termo, nos séculos XVIII e XIX indica a existência de um processo de criação de uma identidade comum entre os africanos escravizados, facilitados por traços linguísticos e culturais que unificavam certas regiões africanas. Além de significar companheiro viagem, o termo tinha ainda, significados religiosos que não eram compreendidos pelos brancos no Brasil e baseavam-se em traços cosmológicos que unificavam os povos da África central-atlântica. Sobre a cultura dos africanos vindos da África Centro Ocidental para o Rio de Janeiro e a construção de uma proto-nação banto. Cf. SLENES, Robert W. “MALUNGU, NGOMA VEM!”: África coberta e descoberta no Brasil. REVISTA USP, São Paulo, n. 12, (dez. 1991/ fev. 1992): 500 anos de América. p. 48-67. Sobre as formas de recriação ou dissolução das heranças culturais africanas no novo mundo cf. também. MINTZ, Sidney W.: PRICE, Richard. O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas/Ucam, 20003; THORNTON, Jhon K. A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. HALL, Gwendolyn Midlo. Escravidão e etnias africanas nas Américas, restaurando os elos. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 2017

¹⁸² Mariza Soares, propõe a utilização da noção de grupos de procedência: “esta noção, embora não elimine a importância da organização social e das culturas das populações escravizadas no ponto inicial do deslocamento, privilegia sua reorganização no ponto de chegada.” Essa proposição está relacionada aos pressupostos teóricos do antropólogo norueguês Frederick Barth, “que critica a definição de grupo étnico como uma unidade portadora de cultura. O grupo étnico é o ‘sujeito’ da etnicidade: embora possa haver grupos que compartilhem uma mesma cultura, as diferenças culturais não conduzem à formação ou ao reconhecimento de grupos étnicos distintos. Para Barth, o fato de compartilhar uma cultura é uma consequência, não a causa, a condição ou, menos ainda, a explicação da etnicidade”. SOARES, Mariza. Os devotos da Cor... p. 114-127; cf. também, BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000, pp. 25-5

espécie de parentesco étnico¹⁸³. De acordo com Katia Matoso, os africanos chamavam de “parente” as pessoas do mesmo grupo étnico, estabelecendo com elas uma vinculação essencial à redefinição das solidariedades de linhagem e das normas que comandam as relações sociais¹⁸⁴. João Reis observou que a palavra parente incluía todos da mesma etnia. Para este mesmo autor, a importância que os escravizados produziam parentescos simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativeiro sobre esses homens e mulheres vindos de sociedades baseadas nos parentescos complexos, das quais o culto aos ancestrais era uma parte importantíssima¹⁸⁵. Observamos que o termo parente era utilizado no aditivo da folia do compromisso da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, a qual dizia “se quiser o Imperador fazer alguma mesa ou convocação de ‘parentes’ assim irmão”¹⁸⁶. A irmandade tornava-se uma família ritual em que africanos desenraizados de seu continente pátrio poderiam viver e morrer solidariamente¹⁸⁷. Assim, o “parentesco ritual, poderia oferecer aos irmãos, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista da alforria, meios de protesto contra abusos senhoriais e, sobretudo rituais fúnebres dignos”¹⁸⁸. Mariza Soares observou que entre os pretos minas da Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, a distribuição de recursos para as alforrias era uma obrigação assumida entre “parentes”, portanto a nível de grupos étnicos¹⁸⁹. A autora observou ainda que o termo “parente” nas irmandades de homens pretos era bem mais que serem “irmãos de compromisso”, expressão comum a todas às irmandades, inclusive as de pardos e brancos. Ser “parente” indicava um vínculo construído a partir de uma identidade étnica calcada na reconstrução de um passado comum e de uma organização social e religiosa presente¹⁹⁰.

Se, por um lado, a escravidão impôs aos pretos africanos e a seus descendentes o estatuto de escravizado, retirando-lhe a condição de pessoa transformando-o em um estrangeiro desenraizado, um morto social, por outro lado será nas irmandades de “Homens Pretos”, que terão a oportunidade de reconstrução de sua

¹⁸³ BASTIDE, Roger. *AS Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora – Editora da universidade de São Paulo, 1971.

¹⁸⁴ MATOSO, Katia, *Bahia do século XIX. Uma província do Império*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1992, p. 163.

¹⁸⁵ REIS, op. cit., 1991, p. 55.

¹⁸⁶ Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão E Santa Efigênia. Aditivo da folia capítulo 3.

¹⁸⁷ REIS, op. cit., 1996, p. 4.

¹⁸⁸ MARIA, Quintão. *Lá Vem o Meu Parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco, (Século XVIII)* – São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001, p. 39

¹⁸⁹ SOARES, op. cit., 2000, p. 222.

¹⁹⁰ Idem., p. 222.

humanidade. Por mais paradoxal que possa parecer à expressão “homens Pretos”, a irmandade lhes conferia o estatuto de pessoa que não era retirado nem no momento da morte, pois era para ser enterrado como homens que os irmãos pretos queriam morrer. Era para alcançar esse objetivo que construíram suas capelas com sepultura, compraram seus esquifes, mandavam celebrar missas de sufrágio para os falecidos. Foi para existir socialmente que investiram na religião católica e que através das irmandades reinventaram seus parentes e uma forma de vida comunitária¹⁹¹.

Nas festas em homenagem aos santos padroeiros, nas quais se elegiam reis, rainhas, imperadores e imperatrizes, eram visíveis as raízes africanas¹⁹² que fundavam no Novo Mundo encantações de reinos africanos, rituais que transformavam a memória em força cultural viva, embora nunca se esquecessem de anunciar que tudo faziam “para maior grandeza e aplauso” dos santos de devoção¹⁹³. Joaquim Manoel de Macedo relata como eram famosas as festas de Nossa Senhora do Rosário no Rio de Janeiro.

Não há um só dos nossos velhos que não se lembre com saudade das famosas festas do Rosário. Assim como na festa do Espírito Santo há um imperador, nas do Rosário havia rei e rainha com a sua competente corte, e cuja realeza durava um ano. O negro e a negra – rei e rainha da festa do Rosário – apresentavam-se trajando riquíssimos vestidos bordados de ouro e prata, imitando, o mais possível as vestes reais dos antigos tempos. A sua corte enfeitava-se às vezes extravagantemente, mas sempre com grande luxo. O cortejo real era precedido de uma música especial, e, além da solenidade religiosa, havia danças nas ruas, em que tomava parte a realeza improvisada, e os pretos do Rosário batiam palmas, vendo bailar, a seu modo, o rei e rainha da festa¹⁹⁴.

A festa de Nossa Senhora do Rosário era, como se percebe no relato, uma cerimônia com elementos de cunho nitidamente africano, como podemos ver na frase “e os pretos do Rosário batiam palmas, vendo bailar, a ‘seu modo’, o rei e rainha da festa”. Certamente, modo africano. Joaquim Manoel de Macedo acrescenta que esse costume não existia só na cidade do Rio de Janeiro, mas também em diversas freguesias do interior, onde as irmandades do Rosário eram principalmente formadas e sustentadas

¹⁹¹ BEZERRA, Analucia Sulina. As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos No Brasil: identidade e diferença cultural. Projeto História, São Paulo, n. 51, pp. 119-138, Set./Dez. 2014.

¹⁹² SOUZA, op. cit., p. 181.

¹⁹³ REIS, op. cit., 1996, p. 15.

¹⁹⁴ MACEDO, Joaquim Manoel. Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005. (Edições do Senado Federal; v. 42) p. 490.

por negros africanos escravizados “cujos senhores prestavam-se a fazer por eles as maiores despesas da festa, e faziam garbo de gastar avultadas quantias para vestir com todo o luxo o rei e rainha do Rosário”¹⁹⁵. A irmandade ganhava visibilidade, justamente na sua aparição em público em seus cortejos pelas ruas presidindo uma série de atos rituais e danças. Através da coroação dos reis negros, escravizados e libertos encontraram uma forma de se organizarem comunitariamente ao mesmo tempo em que celebravam de forma simbólica as práticas que haviam sido deixadas para trás em sua terra natal, mas não esquecidas¹⁹⁶. Era costume nos quilombos, organizações comunitárias formadas por cativos fugidos das senzalas dos engenhos, que buscavam romper com a situação de dominação que estavam submetidos, eleger soberanos, viviam sob o governo de um rei ou capitão¹⁹⁷.

A coroação de reis e rainhas tornou-se bastante difundida no âmbito das irmandades de pretos africanos, a partir da qual se atribuíu aos soberanos a denominação genérica de reis e rainhas do Congo. A explicação histórica para essa prática está relacionada à herança cultural trazida pelos negros africanos escravizados, vindos da África Centro Ocidental. Essas lembranças recuperam elementos históricos da conversão do reino do Congo ao catolicismo a partir de século XV¹⁹⁸. De acordo com Marina Mello e Sousa, a festa de coroação do rei do congo ocorreu com mais intensidade nas regiões que receberam um maior contingente de africanos do grupo linguístico banto, oriundos da África Centro Ocidental, em especial os Bacongós, habitantes do antigo reino do Congo. Entre os séculos XVI e XVII os mais importantes portos se situavam na região de desembocadura do Rio Zaire; nos séculos XVII e XVIII, Luanda se tornaria o porto de maior importância desta região; no século XIX as rotas do tráfico voltariam para esta região do antigo reino do Congo. Independente da rota que fosse predominante em cada momento, essa vasta região forneceu africanos escravizados para a América portuguesa e o Império do Brasil em todo o período de vigência do tráfico atlântico¹⁹⁹. No contexto do tráfico, os diversos grupos que foram arrancados de sua região e pertencentes a diferentes tradições étnicas e culturais tiveram

¹⁹⁵ MACEDO, op. cit., p. 490.

¹⁹⁶ SOUZA, op. cit., p. 161; BEZERRA, op. cit., p.129.

¹⁹⁷ SOUZA, Idem., p. 251; BEZERRA, Idem., p. 130.

¹⁹⁸ BEZERRA, Ibidem., p. 130.

¹⁹⁹ SOUZA, op. cit., p. 258.

que recriar seus laços sociais e novas formas culturais, sendo a festa de coroação de seus reis e os seus cortejos uma de suas maiores expressões²⁰⁰.

A festa de coroação do rei do congo era resultado dos contatos culturais entre portugueses e africanos centro ocidentais ao longo de séculos de escravidão, por meio do qual se organizaram as comunidades negras na sociedade colonial e imperial. Ao chegarem das terras africanas os escravizados iam deixando de ser estrangeiros, se habituando com a vida cotidiana na sociedade colonial e imperial, integrando-se as instituições, como a festa do rei do congo, que no século XIX já estavam consolidadas ao longo de mais de dois séculos de convívio entre africanos e europeus. As identidades particulares, vinculadas à etnia e/ou grupos de procedência, foram paulatinamente cedendo lugar para identidades mais globalizantes, nas quais os elementos africanos remetiam a sentimentos comuns a todos, entre os quais estava a identificação com o reino do Congo cristianizado²⁰¹.

A preocupação com a festa também aparece no compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. No compromisso da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, o monarca fictício é tratado de “Glorioso Santo Imperador” que é acompanhado de sua “Imperatriz”²⁰².

Porquanto vimos que a experiencia tem mostrado que um estado de folias nas irmandades pretas serem de muita validade e assim pa. excitar os animos dos Irmãos queremos que haja um estado de Imperador, Imperatriz, Principe e Princeza nesta Santa Irmandade. Eleitos na forma do capitulo quarto²⁰³.

João Reis afirma que os irmãos organizavam rituais de inversão da ordem, essas eleições eram acompanhadas do bater de atabaques, danças mascaradas e emoções cantadas em línguas africanas. Eram cerimoniais carregadas de emoção, onde os africanos reviviam de forma simbólica suas antigas tradições culturais e consolidavam na prática novas identidades étnicas.²⁰⁴ A festa reproduzia o teatro barroco²⁰⁵, através de uma arte cênica que procurava produzir efeitos visuais que envolviam emocionalmente

²⁰⁰ BEZERRA, op. cit., p. 130.

²⁰¹ SOUZA, op. cit., p. 266.

²⁰² Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Museu do Negro. Cap. 3.

²⁰³ Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Museu do Negro. Cap. 1, do aditivo sobre as folias.

²⁰⁴ REIS, op. cit., 1991, p. 15.

²⁰⁵ Cf. SOUZA, op. cit., p. 181.

os espectadores e, ao mesmo tempo, traduzia do imaginário as relações estruturais existentes entre as diferentes etnias existentes no período colonial²⁰⁶.

Nas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano frequentemente se justapunham e às vezes se entrelaçavam. Procissões, missas e Festas onde se fazia comilanças,²⁰⁷ mascaradas e elaboradas cerimônias, não são mencionadas nos compromissos, em que reis e rainhas negros eram entronizados devidamente aparamentados com suas vestes e insígnias reais²⁰⁸. Atenta a todas as atividades da festa a Igreja buscava banir seu sentido profano, defendendo que vigorasse apenas os aspectos institucionais sagrados, enquanto os mais aspectos da festa deveriam ser severamente controlados pelos primeiros. As posições das autoridades civis e eclesiásticas eram ambíguas diante dessas festas, como podemos ver por ocasião da aprovação dos cinco últimos capítulos aditivos ao compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no qual afirmavam que, considerando que o “estado de folias nas irmandades pretas era de muita validade para excitar os ânimos dos irmãos queremos que haja um estado de Imperador, Imperatriz, príncipe e Princeza nesta irmandade”²⁰⁹. Foi assim que se posicionou o procurador da Mitra, Antonio José de Gouveia:

Exo. Revo. Snr - nos cinco capitulos com que estes pretendem querem addir ao seo compromisso não acho cousa que encontre a Jurisdição Eclesiástica nem que também se oponha aos bons costumes, e ainda que seja mal soantes aos ouvidos a palavra “Folias”- como esta consiste em terem hum Imperador, Imperatriz, Principe, Princeza, Reys Rainhas de estado; para conciliarem por este meio melhor os animus e as esmolos d’esta gente preta e há entre elles observado este costume nas cidades e terras mais bem reguladas talvez para que tenham esta consolação; entre tantas trabalhos do captiveiro; a que o sujeitou a sua infelicidade, parece-me, que se lhes pode conceder o que pedem, ainda que triano, seja eleição attendendo a que não são

²⁰⁶ TRINDADE, Liana Salvia. Convergência e Conflito de Interpretação do Real: A Festa de Corpus Christi Como Representação paradigmática da Diversidade Cultural. In Revista do Núcleo de Estudo Interdisciplinar do Imaginário "Ruy Coelho" da Universidade de São Paulo Dinâmica do Simbólico número 1, 1993, p. 102-4.

²⁰⁷ De acordo com Soares, as “comilanças” eram um dos pontos altos da festa e também dos mais controversos. As pessoas perambulam por esses espaços comendo, cantando, tocando instrumento, numa mistura constante, sendo impossível distinguir entre o sagrado e o profano na medida em que a ocasião como que sacraliza o espaço e as ações como um todo, mas ao mesmo tempo, sob uma outra ótica, tudo é “profanado”. SOARES, op. cit., 2000, p. 173.

²⁰⁸ REIS, op. cit., 1991, p. 61

²⁰⁹ Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Museu do Negro. Capítulo 1º dos aditivos. Museu do Negro.

officiaes, que tenham administração de que devão e hajão de dar contas sem embargo do que V. Exa. Revma. determinara o que mais justo parecer Rio 9 de outubro de 1764. Antonio José de Gouveia Procurador da Mitra despacho DD de confirmação dos capitulos que apresentam sendo encorporados no compromisso e rubricado por. Antonio Roiz de Miranda P. Familiar Rio 9 de outubro de 1764 com a rubrica - se”²¹⁰

Os aditivos eram formados por cinco capítulos referentes à festa da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia a qual os irmãos chamavam de “estado de folias”²¹¹ O bispo confirmou por provisão os aditivos aos estatutos da Irmandade após o parecer do procurador da Mitra que dizia não ver no texto aprovado nenhuma “coisa que encontre a jurisdição Eclesiástica nem contra os bons costumes”, embora não visse com bons olhos e lhe soasse mal aos ouvidos a palavra “folias”. O bispo via na festa uma oportunidade de promover a caridade cristã, além de ser um recurso político que interessava a paz dos cativos.

De acordo com Reis, celebrar bem os santos de devoção representava um investimento ritual no destino após a morte, além de tornar a vida mais segura e interessante. Neste sentido “a festa funcionava como mecanismo de aprofundamento da identidade e solidariedade”²¹² entre os grupos. Sem dúvida, a data mais importante do calendário das irmandades era a festa do santo de devoção. Nessa ocasião, os irmãos saíam às ruas para dar prova de sua devoção devidamente aparamentados com suas roupas de gala, capas, bandeiras, tochas, andadores, cruzeiros e insígnias em procissões pomposas, seguidas de danças e banquetes, pois quanto mais espetacular fosse a festa tanto maior seria a força de intercessão do santo.²¹³ Neste sentido, as confrarias assumiam na forma compromissal a celebração de seus oragos com pompa e brilhantismo²¹⁴. Como podemos observar no compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, há a menção de que “Se effectuará a festa dos gloriosos santos no dia 27 de outubro de cada anno conforme a disposição da mesa e podendo ser se fará sua novena de nove dias antes do dia da festa para maior gloria de Deus e os santos”²¹⁵.

²¹⁰ Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Museu do Negro. Capítulo 1º dos aditivos. Museu do Negro. documento 5.

²¹¹ Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia capítulos de 1-5

²¹² REIS, op. Cit., 1996, p, 10

²¹³ REIS, op. cit., 1991, p. 61.

²¹⁴ OLIVEIRA, op. cit., 2000, p.p. 22-3.

²¹⁵ Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Museu do Negro. Cap. 2.

As Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia recomendavam que as irmandades fizessem menos gastos com comida, bebida, danças, comédias e coisas semelhantes. Determinava também que se preocupassem antes com gastos ordinários e lícitos, além de que os visitantes²¹⁶ ordenassem que comprassem ornamentos e peças para as confrarias²¹⁷. Tudo indica que tal recomendação não foi seguida pelas irmandades, uma vez que, em março de 1747, o bispo d. Frei Antonio de Desterro promulgou uma pastoral contra as festas que ele considerava ilícitas, sob pretexto de festejar a Maria Santíssima,

ou outra alguma imagem, ornando para isso altares com músicas e instrumento e outras pompas, e que depois destas ações se empregavam as ditas pessoas de um e de outro sexo em bailes, batuques, e saraus, divertimentos totalmente alheios ao louvor de Deus e sua Mãe Santíssima, concorrendo muita gente, sendo isto ocasião de escândalo parecendo estes obséquios com os que os gentios faziam a seus falsos deuses, misturados de ações indecentes e escandalosas. Declaram o semelhante exercício por perigoso, contrário aos bons costumes e aplauso de Nossa Senhora, ou de qualquer outro santo e como tal ilícito. Pelo que mandamos com pena de excomunhão que se proíba semelhantes ajuntamentos, festejos e batuques, e na mesma pena incorrerão todas as pessoas que assistiram a eles ou concorrerem com música, casa ou outra cooperação. Mandamos aos vigários, que mandem ler essa pastoral nas igrejas de suas comarcas e se registre nos livros das igrejas, 11 de março de 1747²¹⁸.

No compromisso da irmandade de Nossa Senhora dos Remédios²¹⁹ de 1788, observamos que os irmãos assumiram a responsabilidade de não executarem danças com gestos obscenos ou indecentes nas festividades de Nossa Senhora do Rosário. O que significa que a pastoral contra festas ilícitas promulgada em 1747 pelo bispo do Rio de Janeiro, d. Frei Antonio do Desterro, tenha sido insuficiente e não tenha surtido o efeito desejado pelas autoridades eclesiásticas.

Como tem introduzido o costume pela Festa do Rosário, vestirem-se várias nações de pretos, com o seu chefe particular para que, unidos todos, contribuam aos louvores da mesma Senhora com danças, ou folias, à maneira dos etíopes, sem que

²¹⁶ *Constituições Primeiras...* Título LXII, p.306.

²¹⁷ *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Título LXII p. 306 – 874.

²¹⁸ AHU, Caixa 149, Rio de Janeiro, Doc. Nº 69, 16/06/1781. Apud. QUINTÃO, Antonia Aparecida. Lá vem meu parente... p. 115.

²¹⁹ Essa irmandade foi erigida pelos pretos minas no interior da igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia em 1788, pelo mesmo grupo que criou a Congregação dos pretos minas Makis, cujo objetivo era prestar assistência aos irmãos nacionais. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1300. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1300. Cap.

com tudo se executem gestos indecentes, ou obscenos, o regente, na forma do costume determinará a dança, vestindo-se cada qual à sua custa. E no dia preciso da festa irão, [ilegível], incorporar-se com os seus compatriotas, assistindo, assim o como os mais, aos atos que costumam, sem motim ou perturbação²²⁰.

Se num primeiro olhar percebemos uma grande preocupação dos irmãos com sua imagem pública, ao olharmos atentamente veremos que louvar com danças e folias Nossa Senhora do Rosário assim como os seus demais oragos, significava para os irmãos celebrar as lembranças da sua região de origem na África. A celebração dos santos padroeiros nas irmandades cariocas pelos diversos grupos de pretos africanos revelou-se extremamente eficaz na estratégia de reconstrução de suas identidades sociais no período colonial e imperial. Isso fica visível na frase “unidos todos, contribuam aos louvores da mesma Senhora com danças, ou folias, à maneira dos etíopes”. Com a celebração, os irmãos estavam reafirmando sua identidade católica na diáspora carioca que, de acordo Francisco Alves de Sousa, teria sua origem ainda na África, no “grande reino cristão maki ou Mahi”. Ao mesmo tempo celebravam a memória africana reforçando a identidade particular de grupo. As adversidades sofridas na travessia atlântica e as imposições da vida em cativeiro, não levou a dispersão²²¹ do grupo, mas sua reorganização de acordo com as especificidades locais, tendo os laços de origem como fio condutor para a manutenção da identidade mina que encobria as demais (mahis, ianos, angolins e sabarus). Enquanto compatriotas e companheiros de viagem preservavam as heranças de sua terra natal unidos pelas danças e folias celebrando seus oragos, Santo Elesbão e Santa Efigênia. Portanto, a partir da celebração das folias os minas conseguiam explicitar publicamente, os traços culturais que demarcavam sua identidade coletiva (cultural, social, de grupo/étnico e/ou procedência). Isso fortalecia o grupo, tanto nas suas relações internas, quanto na sua interação com os demais grupos na sociedade carioca.

A base de sustentação das confrarias era o culto pomposo que dedicavam a seu orago, pois para receber as graças e benefícios solicitados aos santos de devoção o devoto devia homenageá-lo com as festas em seu louvor, festas que representavam

²²⁰ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1300. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1300. Cap. 20.

²²¹ Cf. THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004

exatamente um ritual de intercambio de energias entre homens e divindades²²². De acordo com Anderson Oliveira, o início dessas festas, na maioria das vezes, estava relacionado à realização de uma procissão que, na concepção católica, estava associada a momentos específicos: o rito protetor e a festa. O primeiro momento estava destinado à busca de proteção dos céus, aos pedidos de chuvas, boas colheitas ou para aplacar a ira divina em momentos de grandes fomes e epidemias. O segundo momento fazia parte da própria liturgia festiva de louvor ao santo, contribuindo, muitas vezes, para proporcionar uma pausa nas inquietações cotidianas dos fiéis e diminuir suas angústias.²²³ Enquanto ideologia, a religião era então coisa dos doutores da Igreja, cabia aos irmãos o lado “emblemático” e mágico da religião²²⁴.

As festas promovidas pelas irmandades tinham uma grande participação popular, eram extremamente concorridas e ocupavam um papel de destaque na vida da colônia e do império do Brasil. Desde os seus preparativos até o dia da festa propriamente dito, tais eventos proporcionavam momentos de divertimento para a população. Para Augusto Maurício, as festas do Rosário eram “memoráveis” por serem o momento em que ocorria a coroação do rei e da rainha. Eram realizadas no largo que havia no entorno da igreja, em que participavam pessoas de farias esferas sociais. Faziam leilões de prenda, venda objetos e guloseimas em tabuleiros forrados com toalhas brancas. A música dava um tom de alegria aos festejos que, além de proporcionar a diversão dos participantes, tinha o objetivo de honrar a virgem do Rosário e a São Benedito²²⁵. Reis e rainhas africanos representavam um sistema de governo, na medida em que possuíam autoridade sobre seus “súditos” e preservavam aspectos culturais e sociais da África, contribuindo para a integração e solidariedade dos negros no Brasil.

De acordo com João Reis, a Igreja via com bons olhos a celebração de festas religiosas por escravos, pois elas pareciam provas vivas de almas conquistadas. O autor cita uma festa do Rosário da confraria dos pretos situada às portas do Carmo, em Salvador, na qual o padre Manuel de Cerqueira Torres descreveu deslumbrado a majestosa pompa com que os negros festejavam o vitorioso Rosário de Maria Santíssima e que durante a festa houve “discretas e divertidas máscaras, que com vários gêneros de figura fizeram tão jocundas representações que geralmente agradava a

²²² REIS, op. cit., 1991, p. 61.

²²³ OLIVEIRA, op. cit., 2000, p. 22.

²²⁴ REIS, J. J. A morte é uma festa... p. 61

²²⁵ MAURICIO, op. cit., p. 134-5.

todos”²²⁶. Entretanto, cinquenta anos antes da descrição do padre Manoel as Constituições primeiras proibiam severamente os clérigos de participarem “em comédias, festas, e jogos públicos, usar de mascaras, e outros trajes desonestos”,

Pelo que, conformando-nos com a disposição de direito, (2) estreitamente proibimos (3) aos Clerigos de Ordens Sacras de qualquer grau ou condição que sejam, entrar em danças, bailes, entremezes, comédias, ou semelhantes festas públicas de pé ou de cavalo, ou andarem emascarados²²⁷.

Ao que parece, muitos clérigos não deram muita atenção e desconsideraram as determinações das Constituições Primeiras, tendo em vista que não só apoiavam, mas até participavam das festas dos negros africanos e seus descendentes, como podemos notar no processo de devassa promovido pelo ouvidor geral do Rio de Janeiro, de 1782, na qual o padre frei José Roiz de Santana é acusado de ter participado de um batuque no dia de Todos os Santos. O batuque teria ocorrido na casa de consistório da Nossa Senhora da Glória, onde também participaram mais dois padres do convento, a filha de um sacerdote, uma mulata, duas crioulas, além de três soldados e um pardo auxiliar do terço²²⁸.

De acordo com João Reis, muitas vezes o vencido imprimia sua marca sobre a cultura conquistadora, a ponto de fazer os vencedores – ou pelo menos uma parte deles – reconhecerem-se naquela cultura assim modificada. A tolerância clerical, mesmo impondo alguns limites, permitiu a africanização da religião dominante. Segundo o mesmo autor, o extraordinário dessas celebrações que transpassava para o cotidiano representava, sobretudo uma fuga da vida diária por meio de rituais de inversão simbólica da ordem social, uma espécie de protocarnaval negro²²⁹. Segundo este historiador, “o fraco encena a fantasia da superioridade estrutural”²³⁰.

²²⁶ REIS, op. cit., 1991, p. 65.

²²⁷ VIDE, op. cit., Título VII. p. 184 - 467

²²⁸ Existiram vários casos de clérigos que desrespeitaram as determinações das constituições primeiras como por exemplo a devassa promovida pelo ouvidor geral do crime do Rio de Janeiro onde o frade Bernardo Magalhães, organista do convento do Rio de Janeiro, com 53 anos de hábito é acusado de estar frequentemente ébrio, e conviver com uma quadrilha de mulatos “peraltas”, dos quais um estaria constantemente em sua companhia. Junto com estes mulatos teria promovido “indecentíssimos entremezes e bailes”, para divertir outros dois frades do mesmo convento. O acusado não possuiria nem dinheiro nem escravos, pois segundo o ouvidor “tudo é pouco para gastar com aquelas más companhias”. Cf. ANRJ – Códice 1064 – 1783. Devassa afeita pelo escrivão da Ouvidoria Geral do Crime da Relação da cidade do Rio de Janeiro, contra os frades do Convento de Nossa Senhora do Carmo da mesma cidade.

²²⁹ REIS, op. cit., 1991, p.p. 65-6.

²³⁰ TUNER, Victor. O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis, vozes, 1974, p.p. 201-207

Nesse sentido, os reinados negros podem ter representado as lembranças diretas da África. Segundo Louis Vincent Thomas, era comum entre vários povos africanos a inversão das hierarquias durante as celebrações realizadas entre a morte de um rei e a posse do próximo. Numa etnia da Costa do Marfim, com a morte do rei havia uma inversão nas forças de poder que se manifestam em diversos distúrbios. Os menos favorecidos tinham o direito de provocar escárnio que atingia os cumes da bufonaria durante as cerimônias. Os descendentes de cativos – como no passado seus ancestrais – encenam a tomada de poder e “se lançam a uma paródia-sacrilégio do aparato real, designando o mais hábil dentre eles como soberano, dando-lhe uma rainha, servidores, carregadores de liteira”. Enquanto os membros da elite se submetem a uma série de restrições durante o período de transição ao governo, tudo se permite aos celebrantes²³¹. Era por ocasião destas festas, além das procissões, que as irmandades saíam às ruas. Esses eventos tinham para elas importância fundamental, pois era nesses momentos que eram reconhecidas como parte de um corpo social. As festas e procissões eram espaços de sociabilidade, devoção e palco político privilegiado para disputas de interesses locais, uma forma de exteriorização da fé, de propagação do culto religioso e consagração do jubilo cristão.

De acordo com Anderson Oliveira dimensão pública da religião católica imprimia uma necessidade de exteriorização em procissões e festas, nas quais a apresentação do símbolo de devoção do santo era fator fundamental. Nas casas existiam mastros nos quais as bandeiras dos santos de devoção eram exibidas²³². Ao estilo das confrarias medievais, as festas das irmandades do período colonial e do Império do Brasil, conservaram o aspecto confraternização e reunião do grupo. Algumas irmandades colocavam clausulas específica que menciona o comparecimento às festas como uma das obrigações fundamentais do irmão²³³.

O banquete de confraternização parecia desempenhar também um papel fundamental, mesmo em meios às críticas severas dos bispos que viam esse como um ato de respeito e de falta de espírito religioso. Numa cultura barroca como a colonial, a preocupação de apresentar o símbolo devocional era prática essencial entre os fiéis,

²³¹ THOMAS, Louis Vincent, *La mort africaine*, Paris, 1982, pp.173-4. Ver também *Catolicismo negro*, in BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, 1971, I, esp. Cap. V; Scarano, Julita. *Devoção e escravidão*. São Paulo, 1975.

²³² OLIVEIRA, op. cit., 2008, p. 270; cf. também. MOTT Luiz. *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu*. In SOUZA, Laura de Mello e (org.) *história da Vida Privada no Brasil: o cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo Cia das Letras, vol. 1. p. 156,160,164,186.

²³³ OLIVEIRA, op. cit., 1995, p. 176-177.

tendo sido absorvida pelos africanos escravizados. A coroação de reis e rainhas remetia a um passado idealizado, ligado a uma terra natal desprovida de particularidades concretas, vivida como lugar abstrato, portador de características gerais e distantes das realidades diferenciadas de cada região. Para a maioria dos estudiosos essas festas têm suas origens nas tradições africanas²³⁴.

A proibição ou a permissão das festas promovidas pelos pretos africanos e seus descendentes em determinados momentos do ano de acordo com seus costumes próprios foi alvo de constantes debates entre administradores régios e senhores. Tendo em vista os riscos de revoltas que sempre pairavam no ar e a maior exploração do trabalho dos escravizados levou senhores e administradores a adotarem posturas antagônicas²³⁵. De um lado estavam aqueles que defendiam a repressão a qualquer ajuntamento de negros sob quaisquer circunstâncias, em geral ao som de tambores com danças cujo significado era incompreensível aos agentes da sociedade colonial. Estes viam nessas ocasiões momentos extremamente perigosos propícios para se tramarem conspirações e/ou deflagrar uma rebelião que poderia ter sido tramada para detonar durante os festejos²³⁶.

De outro lado estavam aqueles que achavam que a permissão a festa e ritos negros era um importante momento para os escravizados extravasarem as tensões acumuladas na lida diária resultantes da violência do cativo; de modo que poderiam retomar as atividades com maior boa vontade²³⁷. Muitas vezes estavam senhores de um lado, governantes e agentes da lei de outro. Por trás da atitude de repressão ou concessão pairava sempre o fantasma da rebelião. Encontrar uma forma de conter, reprimir ou extinguir as rebeliões que se multiplicaram no século XIX foi uma constante obsessão dos administradores régios e da elite senhorial²³⁸.

Como já vimos, com o incremento do tráfico atlântico a partir do início do século XVIII aumentou o contingente de população escravizada, livre/liberta nos centros urbanos das principais capitanias do Estado do Brasil, como Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Minas Gerais. As festas promovidas pelas irmandades de pretos onde ocorria coroação de reis e rainhas causavam nas autoridades um certo desconforto

²³⁴ SOUZA, op. cit., p. 194.

²³⁵ REIS, J.J. Nas malhas do poder escravista: a invasão do Candomblé do Accú. In SILVA, Eduardo e REIS, J.J. Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, 37; SOUZA, op. cit., p.228.

²³⁶ SCHWARTS, Stuart. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial. 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 389

²³⁷ SOUZA op. cit., p. 228.

²³⁸ REIS, op. cit., 1989, 37.

e inspirava o medo de que tramassem alguma rebelião. Assim, as festas que elegiam reis e rainhas tornaram-se ameaçadoras para algumas autoridades, que viviam em um clima de constante tensão que provocou um quadro de perseguição. Houve várias tentativas por parte das autoridades para banir as festas e coroações de reis e rainhas negros²³⁹.

Na região de Minas Gerais, em 1720, o Conde de Assumar proibiu a festa de coroação de reis e rainhas. Ameaçou não pagar os sacerdotes que concordassem com a coroação de reis e rainhas dos pretos. Tal medida foi imposta por conta de rumores que surgiram sobre um grupo de escravos rebeldes que haviam nomeado entre si um rei, um príncipe e oficiais militares. Embora o conde suspeitasse que isso não passasse de uma zombaria dos negros, sugeriu que todos os negros minas que se autonegassem reis fossem capturados e expulsos da comarca²⁴⁰.

Em Salvador, em 1729, um decreto tornou ilegal a coroação de reis e rainhas durante a festa de Nossa senhora do Rosário. Sob alegação de atos de indisciplina e roubos praticados pelos negros para decorar com a pompa habitual seus folguedos. Eram acusados também de “entrarem violentamente nas casas de muitos moradores, retirando delas os escravizados que estavam sendo castigados”, sob a suposta alegação de que estes pudessem participar da festa. A festa dos pretos era associada ao rompimento da ordem, além da preocupação das autoridades com os poderes que o rei detinha durante os festejos. A partir de então, há o um endurecimento por parte das autoridades, proibem as irmandades de elegerem e coroarem reis e rainhas. Permitindo apenas os Juizes e Juízas de Nossa Senhora do Rosário que podiam fazer suas festas nas igrejas. Qualquer preto que participasse nas coroações de reis ou rainhas seria punido com açoites, os homens serviriam um ano nas galés e as mulheres seriam sentenciadas a prisão²⁴¹.

Apesar da repressão e das medidas preventivas tomadas pelas autoridades régias, os escravizados continuaram a fazer suas festas e coroar seus reis e rainhas. “As repetidas referências sobre reis e rainhas liderando suas comunidades de escravizados

²³⁹ KIDDY, Elizabeth W. quem é o rei do Congo? um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In HEYOOD, Linda M. (organizadora). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p. 173.

²⁴⁰ BORGES, Célia Aparecida Resende Maia. *Devoção branca de homens negros. As irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, UFF, 1998, P. 96; SOUZA, Marina Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista...* p. 234; KIDDY, Elizabeth W. *Quem é o rei do Congo? ...* p. 173-4.

²⁴¹ MULVEY. Patricia Ann. *The Blacks lay brotherhoods of colonial Brazil: a history*. City University of New York, Ph.D. University Microfilms international, 1976, p. 116; apud. SOUZA, Marina Mello e. *Reis Negros no Brasil escravista...* p. 236; BORGES, op. cit., p. 97-98; KIDDY, op. cit., p. 173-4.

foragidos em grande parte do século XVIII em várias regiões do Estado do Brasil demonstram que os grupos elegiam, ou selecionavam de alguma forma, líderes com título de realeza para conduzi-los”²⁴². O poder desses reis, embora estivesse condicionado a festividade, ou seja, durava apenas o tempo da festa. Entretanto, mesmo depois de deixarem o cargo, esses negros continuavam a serem tratados de forma especial no seio da comunidade²⁴³. Stuart Schwartz observou na Bahia que à medida que o número de africanos crescia aumentava também o número de rebeliões, as autoridades coloniais e senhores buscaram por maneiras contê-las, restringi-las ou elimina-las. Principalmente aquelas abertamente africanas²⁴⁴. Inseridas em um catolicismo barroco, as festas de coroação a partir do século XIX foram sendo identificadas como práticas de origem popular.

Na passagem da colônia para o império, o Rio de Janeiro tornou-se a sede desse império, devido à chegada em 1808, da família real e sua corte. O passado colonial passa a ser visto como arcaico e retrógrado, incompatível com a cidade que se tornara sede da corte portuguesa. Proibiu-se as irmandades de saírem às ruas aos domingos e feridos para pedirem esmolas, embora tais práticas tivessem como espaço preferencial o Campo de Santana. A justificativa era de que provocava enorme ajuntamento de negros resultando em distúrbios e bebedeiras.

Em 1817, o príncipe regente proíbe os ajuntamentos provocados pelos peditórios²⁴⁵ de negros ao som dos tambores, as festas de coroação de reis e rainhas passam a ser realizadas em locais permitidos de acordo com as negociações entre as partes interessadas. Serão mantidas nas cidades do interior e desaparecendo dos centros urbanos²⁴⁶.

²⁴² KIDDY, op. cit., p. 174.

²⁴³ SOUZA, op. cit., p. 237.

²⁴⁴ Nessa conjuntura os batuques e candomblés, tornaram-se um problema de polícia. As casas de cultos passaram a ser invadidas em Cachoeira, em 1785, em Salvador, em 1829; SCHWARTZ, Stuart. Cantos e quilombos numa conspiração de escravo Haussás. Na Bahia, 1814. In REIS, J.J. & GOMES, Flavio dos Santos (Org.). Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 388.

²⁴⁵ O intendente Geral de Polícia, Paulo Fernandes Vianna, faz um acordo com os juízes das irmandades na qual elas passam a receber a quantia de 50\$réis anuais para que não saíssem às ruas para pedir esmolas, garantido o sossego público e as irmandades não ficariam privadas do bem que recebiam. Mas tão acordo só durou cinco anos, as autoridades sentiram-se desobrigadas a pagar tal quantia havia sido autorizada verbalmente pelo príncipe regente.

²⁴⁶ Jean Baptiste Debret, relata que com a presença da Corte no Rio de Janeiro proibiram-se aos pretos as festas e fantasias “extremamente ruidosas” a que se entregavam em certas épocas do ano para lembra a mãe pátria; essa proibição privou-os igualmente de uma cerimônia extremamente tranquila, embora com fantasias, que haviam introduzido no culto católico. É por esse motivo que somente nas outras províncias do Brasil se pode observar ainda eleição anual de um rei, e de uma rainha, de um capitão da guarda. Cf. DEBRET, Jean Baptiste. Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil. São Paulo: Círculo do Livro S.A. s/d.

Muitos aspectos relacionados às festas de eleição e coroação das realezas negras não estavam regulamentados nos compromissos das irmandades. Talvez por fazerem parte de um conjunto de atividades não plenamente aceitas pelas autoridades eclesiásticas, mas que sempre estiveram presentes nas comemorações religiosas. Tais compromissos traziam frequentemente apenas informações de como se deveria fazer a escolha dos reis e rainhas. Observamos que este aspecto da festa era muito importante para os irmãos de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. Pelo menos é que o parece indicar o capítulo 13 do compromisso de 1759 – quando fala das festividades de São Benedito – nos parágrafos 36 e 37, juntamente com as festividades de Nossa do Rosário.

o dia Sabado primeiro de Outubro no qual se juntarão pela manhã todos os oficiaiz da Meza, e mandará o Juiz pelo Escrivão abrir o cofre, e dele tirar a pauta, e fazer a Eleição para a festa de Sam Benedito, que se fará de Juiz, huma Juiza de Vara, e cinco Juizas do Ramalhete; e logo a mandará lançar no livro das Eleiçõe de donde se tirará por tras lado a que se há de publicar no dia seguinte, pelo Pregador da festividade de Nossa Snr.a do Rozario; E na Eleição que se fizer nenhum Juiz, Oficial, ou Irmão de Meza poderá ser reeleito em ficarem na mesma Meza, mas sim sendo [...] hum anno; e só o poderá ser em lugares superiores aos que tiverem servido, salvo algum acontecimento que a Meza julgue, ou que hajas por bem julgar o que fique reeleito esta ou aquele oficial da Meza a utilidade da Irmandade²⁴⁷.

O compromisso regulamentava a forma de eleição de “Juiz e Oficial, ou Irmão da Mesa”, que poderiam ser reeleitos na mesma mesa por mais um ano, mas somente em cargos superiores aos que já haviam servido. Os reis e rainhas são citados no capítulo 10 que fala dos requisitos, lugar e obrigações dos irmãos da mesa, afirmando que haverá “também hum Rey, e sua Raynha, que darão de esmola quatro mil mil reiz”. Nas atas das eleições, quando são firmados os nomes dos que desempenhariam papéis específicos na preparação e realização da festa é possível ver os nomes e a quantia que cada um dos ocupantes dos cargos contribuía para a realização da festa e que, quando o eleito era cativo, vinha acompanhado do nome de seu senhor²⁴⁸.

p. 582; SOUZA, op. cit., p. 247-8; KIDDY, op. cit., p. 175-6.

²⁴⁷ Compromisso da Irmandade de Nossa senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. AHU/CU. Códice 1950. Cap. 13.

²⁴⁸ SOUZA, op. cit., p. 212.

Julita Scarano diz que muito embora esses reis negros se vestissem à maneira dos brancos, dançavam a sua própria maneira e cantavam suas canções misturadas com as letras das orações. A importância desses reis não se limitava aos dias de festa, durando o ano inteiro, sendo respeitados indistintamente por negros de “qualquer nação”. Tal situação contribuiu eficazmente para a união de diferentes grupos de procedência, uma vez que pessoas de quaisquer origens, desde fossem pretas, podiam ascender à “realeza”. Muito embora o título recebido em muitas regiões mineiras fosse de “Rei do Congo”, poucas eram as associações em que os indivíduos que subiam a tal posto tinham sua origem nessa região do continente africano²⁴⁹. Assim como o rei era um cargo ritual, o nome atribuído como “rei do Congo” era simbólico²⁵⁰.

Para Célia Borges, as irmandades eram um lugar de constante negociação, conflito, aprendizado de respeito às diferenças e reconstrução cultural no contexto da diversidade étnica e opressão do sistema escravista. A autora observa que, ao contrário das confrarias mineiras, nas irmandades cariocas as diferenças étnicas eram mais evidentes. Ao encontrar indícios de conflitos entre reis e juizes, no tocante a disputa de autoridade no interior de uma mesma irmandade, a autora sugere a possibilidade de que essa querela estivesse ligada a diferenças étnicas, sendo esses cargos ocupados por indivíduos oriundos de grupos de origem étnica e procedência diferente. Segundo a autora, enquanto em Minas Gerais, os conflitos interétnicos ocorriam no interior das irmandades, no Rio de Janeiro, onde as diversas nações se reuniam em irmandades diferentes, os conflitos ocorriam entre as associações distintas.

Assim, os pretos da nação Benguela da irmandade do Rosário dos pretos do Rio de Janeiro enviam, em 1767, um requerimento ao Conde da Cunha, reivindicando que devia haver um único rei, o de sua irmandade, apesar de outras nações de pretos erigirem suas irmandades e instituírem seus reis, chamando-o “do Congo”. As discórdias surgiam na medida que essa multiplicidade de reis, quisesse cada um ser acompanhado pelas demais nações. Os suplicantes entendiam que devia existir apenas um rei, o da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Pretos, a qual todas as demais deviam obedecer, e pediam que não fossem mais obrigados a acompanhar outros reis que não fosse o seu²⁵¹.

²⁴⁹ SCARANO, op. cit., p. 45-6

²⁵⁰ SOUZA, op cit., p. 195

²⁵¹ BORGES, Célia Aparecida Resende Maia. *Devoção branca de homens negros: As Irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*, p. 101; cf. OLIVEIRA, op. cit., 1995, especialmente o capítulo 4

O documento citado por Célia Borges revela os conflitos interétnicos entre as diferentes irmandades de negros existentes na cidade Rio de Janeiro no período colonial, na medida que os irmãos do Rosário reivindicavam a exclusividade e primazia na eleição de um único rei, o seu, e não queriam acompanhar os reis das outras confrarias. Ao mesmo tempo, reivindicavam que todos os outros grupos de procedência deveriam render homenagem ao seu rei. De acordo com Marina Mello e Souza, estavam os irmãos defendendo a unidade da comunidade negra em torno de seu rei, na medida em que exigiam que todos o acompanhassem na ocasião dos rituais festivos²⁵².

Ao estudar a Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, Mariza Soares percebeu que esses conflitos existiam no interior da agremiação. Através da análise do seu compromisso ela nos revela que os irmãos procuravam criar mecanismo para regulamentar a presença de pequenos grupos no interior da irmandade e centralizar o poder nas mãos grupo “fundador”. Além disso, a autora demonstra que a criação do Estado Imperial tinha dupla função, distribuir cargos e títulos, e estabelecer hierarquias/distinções no interior da igreja confrarial com o objetivo de aumentar a receita da irmandade²⁵³.

No interior da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia reuniam-se diferentes grupos de procedência, como são mencionados pela autora: pretos da Costa da Mina, de Cabo Verde, Ilha de São Tomé e Moçambique. Para ela, a participação das mulheres, que foram as mais beneficiadas com a reforma do compromisso aprovada em 1748, tal fato sugere que sua contribuição deve ter sido substancial a ponto de ampliar sua influência na direção da irmandade, através da inclusão no compromisso de juíza e mesa femininas. Após se instalarem na nova igreja, os diferentes grupos de procedência, até então aliados em torno da construção do templo, “começam a se desentender e a disputar em nome de preferência e maiorias”. Sendo a primeira ruptura entre os minas e as demais procedências minoritárias. A segunda se deu no interior dos minas, opondo-os aos dagomes. Tudo indica que os makis deviam constituir o maior grupo e que para fazer frente ao reino do Daomé se equipararam a ele como oriundos do grande reino Maki, um dos mais excelentes potentados da Costa da Mina. Esses diferentes grupos de procedência da Costa da Mina que se reuniam no interior da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia disputavam entre si o controle da igreja e seus recursos. Como os outros grupos de procedência eram majoritariamente pequenos, os preto-minas

²⁵² SOUZA, op. cit., p.196

²⁵³ SOARES, op. cit., pp. 191-4

controlavam a igreja. Nesse sentido, o conflito ou a ausência dele se dava pela afirmação do grupo étnico²⁵⁴.

A criação do Estado Imperial pela mesa da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia se explica pela necessidade de contemplar esses pequenos grupos na participação da esfera de poder e prestígio da irmandade, através da distribuição de cargos. Estabeleciam em sete o número de reis, cada qual com sua corte; o que se dava justamente por serem sete os grupos identificados no interior da irmandade: moçambiques, cabo-verdianos, dagomes, makis, sabarus, agolins e ianos. Os irmãos santomenses eram deixados de fora, certamente por formarem um grupo muito pequeno. As folias estavam integradas aos mecanismos de poder, de diferenciação social e de construção das identidades²⁵⁵. Assim, fica claro que no interior de uma mesma irmandade ocorriam conflitos entre os grupos étnicos ali abrigados, os quais marcavam suas diferenças. Fica evidente também que a criação do Estado imperial, com a distribuição dos cargos e a eleição de seus reis, era uma tentativa de administrar as tensões e as disputas políticas e ao mesmo tempo incrementar a arrecadação dos recursos para o sustento da agremiação e festa do orago.

Observamos que este não é o único caso de coroação de diferentes reis negros no interior de uma irmandade no Rio de Janeiro. Tal situação é confirmada pelo relato de Mello Moraes Filho sobre a coroação de diversos reis negros no interior da irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa, em 1748. O autor transcreve uma petição datada de 03 de novembro de 1748, endereçada ao Desembargador Ouvidor-Geral do Crime, em que o “Imperador, Rei, a Rainha e mais adeptos da nação do Santo Baltazar” pedem permissão para “em os domingos e dias-santos festivos, tirar as suas esmolas por meio de danças e brinquedos que fazem com as demais nações, com todo o recato e sossego” para serem “aplicadas às festividades do santo Rei”. O que torna evidente que, além das vultosas contribuições que davam para festa, os reis e rainhas eram também responsáveis pela arrecadação das esmolas e doações necessárias para a realização da festa, feitas por meios de coletas e campanhas de séquito musical e dançante que percorriam as ruas da cidade mediante a aprovação prévia das autoridades coloniais. No dia da festa do padroeiro os irmãos organizavam uma mesa junto à entrada do templo presidida pelo irmão de mais alto grau, assistido por vários irmãos, um secretário e um tesoureiro responsável pelo registro das contribuições feitas pelos irmãos e suas

²⁵⁴ SOARES, op. cit., pp. 191-4; FARIA, op. cit., 2004, p. 137.

²⁵⁵ SOARES, op. cit., pp. 191-4.

famílias²⁵⁶, (veja figura 2). Pediam também os irmãos, permissão para no “dia dos Reis coroar para rei da nação Rebolo a Antônio, fâmulos do mesmo Ilmo. e Exmo Sr Vice-Rei, e que nesse dia pretendem sair com seus instrumentos e danças da mesma nação para ser feito como maior obséquio”²⁵⁷.

Embora o vice-rei tenha autorizado à festa, o ouvidor do crime na época não permitiu as comemorações. Autorizou apenas a coroação, pois em sua opinião a festa era um “atestado do atraso mental do Brasil”. Com sua morte, o seu substituto, com uma visão diferente, não achava que a mentalidade brasileira pudesse ser afetada “por uma festa de escravos”²⁵⁸ e a tradição foi restabelecida. Recebendo autorização, os irmãos saíam pelas ruas da cidade e fazendas do Engenho Velho, do Engenho Novo, do Macaco e de Santa Cruz. Segundo os limites da autorização concedida, cantavam com seus instrumentos e dançavam, recolhendo as esmolas “profusas, dádivas valiosas, que entravam para o cofre da irmandade, por conta do qual corria a despesa da festa”. A estes se juntavam outros pretos, homens mulheres e crianças de diversas nações, que “se associavam a alheios prazeres”²⁵⁹.

Marina Mello e Souza observou que recolher donativos para festa em nome dos reis era costume lusitano nas folias, assim como no universo cultural banto. Era costume na África Centro-Occidental as aldeias enviarem tributos aos reis e chefes tribais. Tal sistema atingiu alto grau de complexidade no reino do Congo, pois estava diretamente ligado à estrutura da corte congoleza e à organização do poder no interior da elite dirigente. Entre os séculos XVI e XIX, no reino do Congo, participar de uma determinada rede de tributação significava fazer parte de um mesmo corpo político, mesmo que a administração dos assuntos cotidianos fosse independente do rei e da capital. O rei ocupava um lugar simbólico que era reafirmado por uma fidelidade que se expressava, entre outras formas, pelas remessas de tributo. “Além disso, sendo o rei o representante maior da divindade, quando se lhe enviava parte da produção buscava-se garantir, por seu intermédio, um determinado estado de ventura da comunidade, no qual vigorava a harmonia social e a fartura material”, frutos de um bom auxílio religioso e um bom governo. Neste sentido, a tradição centro-africana era incorporada à festa religiosa e reforçava os laços sociais no interior da comunidade. A atribuição dessa

²⁵⁶ DEBRET, op. cit., p.581.

²⁵⁷ MORAES FILHO, Mello. Festas e tradições populares do Brasil Coleção Biblioteca Brasileira, 2002, p.279-283.

²⁵⁸ MAURICIO, op. cit., p. 94.

²⁵⁹ MORAES FILHO, op. cit., pp. 279-283.

função a um rei aproximava-se das tradições centro-africanas, uma vez que tais recursos eram revertidos em benefícios para o grupo em forma de festa, mas também em harmonia e bem-estar de todos os membros do grupo, garantidos pelo bom governo do rei²⁶⁰.

Imagem 2 – Coleta de esmolas na irmandade de Nossa Senhora do Rosário. Porto Alegre. 1828



FONTE: DEBRET, Jean Baptiste. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. São Paulo: Círculo do Livro, s/d, p. 581

Voltando ao relato de Mello Moraes, a festa suntuosa do rei santo Baltazar ocorria no Campo de São Domingos, nas proximidades da capela da Lampadosa. Com muita pompa, participavam dos festejos variados grupos representantes de uma pluralidade de nações de procedência africana, escravizados no Brasil (moçambiques, cabundás, banguelas, rebolos, congos, cassanges, minas). Estes grupos “exibiam-se autênticos”, segundo o memorialista, cada qual com sua característica própria e

²⁶⁰ SOUZA. Reis Negros no Brasil Escravista...Op. Cit. 2006, p. 211.

diferencial de sua nação da África. Entregavam-se em imensa sensação de prazer e alegria “da liberdade de um dia”, rendendo culto ao Santo Rei Baltazar, que lhes trazia recordações de sua terra de origem e ao mesmo tempo aliviava as tensões do cativo, e pela cor de sua pele os aproxima. Tomando como base o mesmo arquivo da irmandade da Lampadosa, o autor faz outro relato que demonstra que outros reis eram coroados na confraria:

Termo de coroação do Rei e Rainha de nação Cabundá. – Aos seis dias do mês de outubro de 1811, nesta capela de Nossa Senhora da Lampadosa, tiveram posse e se coroaram de Rei, Caetano Lopes dos Santos, e de Rainha, Maria Joaquina, ambos de nação Cabundá, por estarem eleitos pela sua nação e por terem licença do Ilmo. Sr. Intendente-Geral de Polícia, e para constar se lhe mandou passar este termo, no dia, mês e ano acima declarado. – Padre Tomás Joaquim de Melo, capelão da irmandade²⁶¹.

Conforme relato de Mello Moraes, “seguiram-se sinais ou assinaturas dos reis coroados e de outras diversas nações que testemunharam o ato”. Tudo indica que, assim como na irmandade de Santo Elesbão, a irmandade do Santo Rei Baltazar congregava irmãos de diferentes grupos de procedência que coroavam vários reis representantes dos principais grupos étnicos²⁶². Ainda de acordo com o memorialista, concluída a solenidade religiosa, o Rei, a Rainha e os demais figurantes incorporavam-se ao séquito e perdiam-se na imensidão do Campo de São Domingos, arrastando atrás de si uma imensa multidão atraída pela “musica estridente, pelo balancear majestoso do préstito”²⁶³.

Após a festa religiosa da manhã, na parte da tarde ocorria uma segunda festa mais concorrida, com a presença dos personagens régios. Eram as festas públicas comemorativas, nas quais se realizavam os clássicos batuques feitos por negros de diferentes nações tendo como palco o areal improvisado em frente ao templo da irmandade. Participavam negros das fazendas dos jesuítas e escravos das casas fidalgas que recebiam consentimento para isso. Ocupavam o Campo de São Domingos em “alegre algazarra”, segundo Mello Moraes, tocando seus instrumentos, cantando e dançando, sob o olhar vigilante da polícia que os espreitava²⁶⁴.

²⁶¹ Termo de coroação do Rei e Rainha de nação Cabundá. MORAES FILHO. Op. cit., p. 283; cf. MAURICIO, op. cit., p. 94.

²⁶² Cf. MORAES FILHO, op. cit., p.p.279-283

²⁶³ Idem., p. 283.

²⁶⁴ Ibidem., p. 283

Esse relato de Mello Moraes demonstra como as relações entre as diferentes nações que compunham as irmandades no Rio de Janeiro eram bastante ambíguas. A festa de coroação dos reis da irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa era prestigiada por todas as outras nações, demonstrando que havia sociabilidade e solidariedade entre as diferentes etnias no seio da irmandade em festas de coroação de diversos reis. No entanto, quando a festa era para diferentes oragos, essa solidariedade poderia não existir, como foi o caso dos irmãos do Rosário que não queriam acompanhar os reis de outras nações e defendiam a coroação apenas de seu rei, sendo acompanhado e prestigiado pelas outras nações. Assim como os irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no estado de folias da nação Maki diziam que no dia da festa de Nossa Senhora do Rosário só acompanhariam o rei se fosse da Costa da Mina.

A eleição desses reis era uma forma de as comunidades se organizarem no contexto da sociedade colonial e imperial escravista, em que esses reis tinham o papel de intermediários entre o grupo que representavam e a sociedade senhorial, amortecendo os conflitos internos e externos à comunidade que exerciam autoridade. Podiam também ter papel de destaque enquanto lideranças nas organizações de levantes, tomando frente, liderando rebeliões devido a insatisfações dentro da sociedade escravista. Os viajantes estrangeiros notaram que com frequência muitos já tinha sido reis em sua comunidade de origem na África ou eram filhos de reis²⁶⁵. De acordo com Scarano esses reis possivelmente tenham sido criados para substituir os régulos africanos, aos quais os negros se submetiam mais facilmente de forma voluntária do que à autoridade imposta pelo branco. Assim, o negro se submetia voluntariamente ao comando de alguém de sua própria cor onde parecia encontra maior legitimidade²⁶⁶.

Podemos dizer que a propagação da eleição de reis negros por toda a América portuguesa e no Império do Brasil pode ser melhor compreendida se, ao invés de a considerarmos como reminiscências do passado africano – guardadas na memória, ou como se fossem transplante dos costumes ibéricos no Novo Mundo, onde também existiram –, tentássemos compreender os processos históricos em que tais costumes se constituíram²⁶⁷. É no contexto do encontro de culturas nas sociedades coloniais que devemos buscar a razões que levaram os diferentes grupos de africanos a elegerem seus reis, anualmente e festejá-los com pompa e distinção. Podemos concluir que tais

²⁶⁵ SOUZA, op. cit., pp. 206-7.

²⁶⁶ SCARANO, op. cit., p.150.

²⁶⁷ SOUZA, op. cit., pp. 207-8.

costumes eram resultado do encontro de culturas nas sociedades coloniais em que devemos buscar entender as razões que levaram diversos grupos de africanos de diferentes procedências a organizarem suas folias, elegerem seus reis e rainhas e festejarem, com batuques, cortejos, danças e comilanças para homenagear seus ancestrais e (re)criar suas identidades.

Capítulo – 4 –

Preparando-se para a morte

4.1 A preparação para a morte entre os africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro

Preparar-se para a “boa morte” era fundamental para os católicos, pois ninguém queria ser pego de surpresa com uma morte repentina¹, sem que tivesse tempo de prestar contas ao criador, de demonstrar arrependimento pelos pecados cometidos, de fazer a penitência e ter garantido o perdão antes da partida, para que no dia do Juízo Final não houvesse empecilhos para a salvação da alma. De acordo com Sheila de Castro Faria “não era fácil salvar a alma, ou seja, ter uma ‘boa morte’. Encaminhar bem o destino da alma dava trabalho, tanto para o próprio indivíduo quanto para os outros, com os diversos mecanismos de salvação”. Além da redação do testamento, receber os últimos sacramentos ainda em vida, escolher o tipo de mortalha, o cortejo fúnebre, o local de enterramento e, após o passamento da alma para o além, eram necessários realizar os sufrágios conforme recomendava a legislação eclesiástica. Os rituais fúnebres, nos séculos XVII e XVIII nas sociedades católicas, até a primeira metade do século XIX seguiam o estilo “barroco”. A pompa acompanhava todas as etapas da arte do bem morrer².

Nesse sentido era fundamental instruir familiares, amigos mais próximos e irmandade, se fosse filiado a uma ou mais confrarias, das suas últimas vontades: como dispor de seu cadáver, de sua alma e de seus bens terrenos. Uma das primeiras providências na preparação do bem morrer, recomendada pela Igreja e seguida à risca principalmente, mas não exclusivamente, pelas pessoas abastadas era redigir um testamento. Tal providência pode ser entendida como um rito de separação³. Sheila de Castro Faria observou “que a grande maioria da população liberta não fazia testamento, uns por não ter condições, outros pela forma repentina da morte”, a autora analisou 1.270 registros de óbitos da capitania do Rio de Janeiro no século XVIII, de pessoas com mais de 20 anos. Dentre estes, 601 (48%) não tiveram referência à presença de

¹ Cf. LE GOFF, Jacques o Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1981, p. 346.

² FARIA, Sheila de Castro. A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 265-6.

³ REIS, op. cit., 1991, p. 92; RODRIGUES, op. cit., 1995, p. 150; 2005, p. 40.

testamento, entre os demais 669, 417 (62%) fizeram testamento e 252 (38%) tiveram a indicação “sem testamento”, o que sugere que teriam condições para testar, mas não puderam fazê-lo, pois a maioria sofreu morte violenta ou repentina. Já os indivíduos que não tiveram nenhuma explicação dos motivos por que não fizeram testamento, a autora afirmou que eram justamente aqueles indivíduos de quem não se esperava a redação de um testamento. Sendo assim, preparar-se para a boa morte só era possível para os indivíduos que eram proprietários de bens. Neste sentido, os testamentos se colocavam como peça fundamental para o ato de morrer, mas somente para aqueles que possuíam bens⁴.

Tais afirmativas estavam em conformidade com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que estabeleciam que em todas as paróquias houvesse um livro para que se assentassem os nomes dos defuntos e no mais tardar dentro dos três primeiros dias se fizesse o assento de óbito do falecido em que deveria mencionar se o mesmo fizera testamento, se estabeleceu o número de missas e ofícios para sua alma, “ou morreu ab intestado, ou se era notoriamente pobre, e, portanto, se lhe fez o enterro sem se lhe levar esmola”⁵. Cláudia Rodrigues observou que neste modelo proposto pelas Constituições Primeiras, havia uma significativa associação entre o ato de testar e a pobreza, no caso de o indivíduo morrer sem fazer testamento. O ato de testar era revestido de grande importância nessa legislação, pois mesmo aqueles que não tivessem feito testamento eram obrigados justificar porque não o fez. O motivo geralmente era a pobreza⁶.

Este aspecto pode nos levar a questionar a ideia de que quem não tivesse bens ou que estivesse em alegada pobreza não fazia testamento. Como afirmou Rodrigues, a legislação eclesiástica esperava que todos os fiéis fizessem testamento e, talvez, por isso, a pobreza era utilizada como justificativa para aqueles que não o faziam. Entre os libertos da amostragem de registros de óbitos que analisei, foi possível perceber alguns que mesmo declarando viver pobremente procuravam fazer o seu testamento com vistas a se preparar para uma “boa morte”, como ocorreu com Maria do Nascimento, parda forra, natural da cidade de Angra da Ilha Terceira, que faleceu em 11 de fevereiro de 1748. Declarou que não tinha irmandade alguma e que seria sepultada na igreja de Nossa Senhora do Desterro na capela de Nossa Senhora da Lapa, “e se me

⁴ FARIA, op. cit., p. 272-3.

⁵ VIDE, Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Título XLIX, c.831, p. 292

⁶ RODRIGUES, op. cit., 2005, p. 129.

dê uma esmola conforme puder”. Embora tenha feito declaração de bens e declarado que tinha uma filha, não a instituiria por herdeira “por que não [tinha] nada e [vivia] pobremente”. Em seu testamento declarou:

Declaro que os bens que possuo é o seguinte um fio de contas de ouro com cinqüenta contas, e um relicário pequeno, mais dois cordões de ouro finos que se cumprido tem cada uma duas varas mais um grêmio que vem a ser quatro varas menos um palmo, mais também um par de calçados pequenos com seus aljofres, mais uma saia de seda veada, e uma de gala preta, uma baeta de temiste quatro camisas, uma saia branca com seu uso, que tudo tomará logo conta meus testamenteiros⁷.

Acredito que o que motivou Maria do Nascimento a não instituir a filha como herdeira, foi fato de ter declarado que sempre esteve em sua companhia um neto de nome Salvador que ela criava. Ao qual instruiu os seus testamenteiros que após terem cumpridos os seus legados e pago as suas dívidas o que sobrasse deveria ser dado a seu neto por esmola⁸. Outro exemplo de declaração de pobreza é o caso de José Gonçalves Moinho, preto forro, natural da Costa da Mina, faleceu em 7 de dezembro de 1793, recebeu todos os sacramentos, foi amortalhado no habito de Santo Antônio, encomendado pelo reverendo Coadjutor João de França Campos. Em seu testamento declarou o seguinte:

[...] sou irmão de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio da Mouraria e também sou irmão de Santa Efigênia e do Senhor São Domingos e no dia do meu falecimento o meu corpo será sepultado na Igreja de Nossa Senhora do Rosário o meu Irmão Juiz me dará a sepultura debaixo da pia de água benta e que depois que cai em pobreza não tenho com que faça pagar e não farão os sufrágios pela minha alma⁹.

O fato de ser filiado em quatro irmandades nos leva a pensar que devia ter sido um africano com posses antes de cair na pobreza como declarou e não ter como arcar com as despesas dos sufrágios e legados pios. Portanto, apelava para o irmão juiz

⁷ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de testamentos e Óbitos da freguesia da Sé AP0155 (1746-1758). Testamento de Maria do Nascimento, p. 77.

⁸ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de testamentos e Óbitos da freguesia da Sé AP0155 (1746-1758). Testamento de Maria do Nascimento, p. 77.

⁹ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de testamentos e Óbitos da freguesia da Sé AP0157 (1790-1797). Testamento de José Gonçalves Moinho, p. 214.

do Rosário para lhe dar sepultura, o que coloca em evidência um dos principais motivos para os quais os negros africanos e seus descendentes procuravam instituir suas irmandades. Ou seja, para prestar assistência aos irmãos na hora da morte. Da mesma forma que Maria do Nascimento, mesmo declarando que havia caído na pobreza fez declaração de bens dizendo ser possuidor de uma morada de casas térreas que já haviam sido dadas em vida para seu filho. Declarou ainda que possuía alguns trastes velhos, além de uma quantia em dinheiro que deixou para seu filho, a quem instituiu seu legítimo herdeiro e testamenteiro. O fato de ter caído na pobreza não o impediu de estabelecer sufrágios em forma de missas para salvação de sua alma, de seu ex-senhor, sua esposa e outras pessoas¹⁰.

Tais aspectos reforçam a argumentação de Claudia Rodrigues de que o testamento representava mais que um instrumento de demonstração de posses e transmissão de herança, constituindo-se num instrumento de busca da salvação da alma do testador. Desde que comportasse legados pios, o testamento era uma forma de prestação de contas em que o testador buscava demonstrar que tinha se conduzido, pelo menos no final de sua vida no caminho da fé conforme determinava a Santa Madre Igreja Católica Romana.¹¹ Nesse sentido, o testamento pode ser entendido como parte integrante dos ensinamentos da Igreja sobre o “bem morrer”. Conforme podemos perceber no testamento da crioula forra Agostinha Rodrigues, viúva, que faleceu em 24 de setembro de 1795. Declarou ser natural da cidade do Rio de Janeiro, foi batizada na freguesia de Nossa Senhora da Guia de Pacobaíba, não teve filhos e não tinha herdeiro algum. Foi amortalhada no hábito de São Antonio e sepultada na Igreja Nossa Senhora do Parto¹², onde era afiliada a irmandade de Nossa senhora das Mercês. Deixou uma dobra para a irmandade de Nossa Senhora do Rosário da freguesia de Magé, onde também era irmã. Instruiu a seu testamenteiro que depois de satisfeitas todas as suas dívidas o restante de seus bens deveria distribuir em sufrágios por sua alma. Em seu testamento fez a seguinte declaração:

Em nome de Deus, Amém. [...]eu Agostinha Rodrigues crioula forra estando doente de cama de moléstia que Deus foi servido dar-me porém em meu perfeito juízo e entendimento e temendo-

¹⁰ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de testamentos e Óbitos da freguesia da Sé AP0157 (1790-1797). Testamento de José Gonçalves Moinho, p. 214.

¹¹ RODRIGUES, op. cit., cap. 2.

¹² Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de testamentos e Óbitos da freguesia da Sé AP0157 (1790-1797). Óbito de Agostinha Rodrigues, p. 314.

me da morte e não sabendo quando o mesmo Senhor me chamará fiz e desejando dispor e preparar a minha alma faço as disposições seguintes. Primeiramente encomendo a minha alma a Santíssima Trindade que a criou e rogo ao Eterno Padre a queira receber assim como recebeu a de seu Unigênito Filho estando para morrer na Árvore da Vera Cruz e a meu Senhor Jesus Cristo rogo pelos merecimentos de sua paixão e morte me queira dar a sua Santa Glória e a Virgem Mãe Santíssima e Senhora Nossa e a todos os Santos e Santas da Corte Celestial e especialmente da minha devoção queiram como Anjo da minha guarda interceder por minha alma agora quando de meu corpo sair pois como verdadeiro cristão que creio tudo quanto crê e tem a Santa Madre Igreja Católica de Roma e espero nesta fé salvar a minha alma não pelos merecimentos mais pelos da sacratíssima Paixão de meu Senhor Jesus Cristo¹³.

A partir do século XVIII, em algumas regiões da Europa Ocidental o testamento deixou de ser um instrumento de disposição de bens apenas para “ad pias causas” (motivações religiosas), tornando-se um instrumento de distribuição de bens entre herdeiros, como um dever de consciência que prevalecia sobre as esmolas e disposições de obras pias¹⁴. No Brasil, no entanto, até pelo menos a primeira metade do século XIX¹⁵, este parece não ter sido o aspecto mais relevante dos testamentos, e sim a busca da salvação em detrimento a transmissão de bens, como vimos no caso da crioula forra Agostinha. Havia ainda indivíduos que declaravam a sua alma como única e universal herdeira. Como fez a preta forra Luiza Rodrigues e muitos outros indivíduos. Natural da Costa da Mina, faleceu em 13 de outubro de 1793: “Declaro que visto não ter herdeiros algum instituo a minha alma por minha única e universal herdeira”¹⁶, o que demonstra que até mesmo a transmissão de bens poderia ser utilizada como meio de se alcançar a salvação. Desde o período medieval essa prática era incentivada pela Igreja católica como uma das etapas para a preparação para a “boa morte”¹⁷. Mas estes casos geralmente ocorriam quando os indivíduos eram solteiros e não tinham herdeiros, pois em geral eles podiam dispor apenas de sua terça, para gastos com o funeral, missas,

¹³ ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0157 (1790-1797). Testamento de Agostinha Rodrigues, p. 314 verso.

¹⁴ ARIÈS, Philippe. O homem diante da morte. Rio de Janeiro: livreria Francisco Alves, 1977. p. 208-9.

¹⁵ FARIA, op. cit., p. 268.

¹⁶ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro – ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé, AP0157 (1790-1797). Testamento de Luiza Rodrigues, p. 201.

¹⁷ RODRIGUES, Claudia. Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista. Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria.v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 428.

esmolas e obras pias.¹⁸ Neste sentido, o testamento foi utilizado como meio de exteriorização do sentimento religioso e da fé em Deus em que os fiéis buscavam demonstrar sua obediência nos preceitos do catolicismo, a crença em seus dogmas. Geralmente, na profissão de fé, como fez Agostinha Rodrigues, os testadores pediam a intercessão da Virgem Maria, de Cristo, dos santos, dos anjos da Corte Celestial, especialmente ao santo de sua devoção e de seu nome e ao anjo de sua guarda que intercedessem por sua alma. De acordo com os rituais fúnebres católicos determinavam que fossem realizados sufrágios em favor de sua alma e de outrem, instituíam legados pios como celebração de missas, distribuição de esmolas aos pobres como forma de demonstrar arrependimento pelas faltas e pecados que acreditavam ter cometido em vida, para saldarem suas dívidas¹⁹.

A preocupação com a preparação para uma “boa morte”, fez com que muitos negros libertos africanos e crioulos, mesmo os que não possuíam bens, fizessem seu testamento para deixar ali registrado as suas últimas vontades, tais como: o local de sepultamento, a escolha da mortalha, encomendação e acompanhamento, número de sufrágios em forma missas, esmolas e obras pias era uma preocupação recorrente entre todos. De acordo com Claudia Rodrigues, podemos identificar nesses testamentos vestígios do passado escravista quando estes fazem menção de sua origem africana ou aos ex-senhores.

Além de permitir conhecer as últimas vontades do falecido os testamentos revelam que os pretos forros, africanos e crioulos que conseguiram juntar algum pecúlio e acumular um patrimônio, mesmo que modesto deixavam sempre uma parte para uma ou várias irmandades dependendo da projeção social alcançada pelo defunto. O que em vida possivelmente tenha lhe garantido alguma influência e possibilitando-lhe ocupar algum cargo na direção da irmandade. Para as irmandades, não só as esmolas e doações, mas também a herança deixada pelos confrades era fundamental para a sobrevivência da instituição garantido a manutenção do culto do orago e assistência aos irmãos.

¹⁸ Sheila de Castro Faria observou que em caso da morte de um dos cônjuges, a metade dos bens era do cônjuge sobrevivente, a outra metade era dividida em três, duas para os “herdeiros necessários” e a terceira parte, a “terça” o falecido poderia usar livremente em seu testamento. FARIA, op. cit., p. 257. Cf: FRAGOSO, João. “Apontamentos para uma metodologia em História Social a partir de assentos paroquiais (Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII)”. In: FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. Arquivos Paroquiais e História Social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014, p. 74.

¹⁹ RODRIGUES, op. cit., 2005. p. 38 e 50.

Conforme podemos ver o caso da preta forra Maria do Rosário, que faleceu em 29 de janeiro de 1747 com todos os sacramentos, foi sepultada na Igreja da Sé Catedral (Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos), era filiada à irmandade de Nossa Senhora Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, em seu testamento diz: “peço aos irmãos de minha irmandade Nossa Senhora do Rosário acompanharem meu corpo na sua tumba como é de costume.” Declarou que tinha três escravas, sendo uma fugida e um rapaz que alforriou. Relacionou varias jóias de ouro, a maioria cordões. E uma cruz com sete diamantes, que disse ter empenhado. E o restante conforme afirmou estaria na “*mão de seu senhor*”, provavelmente o antigo proprietário. Menciona ainda estar devendo 18 patacas da compra de uma baeta. Determinou aos seus testamenteiros que depois de pagas todas as suas dívidas dessem vinte mil réis de esmola a sua irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Depois de cumpridos todos os seus legados o que restasse seria de sua alma, sua herdeira²⁰.

Outro caso bastante interessante é o de Cristina de Almeida, preta forra, natural da Costa da Mina, que faleceu em 05 de julho de 1751. Era afiliada à irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos a qual deixou de esmola a quantia de dez mil réis. Deixou também esmolas para mais duas irmandades às quais provavelmente era afiliada: Vinte mil réis para as obras de Nossa Senhora da [ilegível] do Caminho de Nossa Senhora da Gloria e dez mil réis a Nossa Senhora da Conceição do Hospício e Boa Morte, também para ajudar nas obras. Sem dúvida, o caso de Cristina é de uma preta forra que prosperou²¹. Voltaremos a falar dela mais a frente. Bastante interessante também é o caso do preto forro Gracia José Manoel, que faleceu em 30 de outubro de 1799, declarou ser natural do gentio da Guiné, foi batizado no reino de Angola. Foi amortalhado em habito de Santo Antônio, encomendado pelo Reverendo pároco e seis sacerdotes, conduzido processionalmente para a Capela de São Domingos, onde foi sepultado a qual declarou ser indigno irmão. Pediu para ser acompanhado por seus irmãos e pelos meninos órfãos de São Joaquim, a qual “se lhe dará esmola competente, e serei conduzido em caixão da Santa Casa da misericórdia, a quem também se dará a esmola competente”. Pediu ainda ao irmão juiz de sua irmandade que mandasse “dizer às missas que são obrigados, para o que se pagará os

²⁰ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Livro de testamentos e Óbitos da freguesia da Sé AP0155 (1746-1758). TESTAMENTO DE Maria do Rosário, p. 30.

²¹ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0155 (1746-1758). Testamento de Cristina de Almeida, p. 207 verso.

anuais que eu dever” Era casado com a preta forra Ignácia Antonia Ferreira, a qual instituiu como sua universal herdeira e sua primeira testamenteira. Em seu testamento fez a seguinte declaração:

Declaro que minha mulher dará uma dobra a Irmandade do Patriarca São Domingos, recebendo recibo do Tesoureiro, ou Juiz da dita irmandade. Declaro que se dê meia dobra a Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa, recebendo também recibo do Juiz, ou Tesoureiro da dita. Declaro que se dará meia dobra a minha [...] Senhora Nossa, que foi Dona Ana para esta repartir com suas irmãs e irmãos para os seus alfinetes. Declaro que minha mulher repartirá meia dobra por todos os meus afilhados, porque ela sabe muito bem quem são. Declaro que no dia de meu falecimento se repartirá com os pobres dez patacas, a vintém cada um. Declaro que se dará a minha comadre Rosa uma dobra os seus alfinetes²².

Pode-se perceber que Gracia José Manoel não era um preto comum e que acumulou algum pecúlio e conquistou prestígio entre os irmãos. Declarou que possuía cinco escravos, mas não fez relação de bens, pois alegou que sua esposa os conhecia bem. Declarou ser também irmão da Irmandade de São Felipe Santiago, porém seus irmãos de irmandade não fizeram caso dele, não sabia por que razão, contudo como tinha devoção ao santo instruiu seu testamenteiro a dar quatro mil réis de esmola para a dita irmandade e declarou ainda: ”se meus irmãos quiserem mandar fazer por mim algum sufrágio “obrigado agradei este benefício”²³.

Bastante interessante é o caso do preto forro Ignácio Gonçalves do Monte, que faleceu em 27 dezembro de 1783, com todos os sacramentos, foi amortalhado em habito de São Francisco e sepultado na Capela de Santa Efigênia, acompanhado pelo reverendo pároco e dez sacerdotes o que já demonstra a pompa de seu funeral, pois não é qualquer um que podia dispor de recurso para tal aparato, ainda mais sendo um preto africano. Seu testamento é riquíssimo em informações que merece uma maior atenção. Ignácio era um barbeiro sangrador, proprietário de uma “oficina de babeiro”, era uma

²² ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0158 (1797-1812). Testamento de Gracia José Manoel, p. 52-4

²³ ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0158 (1797-1812). Testamento de Gracia José Manoel, p. 52-54.

importante liderança negra na cidade²⁴, membro da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, fazia parte de um dos grupos de procedência da Costa da Mina denominado Maki. Grupo este que por causa de diversos conflitos entre os diferentes grupos no interior irmandade, juntamente com os “Angolin, Zano, Sabaru saíram do julgo de Dagmé, [...]”. Procuram fazer seu rei com efeito na pessoa do capitão Ignácio Gonçalves do Monte no ano de 1762. por ser verdadeiro Makino, este foi o primeiro que fez termo e endireitou e aumentou essa Congregação”²⁵.

Durante o reinando de Ignácio (1762-1783), novos conflitos vão surgir, agora no interior da Congregação Maki, o que fizeram com que os angolin e savalu se retirassem da congregação para constituírem suas próprias folias elegendo seus próprios reis²⁶. Em 1786 os Makis sob a liderança do regente Francisco Alves de Souza fazem os Estatutos da Congregação dos “Pretos Minas do Reino Maki”, com o objetivo de sufragar as almas dos seus irmãos nacionais²⁷. A partir da leitura de seu testamento é possível conhecermos um pouco de sua história. Declarou que era natural da Costa da Mina, casado com Vitória Correa da Conceição a qual instituiu sua primeira testamenteira e herdeira depois que cumprissem os seus legados, pois não tinha nenhum herdeiro. Sua mulher era sua parenta, filha de seu avô “Eseú Agoa, bem conhecido rei que foi entre os gentios daquela Costa do Reino de ‘Maý ou Maqui’”²⁸ e devido a este parentesco, para se casarem foi necessário que o bispo lhes desse uma autorização. Ignácio era escravo de Domingos Gonçalves do Monte (de quem ao que tudo indica recebeu o sobrenome de batismo) e comprou sua carta de alforria por 350\$000 réis. Esses dados confirmam que Ignácio não era um africano forro qualquer, que tinha

²⁴RODRIGUES, op. cit., 2005. 106.

²⁵Regra ou estatutos por modo de um dialogo onde se dá noticias das caridades e sufragações das Almas, que usam os pretos Mina, com seus nacionais no Estado do Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, por onde se há de regerem, e governarem, fora de todo o abuso gentílico, e supersticioso; com posto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino Maki, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina. Biblioteca Nacional: Seção de Manuscritos, Códice 9,3,11, p. 22. Cf. também SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). Diálogos Makii de Francisco Alves de Sousa: Manuscrito de uma Congregação católica de Africanos Mina, 1786. São Paulo: Cão Editora, 2019.

²⁶SOARES, Mariza de Carvalho. Histórias cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé. in FLORENTINO, Manolo (org.). Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII – XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 143.

²⁷Regra ou estatutos por modo de um dialogo onde se dá noticias das caridades e sufragações das Almas, que usam os pretos Mina, com seus nacionais no Estado do Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, por onde se há de regerem, e governarem, fora de todo o abuso gentílico, e supersticioso; com posto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino Maki, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina. Biblioteca Nacional: Seção de Manuscritos, Códice 9,3,11, p. 37. Cf. também SOARES, Mariza de Carvalho (Org.). Diálogos Makis... 2019.

²⁸ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0156 (1776-1784). Testamento de Ignácio Gonçalves do Monte, p. 442 verso.

prosperado e conquistado uma projeção política econômica e social dentro e fora de sua comunidade mina, pois seu ofício de barbeiro sangrador lhe possibilitava estabelecer relações sociais e comerciais com diferentes indivíduos na cidade, além do seu grupo social. Alguns desses indivíduos tinham nele total confiança, pois podia comprar com os mesmos tanto “levando dinheiro para compra a vista ou não”. Como fica explícito em seu testamento:

[...] declaro que costumo comprar fazendas a um freguês meu moço, mercador, e morador na Rua do Rosário, ao pé do Trapiche ao Açúcar, por nome Senhor André Correa Brandão, sócio com o Senhor José Duarte de Almeida, para uso meu, e de minha família [...] me vendem sempre as fazendas que careço, para o gasto da minha casa com tão ampla vontade, e deliberação, quer levando o dinheiro para os comprar a vista como não²⁹.

A grande influência que Ignácio adquiriu junto a seus patrícios que garantiu sua projeção no interior da comunidade mina alcançando o posto de capitão e título de rei podem ser justificados pela sua ascendência real sobre os membros do grupo étnico – maki – ao qual pertencia, pois conforme afirmou era neto de “Eseú Agoa, um bem conhecido rei” do reino dos makis na Costa da Mina. A lembrança de sua origem africana guardada na memória associada à lembrança do nome africano de seu avô sugere a existência de uma identidade africana, que embora distante manteve-se viva no cativo³⁰. Assim, o capitão Ignácio, um rei africano entre os negros de procedência mina de etnia maki, gozava de certo poder e prestígio entre os seus patrícios que lhe garantiu a atribuição de poder guardar as esmolas da congregação e ter controle sobre elas, além de ter a confiança de patrícios e amigos para guardar seus dinheiros, o que são indícios de que o capitão Ignácio era também usurário, pois fazia empréstimos a várias pessoas, conforme declarou em seu testamento:

[...] declaro que alguns meus patrícios, e amigos me dão a guardar seus dinheiros por mais seguros em minha mão, e os vêm buscar quando querem, ou tudo, ou por parcelas cujos assentos e declarações faço em um livrinho que tenho na minha

²⁹ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0156 (1776-1784). Testamento de Ignácio Gonçalves do Monte, p. 444.

³⁰RODRIGUES, op. cit., 2005, pp. 107-8.

gaveta, aonde trago as mais cousas de valor de que minha mulher de tudo tem perfeito conhecimento e o dito livrinho tem setenta e cinco folhas, rubricadas com o meu nome ou apelido, Monte. Tudo quanto estiver assentado e declarado nele por minha letra, é a mesma verdade. Os ditos assentos e declarações de dívidas, os faço em uma página conforme o número das folhas e as saídas em frente como livros de deve, e o de haver dos homens de negócio. [...] declaro que no mesmo sobredito livrinho, faço também assentos, e declarações de algum dinheiro, que empresto a várias pessoas, e pago que seja ponho pg. e riscado a tal assento, e todos que assim não estiverem, é a mesma verdade que me está devendo a tal pessoa³¹.

O capitão³² Ignácio construiu junto a seus patrícios e amigos uma rede financeira³³ que apresenta indícios de cooperação mutua entre africanos para juntar um pecúlio. Além dos forros provavelmente muitos desses seus patrícios poderiam ser escravizados que desejavam guardar seu dinheiro longe do domínio do senhor. Nada mais seguro do que nas mãos de um africano que, além de forro,³⁴ era um rei que gozava de alto prestígio entre os seus. Ignácio também foi testamenteiro de Quitéria Fernandes da Silva, preta forra, que ainda não havia dado conta, mas o tempo estipulado ainda não havia acabado, tinha dois cadernos onde fazia os assentos e declarações pertencentes à mesma testamentária.

Redigiu o testamento de Luís Francisco do Couto, preto forro de procedência mina, o que indica, conforme observou Claudia Rodrigues que tinha experiência com a burocracia relativa à elaboração de testamentos e/ou inventários ou pelo menos teve contato com essa prática³⁵. Não fez uma declaração de bens detalhada, disse apenas que os bens do casal em escravos, ouro, prata e mais trastes móveis da casa, deixava tudo a disposição de sua “mulher e herdeira, a qual venderá os que forem preciso para dar cumprimento dos seus legados exceto o escravo João de nação mina que deixava forro de sua parte”. Fez questão de dizer que não devia nada a ninguém,

³¹ ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0156 (1776-1784). Testamento de Ignácio Gonçalves do Monte, p. 443-4.

³² Não há nenhuma explicação em seu testamento por que Ignácio também era chamado de capitão, improvável que seja associado ao Regimento dos Pretos então existente na cidade. De acordo com Mariza Soares o mais provável ser algum título honorífico no interior da folia da irmandade. O Manuscrito Maki designa ainda Gonçalo Cordeiro como alferes, Luiz Roiz Silva e José da Silva como generais. BN (MA) 9,3,11, p. 25. Cf. SOARES, op. cit., 2005, p. 163.

³³ Idem, p. 131.

³⁴ BRAVO, Milra Nascimento. Hierarquias na morte. 2014, pp. 72-3.

³⁵ ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0156 (1776-1784). Testamento de Ignácio Gonçalves do Monte, p. 444; RODRIGUES, op. cit., 2005, p. 106-7.

além da conta que sempre tinha com os dois senhores André Correa Brandão e José Duarte de Almeida, mas declarou que na ocasião de sua morte houvesse pessoa que dissesse que lhe ficara devendo sendo pessoa sincera que se pagasse sem contenda na justiça. Declarou ainda que o senhor Davi de Magalhães Coelho da região de Minas de Pitangui lhe devia a quantia de setenta e um mil e duzentos e trinta e cinco réis, resto da venda de um moleque. Seus testamenteiros deveriam ver no livro que tinha em sua barbearia as pessoas que o estava devendo para lhe cobrar a dívida. Determinou que seus testamenteiros pagassem os anuais que estivesse devendo a sua irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, para que no dia do seu falecimento seus irmãos fizessem por sua alma os sufrágios necessários. Determinou o pagamento de seis mil e quatrocentos réis de esmola aos meninos órfãos de São Joaquim. Deixou estipulado que rezassem vinte missas de corpo presente pela sua alma, de quatrocentos réis cada uma, a serem ditas, dez na igreja de sua freguesia e dez na igreja de sua irmandade. Deixou de sufrágios pela sua alma: duas capelas de missa (ou seja, cem missas), de esmola de trezentos e vinte réis cada uma. Determinou que seus testamenteiros mandassem dizer seis missas pela alma do seu antigo senhor, quatro pela alma de sua madrinha, quatro pela alma do Reverendo Padre Tomás de Abreu Maciel e seis pelas almas dos seus “parceiros defuntos”, de esmola de trezentos e vinte réis cada uma. Deixou quatro patacas de esmolas para os pobres. Legou de esmola seis mil e quatrocentos réis para os santos de sua irmandade. Deixou vinte mil réis aos seus testamenteiros de prêmio por seu trabalho.

Outro aspecto pode ser observado nos testamentos dos negros africanos e crioulos libertos a exemplo no testamento de Ignácio Gonçalves do Monte e de Gracia Manoel, era o seu significado soteriológico, ou seja, um grande temor da morte e a preocupação com a salvação da alma, o que era bastante recorrente na época entre todos aqueles que redigiam seus testamentos e declaravam suas últimas vontades, entre os diferentes segmentos sociais, de acordo com a doutrina da Igreja católica, mas que se manifestava de forma mais intensa nos testamentos dos africanos libertos e de seus descendentes. Assim diz Ignácio do Monte em seu testamento:

Em nome da Santíssima Trindade. Amém. Eu Ignácio Gonçalves do Monte, estando são, e de saúde em meu perfeito juízo, e entendimento que Nosso Senhor me deu temendo-me da morte, e desejando pôr minha alma no Caminho da Salvação por não saber o que Nosso Senhor de mim quer fazer, e quando será

servido levar-me para si, faço este meu testamento na forma seguinte. = Primeiramente encomendo a minha alma a Santíssima Trindade que a criou, e rogo ao Padre Eterno pela morte e paixão de seu Unigênito Filho me queira receber como recebeu a sua, estando na árvore da Vera Cruz; e a meu Senhor Jesus Cristo, peço por suas divinas chagas, já que nesta vida me fez mercê dar-me o Seu precioso sangue em merecimento de Seus trabalhos me faça também mercê na vida que esperamos dar o prêmio deles que é a Glória, e peço e rogo a Gloriosa Virgem Maria Nossa Senhora Mãe de Deus, e ao Glorioso Santo do meu nome, e a todos os Santos, e Santas da Corte Celestial, e particularmente ao anjo da minha guarda, e a todos os Santos com quem tenho devoção queiram por mim interceder, rogar a meu Senhor Jesus Cristo agora e quando minha alma deste corpo sair, porque como verdadeiro cristão protesto viver, e morrer em sua Santa Fé Católica, e crer o que crê, e ensina a Santa Madre Igreja Romana, e nesta fé espero salvar a minha alma, não por meus merecimentos, mas pelos da Santíssima Paixão do Unigênito Filho de Deus³⁶.

As mesmas questões podem ser percebidas no testamento do preto forro Gracia José Manoel.

[...]Gracia José Manoel preto forro, estando em meu perfeito juízo e entendimento que Deus Nosso Senhor me deu, temendo-me da morte, e desejando pôr minha alma no Caminho da Salvação, por não saber o dia nem a hora em que o mesmo Senhor será servido levar-me para si, faço este meu testamento na forma seguinte. Primeiramente creio em tudo quanto crê e ensina a Santa Madre Igreja Católica de Roma, em cuja fé, protesto de viver, e morrer, para o que tomo por minha advogada a Sempre Virgem Maria Nossa Senhora, o Santo do meu nome, e Anjo da minha guarda, para que intercedam por mim agora, e quando minha [alma] sair do meu corpo, para que vá gozar da bem-aventurança para a qual foi criada³⁷.

Fica patente, conforme já dissemos no momento da profissão de fé a suplica por intercessão da Virgem Maria, de Cristo “e a todos santos e santas da Corte Celestial”, principalmente o de seu nome, ao anjo de sua guarda por sua alma junto a Deus. Porque como verdadeiros cristãos protestavam “viver, e morrer em sua Santa Fé Católica, e crer o que crê, e ensina a Santa Madre Igreja Romana”. O que deixa claro

³⁶ ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0156 (1776-1784). Testamento de Ignácio Gonçalves do Monte, p. 442 verso.

³⁷ ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0158 (1797-1812). Testamento de Gracia José Manoel, p. 52-4.

que a redação de seus testamentos seguiam a risca os ensinamentos da doutrina da Igreja no sentido de preparar-se para uma “boa morte”. Podemos perceber que os africanos libertos de diferentes procedências e seus descendentes ao redigirem seus testamentos e declararem suas últimas vontades obedeciam a esse mesmo padrão que era seguido por todos em geral de diferentes segmentos sociais na colônia e império, pois afinal era uma determinação da Igreja, e o meio de alcançar a salvação da alma após sua saída do corpo e gozar das bem-aventuranças para a qual foi criada. Vejamos outros casos.

José Alvares Salvador, crioulo forro, morador na rua detrás do Hospício, solteiro. Faleceu em 07 de novembro de 1794, foi encomendado pelo reverendo pároco coadjutor João de França Campos e mais quatro sacerdotes, foi amortalhado no hábito de São Francisco e sepultado na igreja nossa Senhora do Parto, em seu testamento declarou:

Em nome de Deus Amém. Eu José Alvarez Salvador estando enfermo de cama e no meu perfeito juízo e entendimento, temendo-me da morte e desejando a salvação da minha alma por ignorar, o quando será servido Deus N. Sr. julgar me faço as minhas últimas disposições testamentária, os quais terão toda a validade de instrumento público de testamento cédula testamentaria de última vontade ou como em direito melhor lugar tenha o haja. Encomendo primeiramente a minha alma a Santíssima Trindade que a criou e rogo ao Senhor meu Senhor Jesus Cristo pelo seu preciosíssimo sangue morte, e paixão a queira salvar havendo deste grande pecador misericórdia para cujo fim interponho os méritos da sempre Virgem Maria N. Sra. a quem humildemente suplico que como mãe dos pecadores volva em benefício da minha salvação os seus misericordiosos olhos intercedendo o seu unigênito filho meu Sr. Jesus Cristo pelo perdão das minhas culpas e o mesmo rogo a todos os santos e santas da corte do céu por mim supliquem sendo os medianeiros da salvação da minha alma o santo do meu nome, e o anjo da minha guarda me queiram livrar das ilusões do inimigo agora e na hora da minha morte. Creio como católico em todos os mistérios da Nossa Santa fé e religião e como tal propõem digo como tal protesto de na mesma viver e morrer crendo tudo quanto nos propõem para crermos a santa igreja católica de Roma e nesta viva fé espero salvar a minha alma pelos merecimentos de meu Senhor Jesus Cristo³⁸.

³⁸ ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0157 (1790-1797). Testamento de José Alvares Salvador, p. 268 verso.

Na abertura do testamento de José Alvares aparecem os mesmos elementos do testamento de Gracia Manoel e Ignácio Gonçalves do Monte com algumas variações, o que ratifica a semelhança do discurso testamentário. Essa uniformidade se deve a difusão dos manuais de bem morrer³⁹. Outro elemento que aparece no testamento de José Alvares é “estando enfermo de cama e no meu perfeito juízo [...] faço minhas últimas disposições testamentárias”. Também bastante recorrente entre a maioria dos testadores que só lembrava-se de fazer seu testamento estabelecendo suas últimas vontades no momento em que estava doente. Embora a igreja recomendasse que os fiéis se preparassem com antecedência. Conforme vimos anteriormente que a melhor preparação para ter uma “boa morte” era preparar-se cotidianamente tendo uma vida piedosa e vivida com o pensamento cotidiano na morte, em prejuízo a valorização da agonia. Mas a maioria deixava para fazer isso no momento em que estava doente com risco eminente de morte.

Na sua profissão de fé José Alvares se reconhece como “grande pecador” e suplica a misericórdia de Cristo em prol da sua salvação, pede a proteção da Virgem Maria “mãe dos pecadores” que volte seus olhos misericordiosos sobre ele e interceda junto ao seu unigênito filho, Jesus Cristo o perdão de suas culpas. Ao mesmo tempo em que rogou a todos os santos e santas da corte celeste que por ele supliquem, sendo mediadores da salvação de sua alma. Ao santo de seu nome e ao seu anjo da guarda pede que o livre das ilusões do inimigo, na hora de sua morte, declarando ser católico e crê em todos os mistérios da santa fé, e nesta fé tem esperança de salvar sua alma pelos merecimentos de Cristo.

Outro caso que reflete esse intenso temor da alma ir para o inferno é o da parda forra Francisca de Souza Melo, natural de Pernambuco, casada com Francisco Nunes. Faleceu em 7 de janeiro de 1756, foi amortalhada no hábito de Santo Antônio, encomendada pelo reverendo cura da freguesia da Sé e sepultada na igreja do Senhor Bom Jesus. Era afiliada à Irmandade de Santa Ana da igreja de São Domingos. Em seu testamento, fez as seguintes declarações:

[...] Conheço a obrigação que tenho de chamar a meu Deus de todo o coração sobre todas as coisas suposta que tão ingratamente tenho faltado a ele, agora protesto com sua graça de o amor como Deus assim o declaro o amor de todo o meu coração lhe ofereço todo o amor que lhe tem a Virgem Maria

³⁹ RODRIGUES, op. cit., 2005, p. 99.

todos os bem aventurados de quem [...] de amar que me falta resignar-me totalmente nas mãos de Deus com a sua graça a morte e todas as diversidades que ele for servido dar-me por qualquer via oferecendo justamente com os merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo em satisfação de meus imensos pecados, perdão a qualquer pessoa que de mim estiver ofendida e agravada.

Observa-se novamente com algumas variações que o testamento de Francisca segue a mesma linha de construção do testamento de Gracia José, Ignácio Gonçalves do Monte e de José Alvares, embora na abertura ela não use os mesmo termos “temendo-me da morte e desejando a salvação da minha alma” ela disse “conhecendo a incerteza da vida e assim, digo, da vida e a certeza da morte”, mas o objetivo é o mesmo preparar-se para a “boa morte” de acordo com as diretrizes da Igreja Católica. Em sua profissão de fé aparecem importantes elementos que identificam as representações católicas da morte e do além-túmulo. Nota-se primeiramente que uma grande precaução em não deixar nenhuma dúvida em relação a sua fé, “Primeiramente declaro e protesto que sou cristã por graça de Deus Nosso Senhor e fiel Católica Romana e que como tal creio e confesso tudo o que ensina e crê a Santa Madre Igreja de Roma” nesse sentido tinha “firme esperança na infinita misericórdia de Deus” alcançar a absolvição dos “inúmeros pecados que julgava ter cometido”. Pela graça, paixão e morte de cristo tinha firme propósito de “alcançar a bem aventurança eterna”. Contava com a “intercessão da Santíssima Virgem Maria, refúgio dos pecadores, a qual acreditava que era a maior delas e a mais ingrata que já havia pisado na terra que não merecia que ela voltasse para ela os seus olhos misericordiosos”. Contava também com a intercessão dos “santos e dos anjos principalmente o de sua guarda e que não se lembrasse das desatenções que havia cometido com ele por toda a vida”. Invocava a intercessão de “todos os santos da Corte Celestial, em especial do patriarca São José, de Maria Santíssima, São Joaquim e em particular o de seu nome”. A partir de tamanha contrição “rogava humildemente pelo amor de Deus que intercedesse por ela e lhe desse a ‘boa morte’”. Para isso “entregava-se totalmente nas mãos de Deus com sua graça e morte e todas as diversidades intervenção de Cristo buscava satisfação de seus imensos pecados”.

Esse grande temor da morte e a preocupação com a salvação da alma entre os africanos libertos e seus descendentes estava relacionado ao medo da condenação divina, ou seja, o castigo eterno no Inferno, por isso os testamentos eram redigidos no

sentido de prestação de contas da vida terrena; do pedido de perdão dos pecados e intercessão dos santos, anjos e da Virgem Maria; do estabelecimento de sufrágios por meio de missas e obras pias para que no momento do julgamento individual ao menos ter a chance de no Purgatório expiar com maior brevidade os pecados, que acreditavam serem muitos, entre os africanos e seus descendentes. Isso fez com que uma parcela significativa dos indivíduos desse segmento declarasse um maior grau de culpabilização ao redigirem seus testamentos em comparação com o segmento social “branco” livre⁴⁰. Conforme observou Claudia Rodrigues esse maior grau de culpabilização indica uma apropriação diferenciada, entre os africanos libertos e seus descendentes do discurso eclesiástico sobre a morte⁴¹.

Esse processo de apropriação é resultado do projeto de catequese/cristianização que a Igreja católica adotou para os africanos escravizados, ela buscava estimular a realização das práticas funerárias católicas entre os africanos e seus descendentes para que estes aceitassem um sepultamento cristão. Mas o projeto da Igreja católica ia além de garantir a realização de um sepultamento cristão para os africanos e seus descendentes. Ela tinha o claro propósito de difundir entre os negros, africanos e crioulos, livres, libertos e escravizados as crenças católicas do além-túmulo. Destarte, um dos recursos utilizados para alcançar tal objetivo foi à adoção de um catecismo para os mesmos. Um breve compêndio, contido nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, intitulado “Breve instrução nos Ministérios da Fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela.”, como mostra Rodrigues.

D. Sebastião Monteiro da Vide alegava que os escravos do Arcebispado da Bahia, e de todo o Brasil eram os mais necessitados da doutrina cristã, que havia tantas nações com uma diversidade de línguas, e que passavam do gentilismo a este Estado. Portanto, deviam se buscar de todos os meios para instruí-los na fé cristã. Para aqueles que ainda não conhecessem o idioma português deveriam ser instruídos em suas próprias línguas. Os párocos eram obrigados a mandar fazer cópias do catecismo para ser distribuído entre os fregueses para que instruissem seus escravos nos mistérios da fé, e da doutrina cristã⁴². Através da catequese a Igreja tinha como objetivo fazer com que

⁴⁰ RODRIGUES, Cláudia. Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*.v. 10, n.18, jul. - dez. 2007, p. 428-9.

⁴¹ RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 436.

⁴² VIDE, Sebastião Monteiro. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do

os cativos absorvessem os ensinamentos da doutrina católica, principalmente sua escatologia. Sendo o cristianismo difundido na sociedade colonial uma religião soteriológica por excelência, a leitura do texto não deixa dúvida do peso dado pela instituição eclesiástica à temática da morte, da salvação e condenação da alma⁴³, com um diferencial da catequese destinada aos “brancos” e livres pela ênfase no aspecto do pecado⁴⁴. Embora a noção de pecado sempre estivesse presente no catolicismo de um modo geral, no que dizia respeito à catequese dos negros, ela estava presente com maior intensidade⁴⁵. A partir do século XVII, os discursos eclesiásticos passaram a fazer uma associação entre a escravidão africana e a purgação dos pecados na tentativa de legitimá-la procurando os fundamentos morais, jurídicos ou religiosos sobre sua existência, no sentido dotá-la de uma justificativa ideológica⁴⁶. Foram os letrados católicos da Idade Moderna, sendo os jesuítas os primeiros, os principais ideólogos da escravidão negra cristã, apoiados em uma vasta produção intelectual de origem medieval⁴⁷. Assim, para o discurso jesuíta da Época Moderna, a legitimidade da escravidão estaria repousada no pecado original, e como resultado do pecado está seria ao mesmo tempo punição e remédio, enquanto o escravizado seria pecador e penitente⁴⁸.

O padre Jorge Benci com base nas sagradas escrituras procurou demonstrar que o cativo dos negros africanos teria sua origem na maldição de Cam, que por ter “escarnecido” da nudez de seu pai enquanto este dormia embriagado por ter tomado vinho. Em castigo por tal “atrevimento” Cam e toda a sua descendência⁴⁹ foram

Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. Lisboa, 1719, Coimbra, 1720. Livro 3º. Título XXXII, pp. 219-222.

⁴³ RODRIGUES, Claudia. Experiências sociais da morte no Rio de Janeiro colonial... 2017, p. 111-17.

⁴⁴ Cf. VAINFAS, Ronaldo. Ideologia & Escravidão: os letrados e a sociedade escravista colonial. Petrópolis: Vozes 1986; OLIVEIRA, op. cit., 2008; RODRIGUES, op. cit., 2005.

⁴⁵ RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 437.

⁴⁶ VAINFAS, op. cit., 1986, pp. 93-100; RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 437.

⁴⁷ Varia História. Revista do Departamento de História. Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais .Vol. 4, n. 7, setembro de 1988, p. 53.

⁴⁸ BENCI, JORGE. Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos. Roma, Oficina de Antonio de Foffi, Praça de Ceri, 1705, p. 1e 2; VAINFAS, Ronaldo. Ideologia & Escravidão... 1986, pp. 94-96.

⁴⁹ Gn. 9, 18-25: “Os filhos de Noé que saíram da arca eram Sem, Cam e Jafé (Cam é antepassado de Canaã). São esses os três filhos de Noé se propagaram por toda a terra. Noé que era lavrador, foi o primeiro que plantou uma vinha. bebeu vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam (antepassado de Canaã) viu a nudez de seu pai e saiu para contá-lo a seus irmãos. Sem e Jafé pegaram uma capa, jogaram-na sobre os ombros e, caminhando de costas, cobriram a nudez de seu pai. De costas, não viram a nudez de seu pai. Quando passou a embriaguez de Noé, e ele tomou conhecimento do que fizera o seu filho menor, disse: Maldito Canaã! Seja servo dos servos de seus irmãos.” De acordo com José Rivair Macedo a afirmação de que os negros eram filhos de cam teve forte presença nos manuais religiosos cristãos até pelo menos o século XIX, “abrindo um campo fértil aos defensores da inferioridade

amaldiçoados por seu pai, que os condenou a escravidão eterna com o consentimento de Deus. Portanto, estariam os negros africanos naturalmente condenados à escravidão por serem descendentes de Cam⁵⁰.

Este texto de Benci foi publicado com autorização de seus superiores, o que de certa forma pode significar que teve aval da Companhia de Jesus e da Igreja Católica. Tendo em vista que esse texto de Benci influenciou, além de outras obras, as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, que regeram toda a vida religiosa na colônia, até o Concílio Plenário Latino Americano, de 1899. O que pode demonstrar a forte influência que os jesuítas tiveram nesse processo⁵¹. Pois detinham a primazia da educação⁵² na colônia até o século XVIII, quando as reformas pombalinas lhes subtraíram esse direito e foram expulsos dos domínios coloniais portugueses.⁵³

O Padre Antônio Vieira considerava os “pretos” ou “etíopes” naturalmente escravos, pois eram “filhos de Coré” que significa calvário, através do sofrimento a eles imposto pelo trabalho árduo, alcançariam a salvação após a morte⁵⁴. Compara o martírio dos negros no cativeiro com o martírio de Cristo, os escravizados são compreendidos

dos negros”. MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. Signum: Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, São Paulo, v. 3, p. 101-132, 2001, pp.112-13. Cf. DAVIS, David Brion. O problema da escravidão na cultura ocidental Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2001, pp. 79-109; BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 246-261.

⁵⁰ BENCI, JORGE. Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos. Roma, Oficina de Antonio de Foffi, Praça de Ceri, 1705, p. 28 VAINFAS, op. cit., pp. 95-96; RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 437.

⁵¹ Dos dezenove examinadores sinodais nomeados para a sua elaboração, seis eram jesuítas, dois eram beneditinos, dois eram carmelitas, dois franciscanos, um agostiniano e um era carmelita descalço. Os cinco restantes eram padres seculares de altas dignidades eclesiástica. VIDE Sebastião Monteiro de. Constituições Primeiras ... 1853, p.521-22.

⁵² Não estou querendo afirmar que os escravizados estavam inseridos no projeto de educação formal, instituído pela Igreja e/ou pelo Estado, pois sabemos que estes juntamente com os negros alforriados e mestiços estavam excluídos. Apenas gostaríamos de frisar que “as ideias morais e teológicas de Benci e dos seus coetâneos, advindas da Patrística e da Escolástica, influenciaram, sobremaneira, na elaboração das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, promulgadas em 1707 pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, e, por uns dois séculos, forneceram as diretrizes jurídicas, ideológicas, religiosas e pedagógicas para confirmar e legitimar o sistema de poder imposto pelo Estado Absolutista e pela Igreja.” Cf. CASIMIRO, A. P. B. S. Igreja, Educação e Escravidão no Brasil Colonial. Politeia - História e Sociedade, [S. l.], v. 7, n. 1, 2010, p. 96. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3879>. Acesso em: 4 nov. 2021.

⁵³ BEOZZO, J. O. A Igreja frente aos Estados Liberais: 1880-1930. In DUSSEL, E. História liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina. São Paulo: paulinas, 1992, P. 195; CASIMIRO, Ana Paula Bittencourt Santos. Quatro visões do escravismo colonial: Jorge Benci, Antônio Vieira, Manoel Bernardes e João Antônio Andreoni. Politeia: Hist. E Soc. Vitória da Conquista. V.1 2001, p.142.

⁵⁴ OLIVEIRA, Amanda Melissa Bariano de. EDUCAÇÃO E RELIGIÃO NO BRASIL DO SÉCULO XVII: PADRE ANTONIO VIEIRA E A ESCRAVIDÃO. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Célio Juvenal Costa. Maringá, 2012, p.80.

como eleitos por Deus e feitos à semelhança de Cristo para salvar a humanidade através de seu sacrifício⁵⁵. Nas palavras do padre Antônio Vieira:

A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós mal-tratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio⁵⁶.

Padecimento e graça foram os mecanismos utilizados no discurso do padre Vieira para legitimar a escravidão. No entanto, nem todos os negros alcançariam tal graça, somente aqueles que não ofendessem a Deus⁵⁷. “A gente preta, tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não é senão um grande milagre.” Ao contrário de seus pais, “que nasceram nas trevas da gentilidade” e da idolatria, “e nela vivem acabam a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus”. Após a morte tem como destino o inferno e lá arderão por toda a eternidade. Nesse processo de transfiguração a escravidão é felicidade e milagre e os escravos devem agradecer a Deus, pois o que parece ser martírio e cativo é na verdade salvação⁵⁸. “Os negros deveriam dar infinitas graças a Deus ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós vivíeis como gentios, e vos ter trazidos a esta, onde instruídos na fé, vivais como cristãos e vos salveis”⁵⁹. Neste discurso, o cativo se transformaria em um estágio para a salvação da alma⁶⁰.

A associação entre a escravidão africana e pecado foi o que motivou a Igreja na construção do catecismo específico para os negros como modelo para a salvação. Seu

⁵⁵ LITERATURA BRASILEIRA Textos literários em meio eletrônico Sermão XIV (1633), de Padre Antônio Vieira. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, p. 7. Disponível em: <http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/fs000032pdf.pdf>. Acesso em 16/10/2020; VAINFAS, op. cit., pp. 96-7; RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 437.

⁵⁶ LITERATURA BRASILEIRA Textos literários em meio eletrônico Sermão XIV (1633), de Padre Antônio Vieira. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, p. 7. Disponível em: <http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/fs000032pdf.pdf>. Acesso em 16/10/2020.

⁵⁷ VAINFAS, op. cit., pp. 97.

⁵⁸ Idem, pp. 97.

⁵⁹ LITERATURA BRASILEIRA Textos literários em meio eletrônico Sermão XIV (1633), de Padre Antônio Vieira. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, p. 29. Disponível em: <http://www.dominipublico.gov.br/download/texto/fs000032pdf.pdf>. Acesso em 16/10/2020

⁶⁰ RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 437.

conteúdo revela uma grande preocupação atribuída às temáticas da morte e da salvação ou condenação da alma. Dava-se muito mais ênfase ao destino da “alma de mau coração”, que tinha como destino final o inferno do que o destino da alma “boa”, conforme esta no texto:

Onde morreo este Filho?	Na Cruz
Depois que morreo onde foi?	Foi lá embaixo da terra buscar as almas boas.
E depois onde foi	Ao Ceo.
Ha de tornar a vir?	Sim.
Que ha de vir buscar?	As almas de bom coração
E para onde as ha de levar?	Para o Ceo.
E as almas de máo coração para onde hão de ir ?	Para o inferno.
Quem está no inferno?	Está o Diabo.
E quem mais?	As almas de máo coração.
E que fazem lá?	Estão no fogo que não se apaga nunca.
Hão de sahir de lá alguma vez?	Nunca. ⁶¹

Só citou uma única vez o que se passava no Céu, mas apresentava o inferno como um local terrível e assustador para qualquer cristão, local onde o fogo não se apagava nunca, assim sendo, o destino das almas de mau coração seria terrível, pois a punição era eterna, enquanto a almas boas iam para junto de Deus no Céu e lá viveriam para sempre. Instruía-os para fazer a confissão, para lavar a alma dos pecados, e em tom ameaçador dizia que aqueles que escondessem os seus pecados teriam como destino após a morte o inferno. O pecado matava alma, que somente voltaria a viver através da confissão, pois ela era o caminho para comunhão que garantia a reconciliação com Deus e a salvação da alma.

Outro aspecto que reforçava a associação entre escravidão e pecado estava relacionado ao discurso em torno da cor preta de alguns santos católicos conforme vimos no capítulo três. Tal discurso no século XVIII, de acordo com a interpretação de Anderson Oliveira, não traduzia perspectiva racial e /ou racista entendida à luz do

⁶¹VIDE, Sebastião Monteiro. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, 1720, c. 579, p. 220.

campo discursivo das teorias científico-raciais do século XIX⁶². Na tradição medieval, tanto em Portugal, quanto no restante de toda Europa preto ou negro eram cores vistas como castigos impostos aos pecadores. O negro era sinônimo de “desgraçado”, ou seja, desprovido de graça divina, em oposição a cor branca, que era a cor dos bons e dos recompensados por Deus.⁶³ Assim, a catequese dos africanos e seus descendentes era uma tarefa extremamente importante para Igreja, e “a promoção de santos negros fazia parte das estratégias para a catequese dos negros. Carmelitas e franciscanos lançaram-se deliberadamente na promoção de santos que tivessem aceitação entre os africanos e seus descendentes”. No discurso carmelita produzido por Frei José Pereira de Santana, Elesbão e Efigênia eram pretos, mas apesar desse “acidente” não estavam inferiorizados na corte celeste porque se destacavam pelos seus procedimentos e suas virtudes. Nesse sentido, a cor preta como acidente poderia ser superado pelas virtudes e pelos dogmas religiosos.⁶⁴ Utilizando-se do mesmo procedimento Frei Apolinário da Conceição escrevendo sobre a vida de São Benedito afirmava que apesar de ser preto, ele foi beatificado e canonizado primeiro que outros franciscanos também virtuosos. Era importante que os africanos e seus descendentes entendessem, sem qualquer sombra de dúvida, que os santos eram negros. A cor preta representava um castigo, mas que este poderia ser superado com uma vida virtuosa de acordo com os preceitos da fé. Santo Elesbão e Santa Efigênia eram pretos e africanos, aqueles que tinham a mesma origem ou fossem da mesma cor, a exemplo dos santos, poderiam também ser virtuosos⁶⁵.

Associação que permite compreender porque a presença tão forte da expressão de culpa nos testamentos dos negros africanos libertos e seus descendentes, o que intensificou o temor já existente nas representações católicas sobre a morte e o morrer⁶⁶. A presença de tal conteúdo de forma específica nos testamentos de africanos libertos e seus descendentes preconizava a possibilidade de convivência entre as representações católicas e africanas com relação às vivências da morte e do morrer. Afinal, uma parcela destes indivíduos se apropriou de elementos da doutrina católica,

⁶² OLIVEIRA, op. cit., pp. 185. De acordo com Horta “A contraposição branco/negro de sentidos respectivamente positivo e negativo não representa em si qualquer preconceito de tipo racial, mas é tão-só o resultado do sistema de cores próprio do código cultural.” HORTA, José da Silva. A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contactos. In FERRONHA, Antônio Luís (coord.). O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das Navegações portuguesas. Séculos XV e XVI. Portugal, África, Ásia, América. Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Caminho, coleção universitária, s/d. p. 45.

⁶³ HORTA, op. cit., s/d, p. 45; OLIVEIRA, op. cit., pp. 185; RODRIGUES, op. cit., 2007 p. 442.

⁶⁴ OLIVEIRA, op. cit., pp. 186; RODRIGUES, op. cit., 2007 p. 442.

⁶⁵ OLIVEIRA, op. cit., pp. 181-191.

⁶⁶ RODRIGUES, op. cit., 2007 p. 443; 2010, p. 41.

especialmente os escatológicos⁶⁷, Pois em seus testamentos dentro das devidas proporções era unânime a declaração: “Creio como católico em todos os mistérios da Nossa Santa fé e religião e como tal propõem digo como tal protesto de na mesma viver e morrer crendo tudo quanto nos propõem para crermos a santa igreja católica de Roma e nesta viva fé espero salvar a minha alma pelos merecimentos de meu Senhor Jesus Cristo”⁶⁸. Mostraram-se contritos na iminência da morte, temendo a punição divina de no momento derradeiro de suas vidas não alcançarem a salvação da alma. Por isso fazer o testamento para “prestar contas” com o criador antes da partida era tão importante, no sentido de garantir a salvação da alma no além-túmulo.

Conforme observou Claudia Rodrigues, é possível perceber de forma mais evidente como uma parcela dos africanos e seus descendentes libertos e escravizados, se apropriaram da representação escatológica católica da morte e do além-túmulo, quando um grupo de africanos residentes na cidade do Rio de Janeiro, membros da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, conforme já vimos liderados por Francisco Alves de Souza, preto forro, de procedência mina, do reino Maki, resolveram elaborar o estatuto de uma congregação para sufragação⁶⁹ das almas do Purgatório de seus nacionais⁷⁰, que em 1786 foram concluídos, sob o título de “Estatutos da Congregação dos Pretos Minas Maki no Rio de Janeiro”⁷¹.

Além da devoção das almas dos seus nacionais, o objetivo da congregação era mostrar um distanciamento em relação aos costumes fúnebres que eles associavam como gentílicos⁷², como se percebe no fragmento do estatuto redigido pelo o regente Francisco Alves de Souza:

[...] os pretos de Angola, não só tiram esmolas para enterrar os seus parentes que morrem se não arrojarem e com indecência tomar os cadáveres que vão na tumba da Santa Casa da

⁶⁷ RODRIGUES, op. cit., 2007 p. 443; 2010, p. 41.

⁶⁸ ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0157 (1790-1797). Testamento de José Alvares Salvador, p. 268 verso.

⁶⁹ Regra ou estatutos por modo de um dialogo onde se dá noticias das caridades e sufragações das Almas, que usam os pretos Mina, com seus nacionais no Estado do Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, por onde se há de regerem, e governarem, fora de todo o abuso gentílico, e supersticioso; com posto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino Maki, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina. Biblioteca Nacional: Seção de Manuscritos, Códice 9,3,11, p. 31. Cf. SOARES, Diálogos Makii ... 2019.

⁷⁰ SOARES, op. cit., 200, pp. 213-230.

⁷¹ RODRIGUES, op. cit., 2007 p. 444; 2010, p. 43.

⁷² Cortejos fúnebres de africanos com cantos africanos, palmas, toques de tambor, bombas e rojões que ocorriam pela cidade, e foram registrados nos relatos de vários viajantes. Embora seja da primeira metade do século XIX tem uma estreita relação com a fala do regente da Congregação dos Pretos Minas Maki, no final do século XVIII. Essa questão já foi analisada por Claudia Rodrigues. RODRIGUES, op. cit., 1996, pp. 158-163; 2007 p. 450; 2010, p. 43-4. Cf. também. REIS, op. cit., 1991, pp. 159-163.

Misericórdia, para os pôr nas portas das freguesias, a tirar esmolas dos fiéis, para enterrar com cantigas gentílicas e supersticiosa, como levo dito no primeiro capítulo. porem informando-se disso o meritíssimo senhor juiz do crime, desse mau procedimento, que os tem mandado prender e castigar, e por esta razão cuidam os senhores brancos que todos os pretos usam do mesmo que praticam esses indivíduos⁷³.

Através dos estatutos da devoção às almas do Purgatório, ainda de acordo com Claudia Rodrigues buscava-se ao mesmo tempo doutrinar as atitudes diante da morte dos “seus nacionais”, assim como dissociar a imagem de que os pretos minas makis cultuavam seus mortos de forma semelhantes aos africanos considerados como “gentios”⁷⁴. Nesse sentido, o capítulo quarto estabelecia que todas as pessoas que estivessem nesse adjunto deviam ser “devotas de Deus, sua Sacratíssima Mãe Maria Santíssima, e dos santos da corte do Céu, especialmente dos santos de seus nomes, e anjos da guarda e das almas do Purgatório por quem ouvimos missas todos os dias, especialmente as segundas feiras, por sete dias dedicados pela Igreja”. Aqueles irmãos que não pudessem comparecer nesses dias deveriam “rezar de joelhos diante da imagem do Senhor crucificado uma estação que consta de seis padres nossos, seis ave maria, com gloria patris, aplicadas pelas almas do purgatório”⁷⁵.

Conforme propõe o adjunto percebe-se aqui uma grande preocupação com a conduta e obediência dos irmãos a doutrina católica da pedagogia da morte em prol das almas do Purgatório. A especial atenção pelas segundas-feiras como dia de ouvir missas e fazer orações pelas almas esta relacionada à tradição católica que remonta o período medieval em relação à rotina semanal das almas no além-túmulo. Da mesma forma que os vivos, os mortos viviam um ritmo semanal de sofrimento, e no sétimo dia tinham o “lazer de repousar”. Ou seja, o domingo (dia do Senhor, denominado repouso sabático) foi o dia escolhido para o repouso dos mortos cristãos, ou, ainda, da realização de castigos menos duros, na segunda-feira retornavam a rotina dos tormentos com os castigos mais severos para as almas condenadas à expiação no Purgatório. Por isso era

⁷³ Regra ou estatutos por modo de um dialogo onde se dá noticias das caridades e sufragações das Almas, que usam os pretos Mina, com seus nacionais no Estado do Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, por onde se há de regerem, e governarem, fora de todo o abuso gentílico, e supersticioso; com posto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino Maki, um dos mais excelentes e potendados daquela oriunda Costa da Mina. Biblioteca Nacional: Seção de Manuscritos, Códice 9,3,11, p. 22; SOARES, op. cit., 2019, pp. 20 e 40.

⁷⁴ RODRIGUES, op. cit., 2010, p. 43-4.

⁷⁵ Estatutos da Congregação dos Pretos Minas Maki no Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – BNRJ. BN/MA – 9, 3, 11. Capítulo 4º.

recomendado pela Igreja que este seria o dial ideal para se celebrar missas e rezar pelos mortos⁷⁶. Percebe-se a grande preocupação que esse grupo de negros africanos da Costa da Mina tinha com as necessidades de seus irmãos nacionais vivos e mortos, pois além do exposto acima em relação às missas e orações dedicadas aos irmãos falecidos, de acordo com os estatutos da devoção das almas do purgatório este adjunto teria sido criado para fazer caridade aos seus irmãos nacionais conforme o estabelecido no capítulo quinto.

Este adjunto ou congregação foi feito para se fazer caridade aos nossos nacionais com estes fundamentos, a saber, primeiro que todos os que forem desta nação e estiverem neste adjunto, e morrerem sendo irmão de qualquer irmandade terão obrigação de o acompanhar até a sepultura, e outrossim, que o regente fará juntar os da congregação para cada um contribuir com sua esmola, conforme a posse de cada um, e depois de tirada e da a esmola, fará o regente votar pelos grandes, e os mais autorizados, que tem nomes na congregação, para cada um deles dizer quantas missas, se mandarão dizer e o regente é o último que os aprova ou desempata, tirando toda a dúvida que se oferecer⁷⁷.

Ao detalhar a assistência que deveria ser feita pelos vivos aos irmãos mortos com acompanhamento, missas e esmolas colocava a morte e ancestralidade como elemento central da identidade maki. Ao mesmo tempo, segundo Rodrigues, mantinham a identidade mina. A leitura dos estatutos da Congregação revela que eles buscavam estabelecer a hegemonia maki, no interior da comunidade mina; buscando-se excluir os Angolas, identificados como “gentios”, pelo uso de canções consideradas gentílicas e supersticiosas pelos makis.⁷⁸ As determinações estabelecidas nos estatutos da Congregação dos Pretos Minas Maki evidenciam a grande importância atribuída por este grupo com os sufrágios dos mortos, numa estreita relação com as doutrinas escatológicas do catolicismo. Que contribuíram de forma imprescindível para a construção indenitária do grupo⁷⁹. Conforme já foi dito por Mariza Soares e Claudia

⁷⁶ SCHMITT, Jean-Claude. Os vivos e os mortos na sociedade medieval. São Paulo Companhia das Letras. 1999. p. 197; RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 454-5; 2010, p. 44-5; CAMPOS, Adalgisa Arantes. As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro. Belo Horizonte: C/Arte, 2013, p. 98.

⁷⁷ Estatutos da Congregação dos Pretos Minas Maki no Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – BNRJ. BN/MA – 9, 3, 11. Capítulo 5º, p. 32.

⁷⁸ RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 454-5; 2010, p. 44-5.

⁷⁹ RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 455; 2010, p. 45.

Rodrigues por traz da regulamentação dos Estatutos da Congregação dos Pretos Minas de Reino de Maki, para devoção das almas do Purgatório, Francisco Alves de Souza procurava apresentar os makis como verdadeiros católicos. A preocupação com os “gentilismos” e as “superstições” ao que tudo indica teria sido uma inovação da Congregação orquestrada pelo próprio regente Souza, com o apoio do secretário Cordeiro que demonstrava interesse pessoal na conversão dos makis ao catolicismo,⁸⁰ apresentando-os como tementes a Deus, “briosos que nunca usam de superstições, fiéis aos senhores e grandes católicos”⁸¹.

A partir da leitura dos estatutos da Congregação é possível perceber como o regente Souza e o secretário Cordeiro buscavam demonstrar enfaticamente sua fé, procurando falar “catolicamente”⁸², utilizando-se de citações bíblicas em latim. Além de temente a Deus, Souza colocava-se como obediente ao “que mandava Santa Madre Igreja Católica de Roma”. Em diálogo com o secretario Gonçalo Cordeiro afirmava que a “ vaidade era a causa de muitos irem para o Inferno”. Nesse sentido reiterava ser cristão desde a infância pela graça de Deus não por seus merecimentos, por isso declarava-se um “miserável pecador”. Assim, fica clara a aproximação da fala de Francisco de Souza com os elementos da escatologia católica presente nos testamentos de negros analisados⁸³.

Não há dúvidas que a regulamentação da devoção às almas do Purgatório se constituiu em meio de afirmação do catolicismo entre os makis na cidade do Rio de Janeiro a partir das últimas décadas do século XVIII. Ou seja, através das atitudes diante da morte, esse grupo de africanos buscava converter ao catolicismo os seus irmãos nacionais. Francisco Alves de Souza “inventa”, inclusive uma tradição ou memória africana, ao narrar à história de um grande “Reino Maki”, “cristão” na Costa da Mina. De acordo com Mariza Soares e Claudia Rodrigues, ao narrarem à história da origem dos makis o regente e seu secretário procuram estabelecer uma linha ininterrupta de continuidade entre o grande reino Maki na Costa da Mina e eles próprios, identificando-

⁸⁰ SOARES, op. cit., 2000, pp. 215-19; RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 455; 2010, p. 45.

⁸¹ Regra ou estatutos por modo de um dialogo onde se dá noticias das caridades e sufragações das Almas, que usam os pretos Mina, com seus nacionais no Estado do Brasil, especialmente no Rio de Janeiro... Biblioteca Nacional: Seção de Manuscritos, Códice 9,3,11, p. 7.

⁸² Regra ou estatutos por modo de um dialogo onde se dá noticias das caridades e sufragações das Almas, que usam os pretos Mina, com seus nacionais no Estado do Brasil, especialmente no Rio de Janeiro... Biblioteca Nacional: Seção de Manuscritos, Códice 9,3,11, p. 8.

⁸³ Regra ou estatutos por modo de um dialogo onde se dá noticias das caridades e sufragações das Almas, que usam os pretos Mina, com seus nacionais no Estado do Brasil, especialmente no Rio de Janeiro... Biblioteca Nacional: Seção de Manuscritos, Códice 9,3,11, p. 8.

se como os herdeiros legítimos de seus ancestrais, aos quais eles rezavam com devoção para que salvassem suas almas. Procuravam, assim, mostrar a presença cristã na África, combatendo. Também lá, as práticas gentílicas dos daomeanos, que também eram membros da irmandade⁸⁴.

Ao construírem uma imagem de um grande “Reino Maki” “cristão” na Costa da Mina estavam evocando uma longa tradição católica que havia começado na África com seus ancestrais e que com entrada dos makis tráfico Atlântico tal tradição continuou no Brasil em especial na cidade do Rio de Janeiro, sendo eles e irmãos nacionais os seus legítimos herdeiros. Tal questão coloca em evidência o significado da identidade de um grupo de africanos que buscava construir uma congregação majoritariamente constituída por africanos com um caráter evidentemente católico. Concordando com Mariza Soares e Claudia Rodrigues, é possível afirmar que, se num primeiro momento a recusa de certas práticas culturais africana poderia nos levar a acreditar que os congregados makis estavam renegando sua identidade étnica, uma análise detida de outros indícios demonstra que isso não ocorreu⁸⁵.

Rodrigues demonstra como, nos estatutos da Congregação dos Pretos Minas Makis, é possível perceber de forma recorrente ao longo do texto o uso de expressões como “parentes” e “nacionais” para se referir aos demais africanos do grupo de procedência, o vínculo com os ancestrais através da devoção às almas, além do uso da “língua geral da Mina”, que aparece em dois momentos pelo menos. O primeiro ocorre no terceiro capítulo ao se referirem que as pessoas que quisessem entrar no adjunto ou congregação deveriam ser “examinados pelo secretário deste adjunto, e Oggã⁸⁶, que é o mesmo que procurador geral”, deveriam se certificar que não fossem “pretos ou pretas, que usem de abusos e gentilismos ou superstição”, neste caso os angolas estavam excluídos. O segundo momento quando Francisco de Souza nomeou os membros da congregação em seus cargos e títulos.

A José Antônio dos Santos para *jacolûduttoquêm*, que é o mesmo que cá duque. É o primeiro-conselheiro com as chaves do cofre. Alexandre de Carvalho para *Euçûm*, que é como cá duque, segundo do conselho, com a segunda chave do cofre. A Marçal Soares, *Alolû Belppôn Lissoto*, que é como cá duque, e terceiro do conselho, com a terceira chave do cofre. [...] A Boaventura Fernandes Braga, *Aeolû Cocoti de Daçá*, que é

⁸⁴ SOARES, op. cit., 2000, pp. 226-9; RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 457; 2010, p. 46.

⁸⁵ SOARES, op. cit., 2000, pp. 226-9; RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 458; 2010, p. 46.

⁸⁶ De acordo com João Reis Ogan é o termo jeje, língua fon, que define postos masculinos na hierarquia dos atuais candomblés, mas originalmente significava chefe. REIS, op. cit., 1997, p. 11.

como cá duque, segundo-secretário e quarto conselheiro com a chave de dentro. [...] A José Luiz, *Ajacôto, chaül de Zá*, que é como cá marques de tal parte, e é do conselho o quinto. [...] A Luiz da Silva com o posto de *Ledó*, que é o mesmo que conde, é o sexto do conselho. [...] A Luiz Roiz Silva para Aggaú, que é o mesmo que general. [...] A José Silva para *Aggaú*, [...] ⁸⁷

Observa-se ainda a insistência na recuperação da história da Costa da Mina, que é recriada em um passado distante, presença cristã na África, e a negação dos costumes “bárbaros” do Benim e dos daomeanos. Assim, a identidade maki cristã foi construída em contraste com a daomeana tida como pagã⁸⁸.

Como afirmam as autoras, os makis liderados por Francisco Alves de Souza rompem com o passado tribal e pagão para construir uma identidade cristã. Rompem com os daomeanos no interior da Irmandade de Santo Elesbão e de Santa Efigênia, atribuindo a estes, parte dos “gentilismo” funerários. Mais significativo foi o desenvolvimento de forma explícita do vínculo com os ancestrais que se tornaram alvo de culto através da regulamentação da devoção às almas. Conforme afirmou Mariza Soares, o especial cuidado com os mortos denota que ser maki longe do reino africano representava construir uma identidade voltada para o passado com base numa rede étnica geracional⁸⁹.

Para Rodrigues, embora pareça contraditório – a defesa fervorosa do catolicismo e, ao mesmo tempo, da identidade étnica africana – é, na verdade, o encontro de duas culturas que partilham um interesse comum em torno dos mortos. Recorrendo a João Reis, a autora afirma que a morte e a ancestralidade mantinham-se como elementos centrais da identidade maki e africana, de um modo geral. A ênfase extremada na proteção pessoal através do santo do nome e nas almas do Purgatório sugere o apego uma visão de mundo africana que privilegiava uma relação especial com os ancestrais, ou seja, com o mundo dos mortos. O uso de termos como “regente” e os “mais grandes” não usuais nos compromissos da irmandades, assim como, como o uso

⁸⁷ Regra ou estatutos por modo de um dialogo onde se dá noticias das caridades e sufragações das Almas, que usam os pretos Mina, com seus nacionais no Estado do Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, por onde se há de regerem, e governarem, fora de todo o abuso gentílico, e supersticioso; com posto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino Maki, um dos mais excelentes e potentados daquela oriunda Costa da Mina. Biblioteca Nacional: Seção de Manuscritos, Códice 9,3,11, p. 25. Cf. SOARES, op. cit., 2019, p. 45.

⁸⁸ SOARES, op. cit., 2000, pp. 29-30; RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 458-9; 2010, p. 46.

⁸⁹ SOARES, Mariza de Carvalho. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro. Topoi, Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História da UFRJ/7 Letras, vol.4, 2002, p. 75; RODRIGUES, op. cit., 2007, p. 459; 2010, p. 47.

da língua geral mina para definir os cargos e títulos dos irmãos nos leva a concordar com João Reis que a Congregação dos Pretos Minas Makis era uma organização mais densamente africana que as irmandades em geral, na qual as identidades especificamente africanas faziam-se representar com mais intensidade⁹⁰.

Tais aspectos nos coloca a questão da relação que estes e outros grupos de africanos da cidade do Rio de Janeiro construíam com o mundo dos mortos, para além das aproximações com as concepções e práticas católicas. Nesse sentido, observamos que a Congregação dos Pretos Minas Makis era muito parecida com a “Nobre Nação de Benguela”, instituída no interior da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São João del Rei, por escravizados e forros procedentes da região de Benguela, na África Centro-Occidental, dedicada a sufragação das almas do purgatório e prestar caridade aos irmãos compatriotas. A qual teve adesão de outros grupos de origem centro-africana, como os angolas, morumbas, ganguelas e seus descendentes em solidariedade às almas de seus irmãos compatriotas que um dia serviram como vassalos da “Nobre Nação de Benguela”⁹¹. Que foi estudada por Silvia Brügger e Anderson Oliveira, e mais recentemente por Leonara Delfino.

Assim, os irmãos benguelas reunidos em um reinado de cunho étnico religioso decidem aumentar o número de sufrágios para a salvação das almas do Purgatório além do oferecido pela devoção do Rosário com o objetivo de potencializar a liturgia da morte aumentando o número de missas fúnebres, entre a última década do século XVIII até a segunda metade do século XIX⁹². Prova da dedicação dos irmãos benguelas em cultivar seus mortos e prestar a caridade aos seus “parentes”⁹³. Nesse sentido fica evidente a construção de um parentesco ritual mais coeso em relação ao próprio parentesco confraternal ou familiar consanguíneo⁹⁴. A partir do pertencimento

⁹⁰ REIS, op. cit., 1997, p. 10 e 11.

⁹¹ BRÜGGER, Silvia e OLIVEIRA, Anderson de. Os Benguelas de São João Del Rei... 2009, p. 187-189; DELFINO, Leonara Lacerda. O culto dos mortos da nobre nação de benguela na experiência devocional do rosário dos homens pretos são João Del-Rei, MG (1793-1850). *Afro-Ásia*, 58 (2018), p.11.

⁹² “Embora datado de 1803, as anotações ao longo do livro permitem que se perceba que a congregação havia sido criada, pelo menos, desde a última década do século XVIII, já que se encontra um recibo de 1793, passado pelo Padre Luís Pereira Gonzaga, dando conta de duas missas rezadas pelas almas de Ana e Mariana Lopes, mandadas dizer por João Ladino. Embora não existisse uma regularidade nas certidões a indícios de que a congregação existiu até a segunda metade do século XIX, pois consta no livro uma certidão de uma missa celebrada pela alma de João da Cunha Preto, em 1871”. BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p. 187-188.

⁹³ DELFINO, Leonara Lacerda. O culto dos mortos da nobre nação de benguela na experiência devocional do rosário dos homens pretos são João Del-Rei, MG (1793-1850). *Afro-Ásia*, 58 (2018), pp. 9-11.

⁹⁴ REIS, op. cit., 1991, p. 55; DELFINO, Leonara Lacerda. O culto dos mortos da nobre nação de benguela... *Afro-Ásia*, 58 (2018), p.11.

étnico, os irmãos benguelas e seus vassalos, reconheciam-se espiritualmente e fortaleciam de forma contínua seus vínculos com os “parentes” de nação, atribuindo novos sentidos a ancestralidade africana viabilizada pelo culto as almas por intermédio da liturgia católica. As memórias centro-africanas no interior da devoção do Rosário, voltadas para o culto das almas foram recriadas no interior da associação, mais especificamente no âmbito da “Nobre Nação de Benguela”⁹⁵.

O que nos remete a afirmação de Silvia Brügger e Anderson Oliveira de que “os benguelas de São João Del Rei reforçam o que vem sendo afirmado pela historiografia brasileira quanto às irmandades terem sido espaços privilegiados para a afirmação de identidades coletivas, principalmente, para os africanos e seus descendentes”. Os autores afirmam que “no caso de Minas Gerais, especificamente com relação aos africanos, embora não se encontre uma maior pulverização na construção de templos distintos dos diversos grupos étnicos como no Rio de Janeiro e Bahia, está diferenciação se fazia presente em torno das devoções e de congregações como a de Nossa Senhora do Rosário de São João del Rei por eles estudada”⁹⁶.

Leonara Delfino ao estudar a “Nobre Nação Benguela”, desenvolveu também estudos etnográficos sobre a região sul de Angola, estabelecendo um diálogo com as memórias africanas recriadas pelos benguelas e suas nações vassalas e o culto as almas estabelecido no interior da irmandade, percebeu o interesse crescente do reinado da “Nobre Nação” em aperfeiçoar o culto das almas benditas que incentivou a mobilização de seus “parentes” espirituais a investir por meio de esmolas, boa parte advindas dos “Folguedos da Praia”⁹⁷, na aquisição de uma propriedade que serviria aos devotos como espaço sagrado para aprimorar a liturgia católica do bem morrer, em prol da salvação das almas dos irmãos da “Nobre Nação”⁹⁸. Este espaço sagrado foi uma casa particular adquirida em nome de dois irmãos forros da associação que recebeu a denominação de “Palácio Real da Nobre Nação de Benguela”, devido ao “aspecto religioso atribuído à Corte de Benguela, considerada representante e mediadora entre os compatriotas vivos e mortos”⁹⁹. O “palácio” era um espaço sagrado onde às heranças

⁹⁵ DELFINO, op. cit., p.12.

⁹⁶ BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p.189.

⁹⁷ “A praia localizava-se às margens do Córrego do Lenheiro ou do Tejuco que cortava a Vila de São João, portanto, um lugar central e de grande visibilidade. Área vulgarmente denominada de Prainha pelos memorialistas. Onde se situava o oratório dedicada às almas Milagrosas do Purgatório”. Cf. BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p. 188; DELFINO, op. cit., p.13.

⁹⁸ Idem., p.13.

⁹⁹ Ibidem., p.16.

centro-africanas foram reinterpretadas lado a lado com as apropriações dos parâmetros de poder do Antigo Regime, adaptados as estruturas políticas da sociedade colonial¹⁰⁰.

Silvia Brügger e Anderson Oliveira com base na historiografia observaram que embora não pudessem saber de fato qual o real significado do termo “casa”¹⁰¹ ou “casas” empegado pelos irmãos benguelas, a casa assumia um sentido de sobrevivência simbólica para o grupo, sendo um elemento importante na definição da identidade. A ideia de vivência e sobrevivência coletiva, a qual poderia possibilitar uma série de questões que reforçavam a identidade do próprio grupo. Ainda com base na historiografia da escravidão, principalmente no espaço urbano, os autores revelam que a posse ou aluguel de casas por escravizados e libertos ocorreu de forma frequente no âmbito da sociedade colonial e imperial, como locais de encontros, que na maioria das vezes eram vistos com bastante suspeita por parte das autoridades, devido aos cultos ali praticados, com cantos, danças, possessões, transe, adivinhações que dependo do grupo reunido, remetiam a heranças culturais da África Ocidental e/ou África Centro Ocidental, como voduns e calundus. As autoridades policiais tinham grandes preocupações com essas “casas”, pois poderiam dar lugar a “ajuntamentos ilegais” de escravizados e libertos, além do grande temor que provocavam na população livre em relação ao poder que os feiticeiros negros exerciam sobre a população escravizada¹⁰². Ao reconstituírem tais práticas no interior de suas “casas rituais” no universo escravista colonial e imperial, africanos e seus descendentes buscavam nestes “espaços rituais” a possibilidade de enfrentamento dos males cotidianos, ao mesmo tempo em que estavam reconstruindo suas memórias da herança cultural de sua terra de origem no âmbito da sociedade escravista colonial¹⁰³.

Além de espaço sagrado para as práticas de rituais, a casa era também um espaço de encontro, de convivência, sociabilidade e solidariedade que ajudava aos irmãos benguelas, especialmente os escravizados suportar as pressões imposta pela sociedade escravista colonial. Era um lugar de “abastecimento cultural”, que além dos

¹⁰⁰ DELFINO, op. cit., p.14.

¹⁰¹ Para ver o significado e diferentes formas de uso do termo casa confira: FARIA, op. cit., p. 370; REIS, João José “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785”, Revista Brasileira de História, São Paulo, ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, 1988, p. 67-72; ALGRANTI, Leila Mezan O feitor ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808-1822, Petrópolis, Vozes, 1988, p. 147; SOARES, Carlos Eugênio Líbano Zungú: rumor de muitas vozes, Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 26-30.

SOUZA, Laura de Mello e O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial, São Paulo, Cia. das Letras, 1989, p. 291; 352-353.

¹⁰² BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p.198.

¹⁰³ Idem., p.199.

calundus, estava também associada aos batuques e a alimentação – como, por exemplo, o consumo de Angu nas Casas de Zungú¹⁰⁴ ou Angu do Rio de Janeiro que era também uma tradição centro-africana¹⁰⁵.

De acordo com Silvia Brügger e Anderson Oliveira “Comer em grupo assume características rituais importantes. Partindo da ideia de que a morte reintegra ao convívio dos ancestrais é motivo de alegria, de dança, de comer; fato que, provavelmente, os benguelas conservaram em sua memória. Chamamos a atenção, no entanto, para o fato de que a casa por eles adquirida poderia também ser um espaço para estas manifestações”¹⁰⁶. Para os adeptos das religiões afro-brasileiras comer em grupo na casa do santo tem um forte valor simbólico, portanto, fazer a alimentação em grupo é um importante elemento identitário, que vai além de um ato meramente biológico; constituindo-se uma prática sociocultural¹⁰⁷. O banquete de confraternização era uma prática comum nas irmandades, como vimos no capítulo anterior, e a Igreja tentou controlar os seus excessos por meio das Constituições Primeiras, numa tentativa de evitar que estas fizessem gastos dispendiosos com elementos profanos e se ocupassem mais com questões ordinárias e licitas. Ligadas ao sagrado para o bom funcionamento da confraria¹⁰⁸. Nesse sentido a casa se constituía em um espaço de ritual, de encontro, de louvor aos ancestrais, de reforço às identidades baseadas nas recordações readaptadas ao novo cenário funcionando como um espaço de “abastecimento cultural”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ De acordo com Sheila de Castro Faria uma primeira denominação para essas casas era de casa de quilombo, pois serviam de rota de fuga para escravizados. Segundo Carlos Eugenio Líbano Soares, essas casas eram de propriedade, administradas ou servidas por mulheres, esmagadoramente oriundas da Costa da Mina. FARIA, op. cit., 2004, p. 151; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Zungú: rumor de muitas vozes, Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998, p. 26-30.

¹⁰⁵ Descrição da cidade de São Felipe de Benguela em que o narrador fala do consumo de angu no local. “Estes negros são todos criadores de gados vacum e ovelhum, e se sustentam de leite, que lhe tiram, e deixam coalhar para lhe tirarem a manteiga, de que se servem para comer, e tratar os seus engrenhados cabelos, e lhe chamam à tal manteiga ingunde, e a coalhada, a que eles chamam mabele, é seu sustento com seu infunde (o qual é feito do farinha de milho, e outro mais miúdo chamado massambala e outro ainda mais miúdo, e muito mau chamado massango, que é o que comem os passarinhos). Estes os moem entre duas pedras, e depois fazem ao lume uma massa a que chamam Infunde, ou quita, e nós os Portugueses, Angu”. LACERDA, Paulo Martins Pinheiro de. Notícia da Cidade de S. Filipe de Benguela, e dos costumes dos gentios habitantes daquele sertão, 1797, p. 2. (Transcrito dos Annaes Marítimos e Coloniaes (Parte não Oficial), Série n.º 5 (12), 1845, pags. 486-491). Disponível em: <https://arlindo-correia.com/100109.html>. Acesso em 10 de fevereiro de 2022. Tomei conhecimento deste texto através da leitura do artigo de BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p.200.

¹⁰⁶ BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p.201.

¹⁰⁷ Raul Lody, Santo também come, Rio de Janeiro, Pallas, 1998, p. 23-30. Apud. BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p.201.

¹⁰⁸ Cf. Constituições Primeiras...Titulo LXII, p.306; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. A Festa da Glória. Festas, irmandades e resistência cultural no Rio de Janeiro Imperial. HISTÓRIA SOCIAL Campinas - SP N.º pp. 7 19-48, 2000. pp. 37-37; BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p.202.

¹⁰⁹ Idem., p.202.

Ao nomear a casa como o Palácio da Nobre Nação de Benguela, a ideia de palácio remonta as estruturas políticas do Antigo Regime em que a busca de prestígio pelos irmãos benguelas na sociedade colonial mineira da época os levou a se apropriarem de termos como duques e marqueses (muito parecidos com os utilizados pela Congregação dos Pretos Minas Makis), que estavam diretamente ligados a nomenclatura de corte que remete a existência de um palácio como local de abrigo dos paramentos utilizados nas ocasiões de realização dos “folguedos”, assim como, para a guarda do cofre e livros da congregação. A ideia de palácio estava também relacionada à memória dos diferentes grupos de africanos na diáspora no que diz respeito às suas heranças culturais. Para as diversas culturas africanas, entre elas as da África Centro-Ocidental, o palácio era o centro do poder político e religioso dos reinos. Era visto como replica simbólica do universo. Os rituais ali praticados desde a sua fundação, tinham como objetivo a purificação do local para receber o Palácio sagrado. Acreditava-se que a violação desse espaço poderia trazer a infelicidade a toda coletividade¹¹⁰. Para Leonara Delfino o aparato assistencial que se estabeleceu no palácio da “Nobre Nação” possibilitou a readaptação do culto aos mortos e a ancestralidade africana, haja vista que as almas cativas do purgatório assumiram traços dos antepassados e entes finados, reconhecidos como as almas penitentes dos irmãos compatriotas¹¹¹.

Assim, podemos perceber que os africanos e seus descendentes conseguiram reconstruir no âmbito da sociedade escravista colonial e imperial espaços que remontavam as suas sociedades e origem. Nesse sentido, o “Palácio da Nobre Nação de Benguela” era um local onde cultuavam seus ancestrais, reorganizavam o poder dos vivos, destes com os ancestrais. Funcionando como sede da “Nobre Nação de Benguela” o “palácio” possibilitou a reorganização de parte da memória do grupo permitindo-o reforçar a sua identidade, criando situações de promoção e consagração de espaços de convivência, solidariedade e prestígio entre eles. Embora fossem maioria, os benguelas eram o grupo mais recente na região e no interior da irmandade, portanto tiveram maiores dificuldades em para exercer pressão e angariar melhores resultados na composição dos quadros administrativos da confraria. Portanto, apesar de sua superioridade numérica no interior da irmandade, diferente dos makis do Rio de Janeiro, tiveram que fazer uso de estratégias semelhantes para se auto afirmarem em meio às

¹¹⁰ BALANDIER, Georges. *La vie quotidienne au Royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1965, p. 137-139. Apud. BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p.202. Cf. DELFINO, op. cit., p.15.

¹¹¹ Idem., p.15.

disputas entre os diferentes grupos étnicos. Tal situação explica a necessidade de construírem uma congregação para sufragação das almas do Purgatório e fazer caridade aos seus compatriotas, o que ao mesmo tempo, permitiu reforçar sua identidade e grupo, ocupar cargos de prestígio que não conseguiam na administração da confraria e fortalecer a liturgia da morte, concorrendo para a salvação das almas de seus parentes de nação¹¹².

Todavia, o tráfico atlântico impunha aos diferentes grupos de africanos a necessidade de atualização constante das estratégias de sobrevivência, pois a instabilidade provocada pelo tráfico era elemento fundamental na constituição das identidades, pois a chegada constante de novos grupos reatualizava cotidianamente os fragmentos das sociedades originais. Neste contexto era fundamental a manutenção do culto aos antepassados como forma de garantir vivas as histórias da origem dos diferentes grupos¹¹³.

Assim, as estruturas políticas, sócias e religiosas baseadas nas sociedades de linhagens e parentesco tiveram que ser reconstruídas na diáspora em função da ruptura causada pelo tráfico atlântico e pelas imposições da sociedade escravista. A nova realidade obrigou os irmãos makis e benguelas a transformarem o parentesco étnico em parentesco ritual forjado no interior de suas congregações. Apropriaram-se dos signos católicos do bem morrer associando-os aos elementos de sua herança africana com o objetivo de cultuar os seus ancestrais. O culto aos ancestrais não se opôs a crença católica no poder milagroso das almas penitentes. Baseado na reciprocidade entre vivos e mortos, o Purgatório, espaço emblemático da escatologia católica, foi eleito como o lugar privilegiado de assistência aos irmãos falecidos de nação, tornando-se assim, o elo fundamental de solidariedade entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos¹¹⁴.

4.2 – A morte e seus rituais

Entende-se hoje em nossa sociedade contemporânea de acordo com a legislação brasileira que a existência da pessoa natural termina com a morte¹¹⁵. “Morte é a desintegração dos elementos do dinamismo vital, psicológico, sociológico e cultural

¹¹² BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p.203-4; DELFINO op. Cit., pp.26-7; SOARES, op. cit., 2005, p. 151.

¹¹³ BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., p.204.

¹¹⁴ DELFINO, op. cit., pp. 33-4.

¹¹⁵ Art. 6º do Código Civil Brasileiro. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm . Acesso em 05/10/2020

do ser humano, em Direto denominado Pessoa de modo total e irreversível.”¹¹⁶ A vida e morte são conceitos centrais para a compreensão das concepções de pessoa e estão presentes em diferentes culturas. Os modos de administração do início e finitude da vida são diversificados e dependem das crenças compartilhadas, e elaboradas por cada grupo social.

A morte é um evento natural e cultural que consiste em duas modalidades de comportamento social frente à finitude do ser. A primeira de natureza biológica é a cessação de todos os sentidos do indivíduo, de forma irreversível e imediata estabelece o reconhecimento de que o ser feneceu biologicamente¹¹⁷. Portanto, morte natural é aquela que resulta de um processo esperado e previsível, ainda que não desejado, é a mais aceitável por envolver essencialmente o envelhecimento natural, com o esgotamento progressivo das funções orgânicas, ou o avanço de uma doença interna, aguda crônica, transcorrido sem a intervenção de qualquer fator externo ou exógeno.¹¹⁸

Fábio Leite, ao estudar as sociedades africanas iorubá, agni e senufo, no final da década de 1970 e início de 1980¹¹⁹ observou que para elas a morte de um idoso é mais aceitável, pois este já preencheu alguns critérios socialmente aceitáveis, como iniciação formação de família numerosa permitindo descendência, ou seja, existência de herdeiros legais, comportamento ético apropriado, dedicação ao trabalho, conhecimento, respeitado na comunidade, a posse de certos bens materiais etc. Uma pessoa nessas condições é considerada mais “forte”, menos suscetível de ser atingida pela morte em virtude de ações mágicas de homens ou divindades, ancestrais ou outras forças irredutíveis da natureza.

Entre os senufo, por exemplo, os idosos recebem menos “sacrifícios” voltados para proteção, devido ao fato de estarem mais próximos das fontes sagradas de energia e do espaço ancestral, onde deverá ocupar o seu lugar em breve. Entre eles os ancestrais são considerados uma espécie de elo entre os homens e o sagrado, e os idosos

¹¹⁶ FRANÇA, Rubens Limongi. O conceito de morte, diante do Direito ao transplante e do Direito hereditário, in: Revista dos Tribunais, S. Paulo, 84 (717): jul. 1995, p. 59, 60; SANTOS, Maria Celeste Cordeiro Leite dos. Conceito médico-forense de morte. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 92, n. ja/dez. 1997, p. 341-380, 1997. DOI: 10.11606/issn.2318-8235.v92i0p347-8.

¹¹⁷ CAMPOS, Adalgisa Arantes. Notas Sobre os Rituais de Morte na Sociedade Escravista. In: Revista do Departamento de História da FAFICH/UFMAG. VI (1988) p. 109.

¹¹⁸ SANTOS, op. cit., p. 359

¹¹⁹ O autor realizou seu trabalho de campo nas regiões da Costa do Marfim, Gana, Togo, Benin e Nigéria a qual estudou os Iourubá do Benin (reino de Ketu) e da (Nigéria (reinos de Ifé e Oyo), os Agni-Akan (reinos Ndenie, samwy e Morofóé, da Costa do Marfim) e os Senufo também da Costa do Marfim (África do Oeste).

por sua vez constituem-se em elos eficazes entre as pessoas e os ancestrais. Isso explica porque a maior parte das funções relacionadas a essa comunicação sejam ocupadas pelos mais velhos. Neste sentido, de acordo com Leite o “velho sábio africano” é quase um ancestral vivendo na comunidade. Desta forma, é compreensível o acesso mais eficaz dos idosos ao sagrado e grande respeito a eles devotado legitimando o poder gerontocrático¹²⁰. O que demonstra de que modo à proximidade com a morte se investe de sentido cultural, passível de ritualizações.

A morte cultural¹²¹ é aquela através da qual os vivos confirmam socialmente a morte biológica, e constroem o status ontológico espiritual do morto. Nesse sentido, o que se leva em conta aqui é a consciência que se tem da morte¹²². A cultura é a forma como estão encadeadas as ideias, argumentos, ações, emoções, palavras, num conjunto organizado num determinado contexto social que revela a dimensão histórica do ser. Através dela os processos naturais de hominização são transformados em processos intencionais e conscientes de humanização, que podem ser definidos como processos sociais e históricos com base nas relações humanas¹²³. Antropologicamente, a morte foi explicada por vários estudiosos como um rito de passagem¹²⁴, um momento de transição entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, um trajeto de provações e incertezas que só termina com o fim da celebração dos rituais fúnebres. Exatamente por isso ela é reconhecida como a passagem de uma forma social de vida a outra; de modo que ela não representa o fim da existência, mas a início de uma nova vida¹²⁵.

Na América portuguesa e no Império do Brasil, mais precisamente no Rio de Janeiro, os ritos fúnebres faziam parte do cotidiano dos indivíduos, dos mais ricos aos escravizados, havia a crença de que a morte não era o fim da vida, e sim uma passagem da alma de uma vida para a outra no além-túmulo. Assim, o processo de incorporação do morto ao mundo dos mortos por meio de cerimônias fúnebres era fundamental para que o morto fizesse a passagem e fosse bem recebido na nova morada

¹²⁰ LEITE, Fábio. A questão ancestral. São Paulo, Palas Athena, 2008, p. 96.

¹²¹ O Conceito de cultura ao qual nos referendamos nesta pesquisa esta baseado em Glifford Geertz: “ele denota padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em ralação avida”. GEERTZ, Glifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos Editora S.A. GEN – Grupo Editorial Nacional. 2008, p.66.

¹²² BATAILLE, George. O erotismo. Porto Alegre: L&pm, 1987, p. 29; CAMPOS, op. ci., p. 109

¹²³ Cf. CAMPOS, op. cit., p. 109.

¹²⁴ GENNEP. Arnold Van. Os ritos de passagem. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

¹²⁵ RODRIGUES, José Carlos. Tabu da Morte. Rio de Janeiro: Edições Achiamé, 1983, p. 46; RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 149.

por aqueles que partiram antes dele¹²⁶. Envolto em dramatizações, a morte era marcada por rituais que se diferenciam de acordo com cada cultura¹²⁷.

Em muitas sociedades onde existe uma visão religiosa do mundo, a realização dos rituais funerários adequados é fundamental para a segurança dos mortos e dos vivos, pois a morte vai além de um momento instantâneo, uma mera destruição, mas um processo de transição em que o morto precisa seguir o seu destino¹²⁸. Sua integração ao “outro mundo” somente é reconhecida como acontecida após a realização dos rituais fúnebres. Ou quando a alma ou o espírito do indivíduo tiver sido ritualmente conduzida a uma nova morada, no além-túmulo, e lá for aceita pela comunidade dos mortos¹²⁹. Nesse sentido, os ritos funerários que agregam o morto ao mundo dos mortos são os mais elaborados e aqueles aos quais se atribui a maior importância. Assim, é fundamental o papel desempenhado pelos vivos nesse processo cuidando para munir os mortos de todos os objetos materiais necessários (roupas, alimentos, armas, utensílios) ou mágicos religiosos (amuletos, signos e senhas, etc.), que lhes garantirão, como se fosse um viajante vivo, a jornada ou travessia e depois o acolhimento auspicioso no além-túmulo¹³⁰.

Van Gennep observa que, por um lado, dificuldades são criadas quando o morto não consegue seguir seu destino. Devido à ausência de ritual funerário, esses mortos são condenados a uma existência deplorável, não podem jamais ingressar no mundo dos mortos ou se incorporar à sociedade aí constituída. São os mortos mais perigosos, pois desejam reintegra-se ao mundo dos vivos, mas como não podem fazê-lo tornam-se estrangeiros hostis. Não possuindo meios de subsistência que os outros mortos têm a seu dispor em seu próprio mundo, e, por conseguinte, tentam obtê-lo a custas dos vivos. Além do mais, estes mortos sem lugar onde habitar sentem com frequência um profundo desejo de vingança¹³¹. Destarte, os ritos mortuários são ao mesmo tempo ritos utilitários de grande abrangência, que ajudam a livrar os sobreviventes de inimigos eternos. Tal classe de mortos poderia ser encontrada entre os diferentes povos. Além dos indivíduos citados, nela também figuravam os sem família, os suicidas, os mortos em viagem, por raio, pela violação de algum tabu, etc. Isto em

¹²⁶ REIS, op. cit., 1991, p. 89; SILVA, Michele Helena Peixoto da. Morte, escravidão e hierarquias na freguesia de Irajá: um estudo sobre os funerais e sepultamentos dos escravos (1730-1808). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2017, p. 130.

¹²⁷ SILVA, op. Cit., p. 130

¹²⁸ REIS, op. cit., 1991, p. 89.

¹²⁹ RODIGUES, op. cit., 1996, p. 149.

¹³⁰ GENNEP. Op. cit., p.133.

¹³¹ Idem., p.138.

teoria geral, pois o mesmo ato pode não ter as mesmas consequências em diferentes sociedades¹³². Por outro lado, Gennep argumenta que se o morto recebeu os rituais condignamente, passa ao outro mundo “plenamente feliz”, e se junta aos ancestrais, podendo interceder pelos vivos juntos aos deuses, inclusive facilitando-lhes a futura incorporação à comunidade dos mortos. Nesse sentido, tem os vivos todo o interesse em cuidar bem dos seus mortos, assim como da própria morte.¹³³

De acordo com Arnold Van Gennep, os ritos funerários podem ser divididos três momentos distintos: os ritos separação ou “preliminares”, momento simbólico de desligamento do morto do mundo visível dos vivos para que ele possa ingressar no mundo invisível dos ancestrais. Entre os ritos de separação estariam os “procedimentos de transporte do morto para fora, a queima dos utensílios da casa, das joias, das riquezas do morto, a morte das mulheres, de seus escravos, de seus animais favoritos, lavagens, unções em geral, ritos de purificação, tabus de toda espécie”, etc., além desses existiam os “procedimentos materiais de separação como fosso, caixão, cemitério”, etc., que eram “construídos ou utilizados ritualmente, terminando frequentemente com fechamento do caixão ou da tumba o rito inteiro, de forma particularmente solene”. Nesta categoria estariam ainda incluídos os ritos coletivos como as cerimônias de expulsão das almas para fora da casa, da aldeia, do território, da tribo. O “rapto” da noiva corresponderia à luta pelo corpo do morto tão difundo na África. Neste caso o grupo que sofreu com a perda de um de seus membros, é obrigado a admitir a diminuição do seu poder social. Quanto mais elevada fosse a posição do morto na sociedade mais violentas eram essas lutas¹³⁴.

Ritos de margem ou “liminaridade”, estágio intermediário em que o morto empreende sua viagem e que nem bem deixou o mundo dos vivos, nem bem passou a pertencer ao mundo dos mortos. Segundo Van Gennep, esses ritos funerários caracterizam-se em primeiro lugar, materialmente, pelo tempo mais ou menos longo em que o corpo ou o caixão permanece na câmara mortuária (velório), no vestíbulo da casa, etc¹³⁵, mas esta é apenas uma etapa de uma série inteira de ritos. Depois de certo tempo novas exéquias são feitas e termina-se de cumprir o que é devido ao morto com novos deveres fúnebres¹³⁶.

¹³² GENNEP. Op. cit., p.138.

¹³³ REIS, op. cit., 1991, p. 89, 90.

¹³⁴ GENNEP, op. cit., p.140-141.

¹³⁵ Cf. BRAVO, op. cit., p. 99.

¹³⁶ GENNEP, op. cit., p.130.

Ritos de agregação ou “pós-liminares”, momento em que a alma do morto é integrada no além. Quando se consumaria a passagem do morto para o mundo dos ancestrais. Neste momento os sobreviventes retomam a vida normal e o grupo se recobra, restabelece sua paz e se reafirma¹³⁷. Como exemplo desses ritos o autor cita as refeições consecutivas aos funerais e os banquetes das festas comemorativas, refeições que tem por finalidade ligar novamente entre todos os membros de um grupo sobrevivente, e às vezes com o defunto, a corrente que foi quebrada pelo desaparecimento de um dos elos. Quando os funerais são realizados em duas etapas (provisória e definitiva), em geral no fim da primeira etapa há uma refeição de comunhão dos parentes, à qual se julga que o morto assiste. Finalmente se a tribo, o clã ou a aldeia estão em questão, o modo de convocação (tambor, arauto, mensageiro, etc.) marca ainda mais o caráter ritual coletivo do banquete, ao qual se convocam os membros dos grupos interessados. Os ritos de agregação ao outro mundo, seriam aqueles ligados a hospitalidade, da agregação ao clã, da adoção, etc. O autor cita ainda como ritos de agregação a extrema-unção católica¹³⁸, a deposição dos mortos no chão, as “danças dos mortos” executada por certos grupos de Ameríndios, Pelos Anianja¹³⁹ da África¹⁴⁰.

Van Gennep observou também que festas dessa natureza também são realizadas por ocasião da suspensão do luto. Para ele, o luto seria um fenômeno complexo que ia além de um “conjunto de tabus e práticas negativas que marcavam o isolamento em relação à sociedade em geral, daqueles que a morte, considerada como qualidade real, material, tinha posto em um estado sagrado, impuro”. Na verdade, representaria um estado de margem para os vivos, no qual entram em função dos ritos de separação, e terminam quando se iniciam os ritos de reintegração na sociedade em geral (ritos de suspensão do luto). Em alguns casos, o período de margem dos vivos é

¹³⁷ Idem., p.128-142; RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Edições Achiamé, 1983, p. 46.

¹³⁸ Cf. BRAVO, op. cit., p. 99.

¹³⁹ Os Anianjas ou Nianjas (Wanianjas), População que vive na região Norte de Moçambique nas proximidades do Lago Niassa. A região Norte de Moçambique é habitada por povos com uma grande diversidade linguística e grande riqueza cultural. Praticam diversos tipos de danças tradicionais, além de outras expressões artísticas baseadas nas tradições de povos autóctones. Cf. MEDEIROS, Eduardo. A actual província do Niassa e o vale do rio Chire na 2.^a metade do séc. XIX. Contextos africanos e imperiais e as expedições de Serpa Pinto nesta região. In *AFRICANA STUDIA Revista Internacional de Estudos Africanos International Journal of African Studies*. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. N.º 17 - 2.º semestre - 2011, p. 114. JAMBE, José Fernando Saide. A habitação como expressão cultural nas zonas rurais da província do Niassa – Moçambique. *Revista África(s)*. In *Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África (UNEB DEDC II)*, e do Grupo de Pesquisas África do Século XX (UNEB/UNILAB). Vol.07. N.º. 14. Ano 2020, p. 140.

¹⁴⁰ GENNEP, op. cit., p.141.

contrapartida do período de margem do morto e o fim do primeiro coincide com o fim do segundo, ou seja, com a agregação do morto no mundo dos mortos. Neste caso o luto instituía um caráter duplo de liminaridade, ou seja, enquanto o falecido ia se agregando ao mundo dos mortos, os vivos iam se separando do indivíduo que partiu¹⁴¹ Van Gennep observa ainda que durante o luto os vivos e o morto constituem um tipo de sociedade especial, situada entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos¹⁴².

Os vivos poderiam sair mais ou menos rapidamente desse tipo de sociedade dependendo do grau de parentesco com o morto. As estipulações do luto são estabelecidas de acordo com esse grau de parentesco (paterno, materno, de grupo, etc.), pois durante esse período a vida social fica suspensa para todos os atingidos por ele. Se o morto for um chefe, a interdição atinge toda a sociedade. Como ocorre após a morte de alguns régulos africanos em que os lutos e licenças são públicos. O viúvo e a viúva que pertencem a este mundo especial por um período de tempo maior só saem mediante a realização de ritos apropriados. Nesse sentido, os ritos de suspensão de todas as restrições do luto devem ser considerados como ritos de reintegração a vida social¹⁴³.

Fábio Leite, ao analisar os ritos fúnebres entre os Agni, observou que entre os momentos formais do luto era realizado uma refeição comunitária no terceiro dia após a morte, momento de encerramento dessa parte do ritual fúnebre, atingindo todos os membros mais próximos da família. Segundo o mesmo autor o luto propriamente dito envolve três fases específicas.

A primeira inicia-se logo após a morte encerrando-se na alvorada do segundo dia após o sepultamento, que coincide com o dia da refeição comunitária (“refeição do terceiro dia”). Este é um período bastante crítico, onde os processos de separação dos elementos vitais encontram-se em curso incipiente, está é uma fase dramática e prevê a interdição do trabalho e jejum total. A exteriorização da dor atinge toda a comunidade, e em particular toda a família do morto, porém o cônjuge sobrevivente (Kulavoe), não participa das manifestações públicas, recolhendo-se a um aposento especial onde permanece isolado com as mulheres da família durante todo o período do luto.

A segunda etapa tem duração variável, iniciando-se logo após a refeição comunitária do terceiro dia, que encerra a fase anterior do ritual, podendo durar de sete

¹⁴¹ BRAVO, op. cit., p. 100.

¹⁴² GENNEP, op. cit., p.129.

¹⁴³ Idem., p.129.

dias a um ano ou mais, dependendo do grau de importância das cerimônias, terminando antes dos ritos de permanência. Nessa fase do luto é permitido comer após ao meio-dia. As mulheres permanecem isoladas, proibidas de trabalhar, eventualmente lhes é permitido buscarem lenha nas terras da pessoa falecida, não podendo nelas permanecer, embora mais branda essa fase do luto ainda é bastante delicada devido à proximidade da ocorrência do óbito.

Na terceira fase do luto, em que ocorre seu momento final, o cônjuge sobrevivente pode trabalhar moderadamente, mas deve evitar contatos prolongados com a terra, onde o morto trabalhava, as mulheres da família podem trabalhar normalmente, mas a refeição matinal continua proibida. A duração completa do luto, portanto, vai desde o momento em que ocorreu a morte ao início do funeral, abrandando-se paulatinamente as interdições com o distanciamento do óbito¹⁴⁴.

Victor Turner ao analisar as cerimônias fúnebres entre os Ndembu, na Tanzânia, observou que quando uma pessoa morria, todos os laços sociais eram rompidos. Quanto mais importante fosse à pessoa do morto, maior era o número e a variedade dos laços que existiam para serem rompidos. Neste momento, um novo padrão de relações sociais deveria ser estabelecido. Mas antes que todas estas coisas pudessem ser realizadas, deveria existir um período de ajuste, um intervalo durante o qual a sociedade passava da velha para a nova ordem. Entre os Ndembu, esse período coincide com a duração de um acampamento de luto, Chipenji ou Chimbimbi.

Os Ndembu acreditam que durante esse período a sombra do morto ficava mais irrequieta, sempre tentando revisitar os locais e comunicar-se com as pessoas que melhor conheceu em vida. Sem esse ritual de luto, a sombra do morto jamais descansaria no túmulo, mas estaria constantemente interferindo nos assuntos dos vivos, com ciúmes de cada novo ajuste realizado, como o casamento da sua viúva ou a escolha de um sucessor que ele desaprovasse, ela poderia ainda causar doenças em todas as pessoas que deveriam ter honrado sua memória realizando um funeral, mas não o fizeram¹⁴⁵.

Diante destas constatações acredito que tanto os ritos fúnebres católicos como africanos possam analisados a partir da proposição de Van Gennep,¹⁴⁶ levando-se

¹⁴⁴ LEITE, op. cit., p. 108.

¹⁴⁵ TURNER, Victor. Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói, Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense – EDUFF, 2005, pp. 37-8.

¹⁴⁶ Para uma análise detalhada das etapas do ritual fúnebre católico na proposição de Van Gennep veja. BRAVO, op. cit., pp. 98-104.

em consideração que os funerais são ritos de passagem para o além-túmulo, tanto na visão de mundo católica quanto na visão de mundo africana. Nesse sentido, passo a analisar os rituais fúnebres dirigidos aos mortos africanos e seus descendentes, no sentido de entender como eles lidaram com a morte e o morrer na sociedade colonial e imperial do Rio de Janeiro. Diante da iminência da morte, momento em que o indivíduo se encontrava ainda moribundo, estando em plena consciência de seus atos ou em delírios, era necessário à administração dos sacramentos pelo pároco, representante da Igreja. Os africanos e seus descendentes, livres, libertos e escravizados também recorreram a eles na hora derradeira da morte¹⁴⁷.

4.2.1 – A administração dos “últimos sacramentos” como ritos católicos na iminência da morte

A administração dos sacramentos fúnebres católicos na proposição de Van Gennepe se encaixa nos ritos de agregação e tem como função incorporar alma do falecido ao “mundo dos mortos”¹⁴⁸, e representava uma das etapas fundamentais na preparação do moribundo para a “boa morte”. Era a segurança de que o morto estava no caminho da salvação. Para o cristão, simbolizava o sagrado e fazia parte do universo da comunicação entre Deus e o fiel, eram sinais eficazes da graça transmitida por Deus para que este alcançasse a salvação¹⁴⁹. De acordo com a doutrina católica são sete os sacramentos: batismo, confirmação, eucaristia, penitência, extrema-unção, ordem e matrimônio. Dentre estes, vamos deter nossa análise no sacramento da penitência/confissão, eucaristia e extrema-unção, porque dizem respeito aos rituais mortuários¹⁵⁰. Quando o indivíduo se encontrava em seu leito de morte com uma doença grave, incurável e fatal, na iminência da morte a presença do padre era solicitada pelo próprio moribundo, por seus parentes ou amigos, para que fossem administrados os últimos sacramentos¹⁵¹.

¹⁴⁷ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 176.

¹⁴⁸ Cf. BRAVO, op. cit., p. 100.

¹⁴⁹ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 176; cf. BRAGA, Vitor Cabral. Lugares para “bem morrer” no Recôncavo da Guanabara/RJ: Irmandades, Ritos e tensões na geografia da morte (c.1720 a c. 1800). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO, 2015, P. 118; SILVA, op. cit., 2017, p. 131.

¹⁵⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras... Liv. Primeiro. Títulos, 23, 30, 47, pp. 35, 50,81.

¹⁵¹ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 176.

Tendo em vista a necessidade de ele se conectar intimamente com Deus na hora derradeira, antes que se consumasse a sua “partida” para o além. Sendo assim, a figura do padre apresenta-se como interlocutor entre o moribundo e Deus. Este seria um mensageiro da palavra de Deus e representante oficial da Igreja, responsável em administrar os sinais (sacramentos) divinos¹⁵². Administrados no momento em que antecedia a partida do indivíduo para o além-túmulo, estes sacramentos podem ser considerados como ritos de agregação¹⁵³ e instituição¹⁵⁴, pois além de garantirem ao morto sua entrada no mundo dos mortos instituem a diferença entre aqueles que obtiveram sacramentos sagrados antes de morrer e iniciaram a jornada para uma boa morte¹⁵⁵ e aqueles que não tiveram acesso a eles, sendo excluídos do reino dos céus. A ideia de exclusão eterna do reino dos céus era considerada um dos piores castigos para o cristão. Nesse sentido, era de extrema importância a preparação para o momento derradeiro com o auxílio dos representantes do sagrado na presença de parentes e amigos¹⁵⁶, pois “uma boa morte era sempre acompanhada de especialistas em bem morrer e solidários espectadores”¹⁵⁷.

¹⁵² Idem., p. 176-177.

¹⁵³ GENNEP, op. cit., 2011, p.128.

¹⁵⁴ Pierre Bourdieu critica a teoria de Van Gennep sobre os ritos de passagem argumentando que esta não contempla as funções sociais do ritual e os significados sociais da linha que demarcaria a passagem de um estado a outro. Assim Bourdieu argumenta que a teoria de Van Gennep confere ênfase apenas na passagem temporal, o que poderia mascarar os efeitos essenciais do rito que seria separação daqueles que já passaram por ele, daqueles que ainda não passaram e ainda aqueles que não poderão nunca passar por um determinado tipo de rito. Assim, para Bourdieu o rito de instituição marcaria esse limite entre aqueles que passaram pelo rito daqueles que ainda não passaram ou ainda daqueles que nunca poderão participar do rito. Para Bourdieu o rito consagra e legitima uma determinada diferença, considerando legítimo um limite que é arbitrário, criando uma linha de separação entre os limites constitutivos da ordem social¹⁵⁴. Assim, de acordo com a teoria dos “ritos de instituição”, “qualquer rito tende a legitimar”. Portanto a diferença básica entre Van Gennep e Bourdieu, consiste na questão de que enquanto o rito de passagem privilegiaria a passagem em si pura e simplesmente, o rito de instituição teria como elemento chave a linha que demarcaria o antes e o depois, além do estabelecimento da divisão social entre o grupo dos que teria ou não passado pela mudança instituída pelo rito. Nesse sentido os ritos de instituição teriam uma eficácia simbólica: “o poder que lhes é próprio de agir sobre o real ao agir sobre a representação do real”. Observo que apesar da diferença entre as teorias de ambos os ritos instituídos pelos dois autores, elas não se excluem ao contrário se complementam, portanto é possível fazer uso de ambas as teorias no estudo da morte, e do morrer, dos mortos e das representações das práticas fúnebres. BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas linguísticas: o que falar que dizer. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, pp. 97-100. Para uma abordagem mais detalhada sobre os ritos de instituição cf. BRAVO, Milra Nascimento. Hierarquias na Morte... 2015, pp.101 e 102. Veja também. BRAGA, op. cit., p. 116.

¹⁵⁵ BOURDIEU, PIERRE. Cf. PAIXÃO, Anne Elise Reis da. Morrer na “Banda d’ Além”: as práticas fúnebres nas paróquias de São Gonçalo de Amarante e São Sebastião de Itaipu no século XVIII. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015, p. 95; BRAGA, op. cit., p. 119.

¹⁵⁶ PERREIRA, José Carlos. Os ritos de passagem no catolicismo: cerimônias de inclusão e sociabilidade. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 159.

¹⁵⁷ CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro I. 3ª ed. Brasília: INL/MEC, 1972, p. 573.

Vistos como ritos de passagem dentro do catolicismo, e que envolvem além do corpo o espírito, preceitos racionais, emocionais e religiosos, os sacramentos fúnebres teriam um valor inestimável no interior da comunidade religiosa. Indo além de simples elementos de inclusão religiosa ou social, no referido espaço da comunidade ao qual o indivíduo pertence; eram uma espécie de escudo simbólico protetor de diversos males que adoeciam o corpo e a alma¹⁵⁸. Através da legislação eclesiástica a Igreja exortava e encarregava os párocos que visitassem periodicamente os fregueses enfermos em provável perigo de morte e os admoestassem a tomar os sacramentos que não tivessem recebido desde que estivessem em seu juízo perfeito. Assim, obedecendo uma certa ordem, o primeiro sacramento fúnebre que seria administrado ao moribundo pelo sacerdote era penitência ou confissão. Após um exame de consciência, o moribundo se confessava, demonstrando arrependimento e pedia perdão dos pecados cometidos. De acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, o sacramento da penitência representava a segunda tábua depois do naufrágio para o homem batizado que naufragou pela culpa mortal, perdendo a graça de Deus que no batismo havia recebido. Não lhe restava outro remédio para salvar-se do naufrágio, se não pelo sacramento da penitência, confessando-se inteiramente, e com dor os seus pecados ao legítimo ministro alcançando por meio deste a absolvição dos pecados¹⁵⁹. Entretanto, fazer a penitência dos pecados cometidos exigia um certo tempo mais ou menos longo, durante o qual o penitente dedicava-se as práticas de mortificação, sendo absolvido imediatamente após a confissão penitencial¹⁶⁰.

É possível perceber o caráter medicinal, escatológico e soteriológico do texto, em que o sacramento era oferecido ao pecador como um remédio que simbolizava a cura divina do corpo e da alma, isso pode explicar porque as *Constituições Primeiras* ordenavam aos médicos cirurgiões e barbeiros, que indo visitar um enfermo que estivesse em estado grave, antes de lhe aplicarem a medicina para corpo, o tratasse primeiro com a medicina da alma. Nesse sentido, deveriam persuadir aos enfermos que se confessassem imediatamente, pois cuidando da alma estariam também cuidando do corpo, visto que os males que o corpo padecia eram consequência dos males da alma causados pelo pecado¹⁶¹.

¹⁵⁸ PERREIRA, op. cit., p. 12-13; BRAVO, op. cit., 2015, p. 106; BRAGA, op. cit., p. 119.

¹⁵⁹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* Título XXXIII c. 123, p. 54

¹⁶⁰ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 176-177.

¹⁶¹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* Título XXXIII c. 160, p. 68.

O texto das *Constituições Primeiras* advertia os profissionais de saúde que aqueles fiéis que não cumprissem as normas se confessando até o terceiro dia não deveriam mais ser visitados por eles. O peso e rigidez da legislação eclesiástica ficam patentes logo no início do cânone 160, em que alerta que o seu descumprimento incorreria na pena de pagarem cinco cruzados para as obras pias, e ao meirinho geral, além de outras penas de direito. Esse argumento é reforçado no cânone 161 em que a lei ameaçava em punir com a excomunhão e o pagamento de dez cruzados os médicos, cirurgiões e barbeiros que em descumprimento da lei tratassem de qualquer doente grave, dos males do corpo sem que antes estes tivessem sido tratados dos males da alma¹⁶². Essa questão revela o poder conferido à religião católica, religião oficial do Estado, em uma sociedade colonial de Antigo Regime, sobre os demais aspectos sociais e políticos relacionados à vida, a morte, as doenças e as artes de curar. Conforme observou Claudia Rodrigues, dava-se maior prioridade a figura do sacerdote e aos rituais religiosos em detrimento o papel do médico e da medicina no que se referia ao tratamento das doenças¹⁶³.

A associação entre pecado e doença era fato bastante presente na sociedade colonial da América portuguesa e do império do Brasil (principalmente até a primeira metade do século XIX), bem como na maioria das sociedades do Antigo Regime. Nesse sentido, era para os santos, anjos e demais membros da sociedade celestial, assim como para os amuletos e outras práticas associadas ao sagrado e/ou sobrenatural, que a população se voltava em momentos de doença¹⁶⁴.

Tal situação pode ser explicada pela ausência de uma fronteira rígida entre os domínios deste mundo e do sobrenatural, conforme observou Márcia Moisés Ribeiro, em sua pesquisa sobre a arte médica no Brasil do século XVIII. De acordo com a autora a doença era muitas vezes concebida como ira de Deus e ação do Demônio, por isso deveria ser tratada no campo do sobrenatural, através do recurso a magia e aos exorcismos, sendo assim, os médicos e o clero eram comparados a “feiticeiros” que tinham a tarefa de extirpar os males do espírito, que eram as causas das doenças, com o objetivo de cura-las. Por esse motivo a Igreja exortava os médicos, cirurgiões e

¹⁶² VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720, artigos 160/161, pp. 68-9.

¹⁶³ RODRIGUES, op. cit., 2005, pp. 121-2.

¹⁶⁴ Idem., pp. 122.

barbeiros, para que em primeiro lugar se buscasse a cura dos males da alma antes dos cuidados dos males do corpo¹⁶⁵.

No pensamento médico da época vigia a crença de que nos processos de cura devia-se recorrer à magia e ao sobrenatural, principalmente quando não se encontrava soluções pelo caminho do natural¹⁶⁶. Nesse sentido, pode-se entender o fato de os médicos recorrerem à medicina da alma como aliada da medicina do corpo. Assim, medicina e religião eram campos indissociáveis dentro do pensamento médico do século XVIII. De acordo com Márcia Moisés Ribeiro, embora pareça contraditório, a concepção que se tinha de doença na época comportava tranquilamente os princípios religiosos. Era perfeitamente possível a existência de uma aliança entre medicina e catolicismo que estava plenamente de acordo com o momento que se pregava a necessidade do progresso e a utilidade de uma ciência experimental¹⁶⁷.

Em Portugal as transformações ocorridas na arte médica eram mais visíveis no âmbito do discurso, ao passo que na colônia havia muitos obstáculos que impediam o progresso intelectual e científico, eram pouquíssimos os indivíduos que tinham condições que lhes permitiam o acesso à leitura. Portanto, no âmbito colonial mesmo no campo do discurso observasse com pouquíssima nitidez um progresso no discurso médico, pois a produção literária científica foi muito escassa entre o final do setecentos e o início do século XIX¹⁶⁸. Foi somente com a instituição das escolas médico-cirúrgicas da Bahia e do Rio de Janeiro, que o saber médico se desenvolveu dando origem à concepção médica que procurava explicar as doenças através de princípios fisiológicos e de alteração dos órgãos. Assim, é perfeitamente compreensível esta concepção de doença do corpo como consequência da doença da alma associada aos sacramentos, às orações e curas dos enfermos existente no século XVIII e boa parte do século XIX, como resultado de causas sobrenaturais e a importância a ela atribuída em termos de preparação para a morte¹⁶⁹.

Nessa etapa da preparação para morte, de acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* a penitência tinha um papel fundamental, pois era um sacramento necessário para todos aqueles, que haviam cometido pecado mortal após

¹⁶⁵ RIBEIRO, Marcia Moisés. A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 80-1; RODRIGUES, op. cit., 2005, pp. 122.

¹⁶⁶ RIBEIRO, op. cit., p. 127.

¹⁶⁷ Idem., 1997, p. 139-140; RODRIGUES, op. cit., 2005, pp. 123.

¹⁶⁸ RIBEIRO, op. cit. p. 141.

¹⁶⁹ RODRIGUES, op. cit., 2005, pp. 121-3.

o batismo, constituindo-se assim de direito divino¹⁷⁰. A Igreja lamentava ver a perda e a ruína de muitas almas que se condenavam por má confissão, convertendo a medicina em peçonha, e o sacramento em sacrilégio. Assim, de acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, para que uma confissão fosse bem feita ela teria duas etapas, ao qual levaria o penitente alcançar a remissão dos pecados¹⁷¹.

A primeira era a contrição ou penitência perfeita, caracteriza-se por um profundo sentimento de arrependimento dos pecados, com o firme propósito de não nunca mais pecar com a graça de Deus. Era considerada perfeita por causar no penitente uma dor profunda, um aborrecimento por ter pecado contra Deus. Por ser Deus perfeito, digno de ser amado sobre todas as coisas, por sua infinita bondade, o penitente deverá ter o firme propósito de nunca mais o ofender. A atrição ou contrição imperfeita seria uma dor, e o pesar também dos pecados cometidos nascidos do medo das penas do inferno, que por eles tem merecido, mas com o firme propósito de nunca mais pecar ajudado pela divina graça¹⁷².

Entre o ato de contrição e atrição haveria uma grande diferença. Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, a contrição seria um ato verdadeiro e de coração, com o objetivo sincero de se evitar o pecado e aconteceria também fora do sacramento da confissão, enquanto que a atrição aconteceria somente no momento do sacramento da confissão e seria uma busca pela graça de Deus. Mas para que ocorresse de fato uma boa confissão o penitente deveria colocar-se verdadeiramente na graça de Deus, com o verdadeiro propósito de não mais pecar. Para alcançar o perdão de Deus o ideal seria a união dos dois atos. Entretanto, na impossibilidade de isso ocorrer deveria o penitente privilegiar o primeiro que era mais seguro¹⁷³. É possível perceber a importância deste sacramento para a Igreja, no cânone 158 das *Constituições Primeiras* que preconizava se por negligência e culpa do pároco falecer alguma pessoa sem o sacramento da confissão, este seria preso e suspenso do ofício, e haveria mais penas que por direto merecesse de acordo com sua culpa, o mesmo valia para o sacerdote que ficasse responsável pela freguesia na ausência do pároco. Mesmo que o pároco principal tivesse cura e coadjutor, isso não o isentava da pena. Em época de epidemias ou doenças contagiosas, mesmo com perigo de vida era obrigado a administrar este sacramento a seus paroquianos, e em caso de culpa comprovada de negligência por

¹⁷⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XXXIII. Artigo 128 p. 55.

¹⁷¹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XXXIV. Artigo 130 p. 56

¹⁷² VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XXXIII. Artigo 131 p. 56

¹⁷³ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XXXIII. Artigo 132 p. 57.

parte da cura e do coadjutor, estes deveriam ser por ele castigados. Quando a culpa pela falta da confissão fosse por parte daqueles que tinham a obrigação de curar o enfermo ou dos seus familiares que não avisaram o pároco a tempo, estes também seriam castigados, de acordo com a qualidade de suas culpas¹⁷⁴. Tal situação além de revelar o caráter punitivo e repressivo da lei eclesiástica, também demonstra importância do papel deste sacramento na preparação da boa morte. Mas devido à escassez de párocos principalmente em épocas de epidemias muitos fregueses partiram para o mundo do além sem receber os últimos sacramentos¹⁷⁵.

Na sequência do ritual de preparação para a boa morte o sacerdote deveria administrar a eucaristia ou a comunhão, que desde os primórdios a Igreja exortava os fiéis que estivessem em perigo de vida, na iminência da morte, impossibilitados de sair de casa fossem “reconfortados” com a comunhão em forma de viático. Era uma espécie de provisão indispensável para a “viagem”, justificada pela ideia de que a eucaristia agia como um alimento espiritual para a alma. Assim, como todos os demais sacramentos deveria ser ministrada no momento em que o moribundo ainda estivesse em plena consciência de seus atos, para entregar-se a Cristo, na passagem para Deus, na morte assumida. Por esse motivo os menores de sete anos não recebiam este sacramento por serem considerados ainda inocentes, não tendo ainda consciência de seus atos¹⁷⁶. José Carlos Pereira em seu estudo sobre os ritos de passagem no catolicismo descreve a eucaristia em forma de viático como provisão espiritual para a eternidade. Nas palavras do autor:

Juntamente com a unção é levada ao doente, se ainda estiver lucido e em condições de ingerir algum alimento, a eucaristia. Nesse caso, ela recebe o nome de viático, que quer dizer sacramento da comunhão ministrado em casa aos enfermos impossibilitados de sair ou os moribundos. A razão desse nome é devido ao fato de a comunhão fazer parte de um conjunto de provisões espirituais levadas até os doentes, das quais a unção também faz parte. Um tipo de viagem com dois significados: primeiro o da comunhão que sai de seu lugar de origem, o sacrário, a Igreja, e é conduzida até o enfermo, fazendo, assim, uma espécie de viagem até o local onde está o doente. O outro aspecto é a comunhão como abastecimento espiritual que prepara o fiel para a viagem para a eternidade¹⁷⁷.

¹⁷⁴ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XXXIII. Artigo 158 p. 67-8.

¹⁷⁵ Cf. RODRIGUES, op. cit., 1996, 181.

¹⁷⁶ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XXIII. c. 83 pp. 36, 46-7; RODRIGUES, op. cit, 1996, p. 178.

¹⁷⁷ PEREIRA, op.cit., p. 165.

Segundo a legislação eclesiástica, a extrema-unção era um sacramento de grande utilidade para os fiéis, para lhes dar especial ajuda, conforto e auxílio na hora da morte, em que as tentações do “nosso inimigo comum” costumavam ser mais fortes, e perigosas, “sabendo que tem pouco tempo para nos tentar”. Os efeitos desse sacramento são muitos, os mais principalmente três. O primeiro é perdoar os pecados que ainda não haviam sido confessados pelo enfermo e aqueles possivelmente esquecidos durante a confissão, dando alívio a alma do enfermo. O segundo era, muitas vezes, em todo ou em parte, restaurar a saúde corporal do enfermo, quando assim conviesse para o bem de sua alma. O terceiro era consolar ao enfermo, dando-lhe confiança e força, para que na hora da agonia da morte pudesse resistir aos assaltos do inimigo e aceitar com paciência as dores da enfermidade. Sendo assim, o ritual da extrema-unção tinha a função de entregar o doente aos cuidados de Deus, cuja finalidade era aliviar e salvar a alma do moribundo. Assim, o conceito de alívio e salvação pode ser compreendido também como a passagem do doente, ou seja, a morte, cuja salvação corresponderia a sua instituição no reino celeste¹⁷⁸.

Os sacramentos não deveriam ser administrados aos inocentes, aos que tiveram morte violenta por justiça, aos que morressem em batalha ou em longa e perigosa navegação no mar, aos excomungados impenitentes, aos que estivessem em pecado público, aos loucos. Também não se deveria administrar esse sacramento em tempo interdito, nem pela segunda vez ao enfermo que já tivesse recebido durante a mesma doença. Salvo se essa se prolongasse e o doente tornasse a cair em perigo de morte. Neste caso poderia ser administrada quantas vezes fosse necessário¹⁷⁹.

De acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* os párocos tinham a obrigação de levar a sagrada eucaristia a seus paroquianos enfermos, antes de sair deveriam mandar fazer o sinal com o sino maior da igreja tangendo campainha pelas ruas, salvo quando a necessidade do enfermo fosse urgente e não pudesse esperar. Devia ordenar que a casa do enfermo fosse limpa, e preparada para a cerimônia, uma mesa com toalhas limpas sobre esta, duas velas acesas, com espaço reservado para receber a ambula do Santíssimo Sacramento¹⁸⁰.

¹⁷⁸ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XLVII. c. 191, 193, 194, 195 pp. 81-82; REIS, op.cit., 1991 p. 103; RODRIGUES, op. cit., 1996, pp.178-9; PEREIRA, op.cit., p147-8.

¹⁷⁹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XLVII. c. 196, 197 pp. 82-83; RODRIGUES, op. cit., 1996, pp.179.

¹⁸⁰ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XXIX. c. 102, pp. 46-47.

Descreviam o ato, os objetos, os atores e como se deveria proceder ao sacramento da extrema-unção: os párocos deviam “administrar a seus fregueses enfermos com toda a diligência e cuidado espiritual o socorro do sacramento da extrema-unção, para que mais facilmente na última hora possam rebater os cavilosos assaltos do demônio”. Em caso de seu impedimento esse deveria se administrado pelo sacerdote aprovado. Estes deveriam estar vestidos de forma adequada e portando os objetos necessários para o ritual, ou seja, trajando o “sobrepeliz, a estola roxa, levando a mão os Santos Oleos em sua ambula com toda a decência”. Caso o caminho fosse longo devia levar outros clérigos para ajudá-lo, na falta destes podiam ser leigos. Para carregar a cruz, a caldeira de água benta e o livro de ritual romano. Deviam ir rezando o salmo “Miserere mei Deus”, (Que Deus tenha piedade de mim) e os mais “penitenciaes”.

Assim, deixavam a igreja em procissão do viático, para levar a comunhão eucarística “como provisão espiritual e mística da viagem para a eternidade”. Ao entrar na casa do enfermo dirá: “pax huic domui”; (paz para esta casa) e posto o óleo sobre a mesa, está deverá estar aparelhada com toalha limpa, e ao menos uma vela acesa, a cruz era dada ao enfermo para que ele a beijasse com o objetivo de reconciliar-se com o sagrado, o ritual prosseguiria com ele fazendo a leitura de preces, o sacerdote o ungia de acordo com os ritos e cerimoniais ordenadas pela Santa Madre Igreja. Se o enfermo estivesse em grave perigo correndo o risco de vir a falecer antes do fim da cerimônia o pároco ou sacerdote deviam abreviar o ritual em meio a preces fazendo as cinco unções necessárias, ungindo olhos, orelhas, nariz, boca e mãos, instrumento dos cinco sentidos, peças de pecado. Em seguida passava a outras partes do corpo, evitando com pudor tocar os seios e as costas das mulheres. Falecendo o enfermo em meio à unção, essa deveria ser interrompida imediatamente¹⁸¹.

Debret retratou a elaboração de uma procissão do viático e descreveu detalhadamente como procedia ao ritual da extrema-unção. Ele afirma que ela sempre impunha “religiosamente, sacrifícios de dinheiro feitos até com ostentação, na esperança de consolar a alma do moribundo ou retê-la ainda, milagrosamente, durante mais alguns instantes na terra”, que remete a questão da diferenciação social e econômica entre o moribundo e suas famílias, tendo em vista que o viajante francês descreveu três tipos de cortejo. No primeiro um irmão carregando a sineta, seguido de dois soldados de cabeça descoberta, com a arma virada em sinal de luto; em seguida, vinham quatro outros

¹⁸¹ VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras...* 1720. Título XLVIII. c. 198, 199, 200 pp. 83-84; REIS, op. cit., 1991 p. 103-106.

irmãos, precedendo o padre, que caminhava sob o pálio quadrado, sustentado por braço de ferro recurvado, preso a uma vara carregada por um irmão, marchando imediatamente atrás do eclesiástico (sacerdote); este tipo de cortejo era acompanhado por uma ou duas pessoas. O segundo tipo de cortejo era um pouco mais nobre, diferia do primeiro apenas quanto ao pálio, que era maior e de veludo carmesim com franjas de ouro. O terceiro tinha uma maior demonstração de luxo, o pálio era sustentado por seis varas, com a presença de músicos negros e uma retaguarda militar¹⁸².

Imagem 3 – Viático sendo levado a um doente



Fonte: DEBRET, Jean-Baptiste (desenhista), 1768-1848. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Tome troisième. p. 21. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon393054/icon393054_147.html

Debret citou também que um dos objetivos da levar o viático ao moribundo era a esperança de consolar sua alma ou retê-la ainda, milagrosamente por mais alguns instantes na terra. Sabemos que, de acordo as *Constituições Primeiras do Arcebispado*

¹⁸² DEBRET, Jean-Baptiste. Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil. São Paulo: Tradução cedida para o Circulo do Livro por cortesia da Livraria Martins Fontes Editora, s/d. volume II p. 516.

da Bahia, o sacramento da extrema-unção trazia em seu conjunto, o poder de cura que podia resultar na recuperação física do corpo em todo ou em parte quando convém para o bem de sua alma¹⁸³. Visava, acima de tudo, a solidariedade na dor do passamento¹⁸⁴. Nas freguesias onde existia a irmandade do Santíssimo Sacramento, seriam os seus irmãos os responsáveis em acompanhar o pároco na procissão do viático. De acordo com Debret:

Cada paróquia tem sua irmandade do Santíssimo, encarregada de escoltar o padre no momento de levar a extrema-unção a um doente. Essa assistência religiosa é solicitada na sacristia, onde se encontra sempre um irmão de plantão, a quem cabe despachar imediatamente um sineiro, que percorre as ruas adjacentes e reúne os irmãos disponíveis para esse dever religioso. Não conseguindo número suficiente, apelam para os soldados do posto militar mais próximo, o que faz com que a cruz, os candelabros e o púlpito sejam quase sempre carregados por soldados vestidos momentaneamente com a opa carmesim. O cortejo mais decente comporta sempre um destacamento militar de oito homens mais ou menos, comandados por um oficial, todos de boné na mão, precedidos por um tambor e uma trombeta ou de um píforo, conforme a arma. Quando, por acaso, isso acontece num dia de festa celebrada especialmente na igreja cuja assistência é solicitada, o cortejo é acrescido solenemente da banda de música de negros, estacionada fora do pórtico e que se transforma então numa vanguarda composta de duas clarinetas, um triângulo, uma trombeta, um tambor e um bumbo. Nesse caso o destacamento militar fecha a marcha¹⁸⁵.

Em todas as paróquias devia haver uma irmandade do Santíssimo Sacramento, que tinha entre as suas atribuições o dever de acompanhar o pároco à casa do enfermo na procissão do viático. Para isso, devia sempre haver um irmão de plantão nas sacristias, assim logo que fosse solicitado, cabia a ele despachar imediatamente o sineiro para percorrer as ruas das proximidades para reunir os irmãos da irmandade para esse “dever” religioso. Caso esses não aparecessem, os soldados os substituiriam. Neste sentido, formariam um batalhão terreno da “milícia celestial” para escoltar o viático. João Reis afirma que “Ao ceder para esta finalidade homens e armas, o Estado fazia sua parte na batalha pela salvação das almas de seus cidadãos”¹⁸⁶. Claudia Rodrigues, ao analisar o Compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento da freguesia de

¹⁸³ VIDE, op. cit., 1720. Título XLVIII. c. 193, p. 81; REIS, op. cit., 1991 p. 103;

¹⁸⁴ PEREIRA, op. cit., p. 159.

¹⁸⁵ DEBRET, op. cit., s/d. volume II p. 516-17.

¹⁸⁶ REIS, op. cit., 1991 p.107; RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 190.

mesma invocação, observou que havia uma hierarquia de posições e funções, estabelecida pelos cargos que os irmãos ocupavam, de acordo com a ordem de precedência, assim descrita pela autora:

Provedor - atrás do pátio, presidindo sempre com a vara;
 Secretário - adiante da cruz com a campainha;
 Tesoureiro - levar a toalha, caldeirinha e vara, entre as alas, compondo-as; mandar correr a campainha para o chamamento dos irmãos; dispor as opas, tochas, e mais insígnias;
 Procurador - com tocha ao lado direito, adiante do pátio;
 Irmãos de mesa - uns levarão uma das varas do pátio e outros irão com tochas aos lados;
 Capelães - entoar salmos e cânticos;
 Andador - pronto a correr com a campainha para chamamento dos irmãos¹⁸⁷.

Nas paróquias onde não existia a irmandade do Santíssimo Sacramento, conforme foi observado pela autora, tais funções eram executadas pelos paroquianos organizados pelo sacristão ou pelo pároco, que disputavam as funções no cortejo¹⁸⁸. Como descreveu Machado de Assis em *Dom Casmurro*, no capítulo intitulado “O Santíssimo”:

Pádua solicitava ao sacristão uma das varas do pátio. José Dias pediu uma para si.
 — Há só uma disponível, disse o sacristão.
 — Pois essa, disse José Dias.
 — Mas eu tinha pedido primeiro, aventurou Pádua.
 — Pediu primeiro, mas entrou tarde, retorquiu José Dias; eu já cá estava.
 Leve uma tocha.
 Pádua, apesar do medo que tinha ao outro, teimava em querer a vara, tudo isto em voz baixa e surda. O sacristão achou meio de conciliar a rivalidade, tomando a si obter de um dos outros seguradores do pátio que cedesse a vara ao Pádua, [...] José Dias transtornou ainda esta combinação. Não, uma vez que tínhamos outra vara disponível, pedia-a para mim, [...] Pela minha parte, quis ceder-lhe a vara; lembrou-me que ele costumava acompanhar o Santíssimo Sacramento aos moribundos, levando uma tocha, mas que a última vez conseguira uma vara do pátio. A distinção especial do pátio vinha de cobrir o vigário e o sacramento; para tocha qualquer pessoa servia.

¹⁸⁷ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 191.

¹⁸⁸ Idem., p. 191.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia determinavam que a todas as pessoas que acompanhassem o Santíssimo Sacramento fossem concedidas muitas indulgências pelos Sumos Pontífices. Estas podem ser as justificativas pelas disputas entre os paroquianos narradas em Dom Casmurro, além da pompa e poder que poderiam estar implícitas em tais funções advindas das distinções de conduzir o pálio que cobria o vigário e o Santíssimo Sacramento¹⁸⁹.

As descrições de Luiz Edmundo e Mello Moraes Filho, embora divergentes em alguns pontos, são muito parecidas com as de Debret e de Machado de Assis. Em Luiz Edmundo, por exemplo, está presente a organização do cortejo pelos irmãos do Santíssimo Sacramento, mas acrescenta a participação dos paroquianos, que não faziam parte da irmandade, registra ainda a presença de uma grande multidão barulhenta e feliz. Mello Moraes observa que estando completo o pessoal necessário não era preciso chamar os soldados, o que foi observado por Debret. Acrescenta ainda que a calçada e a entrada da casa do enfermo eram estendidas folhas de canela, de cravo e de laranjeiras, as casas eram iluminadas com lanternas e castiçais, ao ouvir o soar da campá as mães acordavam seus filhos tomando-os no ombro, quando procissão passava as pessoas nas ruas ajoelhavam-se e batiam no peito; nas casas que havia pessoas doentes, estes eram ajudados a se sentar na cama. “Nosso pai seguia à casa do pecador contrito”¹⁹⁰.

Em ambos os autores aparecem descrições muito próximas as de Machado de Assis sobre o comportamento, tanto das pessoas que participavam do cortejo, como daquelas que se encontrava com o mesmo na rua. “Cantam os que vão marchando, bem como todos que estão pela rua piedosamente de joelhos e mãos postas, orando por aquela alma que sofre e que vai desencarnar”¹⁹¹.

Ao chegar à casa do doente, permitia-se somente a entrada das pessoas necessárias, os demais participantes aguardavam na rua entoando cantos, misturando valsas, alemandas e lundus com litânias de Nossa Senhora em clima de festa, que alias estava presente nas descrições de Luiz Edmundo e Mello Moraes. Para Debret, esse clima de festa era indecente e primitivo, ridicularizava a cerimônia e retirava dela qualquer “dignidade religiosa”, ou seja, a pura expressão da “barbárie”. Segundo ele, embora se “afirmasse que muitas vezes a eloquência feliz e caridosa do padre podia

¹⁸⁹ VIDE, op. cit., Título XXIX, c. 105, p.48

¹⁹⁰ MORAES FILHO, Mello. Festas e Tradições Populares do Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002, p. 265.

¹⁹¹ EDMUNDO, LUIZ. O Rio de Janeiro no tempo dos Vice-Reis, 1763-1808. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000, p. 46.

valer-se desse barulho bárbaro para persuadir o moribundo de que já o céu se abre para recebê-lo e os anjos o anunciam com seu concerto harmonioso”. Mas segundo ele isso não passava de uma doce ilusão que embalava a credulidade de alguns cristãos¹⁹².

Segundo João Reis a morte como motivo de festa tinha adeptos em varias sociedades. O barulho estava presente em ritos fúnebres em diversas sociedades. Pois era visto como facilitador da comunicação entre o homem e o sobrenatural. Entre os africanos, por exemplo, a morte silenciosa era considerada uma má morte.¹⁹³ De acordo com Louis Vincent Thomas, em África o barulho estava relacionado à diversão, uma estratégia que assumia uma importância excepcional e tinha o objetivo de compartilhar a morte com o silêncio, o grito dos enlutados, o toque dos tambores representava a exaltação da vida diante da morte. O silêncio era necessário diante de uma “morte ruim”, estéril. Representava a morte final, em que os indivíduos estariam “duplamente mortos” perdidos para sempre, pois não tinha esperança de sobrevivência. Mas podemos constatar que nem sempre esses funerais ocorriam em total silêncio, isso dependia muito do povo da cultura e da região. Entre os Dogon no Mali, por exemplo, o funeral de uma mulher grávida acontecia à meia-noite, sem o conhecimento de todos. No máximo ao som abafado de um tambor e de pedaços de cerâmica batidos uns contra os outros dando ritmo a marcha. Não eram permitidas lamentações nem lágrimas. Entre os Kisi na Guiné, a morte de uma mulher grávida desencadeava os gritos das outras mulheres tocadas pela morte, geralmente as estéreis e aquelas que em que todos os seus filhos já haviam morrido¹⁹⁴.

Assim, como havia funerais de “boa morte” em muitos momentos que essas manifestações não eram apropriadas, Louis Vincent Thomas observou que em certos grupos étnicos eram as mulheres mais velhas da vizinhança que assumiam o papel do luto, elas podiam dar gritos extremamente comoventes em momentos específicos durante o funeral ou nos dias subsequentes a ele. Proferiam gritos lamentosos, perto de soluços, redobrando o zelo quando se transportava o morto ou quando chegava um ilustre convidado. Em outros grupos todas as mulheres participavam das lamentações, entoando canções ao ritmo dos tambores. O barulho era a característica mais espetacular dos grandes funerais africanos. Batendo palmas ao som de trombetas, tiros, tambores, sinos e castanholas acompanhadas por canções, gritos e grande alvoroço. Se o morto

¹⁹² DEBRET op. Cit., s/d. volume II p. 517.

¹⁹³ REIS, op. cit., 1991, p.105.

¹⁹⁴ THOMAS, Louis Vincent. *La Mort Africaine. Idéologie funéraire en Afrique Noire*. Paris: Payot, Boulevard Saint-Germain, 1982, p. 164.

fosse mais velho e mais influente, o barulho era mais forte e mais intenso ao ritmo frenético dos tambores, libações de vinho de palma ajudavam a criar uma atmosfera de algazarra. Todo esse transbordamento pode ser interpretado como uma liberação coletiva dos membros do grupo diante da morte, mas para as culturas africanas eles são a expressão da vida e como tal deviam desafiar efetivamente os mortos. Barulho e agitação simbolizavam a fertilidade e renascimento, pois o morto poderia se regenerar dos ancestrais e reencarnar no ventre de uma mulher. Por isso ele devia ter um funeral estrondoso, evocativo de seu renascimento.

Com base na tabela 16, segundo a origem dos mortos na freguesia da Sé, podemos observar que um número significativo de crioulos, 53,4%, recorreu aos sacramentos recebendo todos ou pelo menos um, enquanto 42,6% dos africanos também o fizeram com o objetivo de garantir uma “boa morte”. Entre aqueles que receberam todos os sacramentos mantem-se a distância entre os dois grupos: 35% dos crioulos e 19,4% africanos receberam todos os sacramentos. É possível perceber também que entre aqueles que receberam mais de um sacramento predominou a combinação entre penitência e extrema-unção, sendo recebida por 10,7% dos africanos e 7,3% dos crioulos respectivamente e entre aqueles que receberam apenas um sacramento houve um predomínio da extrema-unção que foi administrado para 8,9% dos africanos contra 7,2% dos crioulos. Esses menores índices dos crioulos se justificam pelo fato de a maior parte ter recebido todos os sacramentos, como mencionado.

Percebe-se também que entre aqueles que partiram para o outro mundo sem receber nenhum sacramento houve um predomínio dos africanos com 7,8% contra 7,3% dos crioulos. Como era de se esperar os crioulos, por terem nascidos no Brasil teriam por conta disso uma maior proximidade da religião católica e, portanto, recorreriam com mais frequência o recurso aos sacramentos em busca de uma boa morte; ao passo que os africanos, devido a constante renovação pelo tráfico atlântico, estivessem mais apegados às suas crenças de origem e possivelmente recorreriam com menos frequência ao recurso dos sacramentos.

TABELA 16 – SACRAMENTOS SEGUNDO A ORIGEM

SACRAMENTOS	CRIoulos		AFRICANOS		TOTAL	
	Nº	%	Nº	%	N	%
Todos	411	35,0	410	19,4	821	25,0
Sem referência*	443	37,7	1016	47,9	1459	44,3
Extrema-unção	84	7,2	188	8,9	272	8,3
Penitencia e Extrema-unção	85	7,3	225	10,7	310	9,5
Penitencia	40	3,4	71	3,4	111	3,4
Penitencia e eucaristia	6	0,5	5	0,2	11	0,3
Batismo	-	-	1	0,0	1	0,0
Por se achar morto	2	0,1	-	-	2	0,0
Por não dar lugar	-	-	1	0,0	1	0,0
Morte repentina	18	1,5	35	1,7	53	1,6
Não recebeu por morrer afogado no sangue	-	-	1	0,0	1	0,0
Sem sacramentos	85	7,3	165	7,8	250	7,6
Sem sacramentos executado	-	-	1	0,0	1	0,0
Total	1174	100	2119	100	3293	100

* Subtraídos os 1153 e 19 inocentes, que não receberam os sacramentos por serem menores de sete anos.

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Porém, um número significativo de africanos, 47,9%, passou para o outro mundo sem que possamos saber se receberam ou não algum sacramento por falta de referência, enquanto entre os crioulos foram 37,7% que morreram e ficaram sem nenhuma referência se receberam ou não algum sacramento. Esta situação ajuda a explicar porque os africanos tiveram menos registros de recurso ao uso de sacramentos. Pois este alto índice de ausências não necessariamente significa que todos esses indivíduos morreram sem receber ao menos um sacramento. É improvável que um número tão significativo de ausência de referência somado aos que nos registros de óbitos trazem a notícia de que morreram sem sacramentos, signifique recusa aos sacramentos. Conforme já observou Claudia Rodrigues¹⁹⁵, ainda que esta pudesse ter ocorrido, pois a não aceitação por parte de determinados grupos africanos da ortodoxia católica é perfeitamente possível de ter ocorrido. No entanto, de acordo com as *Constituições Primeiras Arcebispado da Bahia*, aqueles que recusassem os sacramentos católicos seriam impedidos de ter sepultamento cristão. Sendo assim, é bem provável que boa parte das ausências de referências e aqueles que morreram sem receber os

¹⁹⁵ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 180 e 189.

últimos sacramentos estivessem relacionados a outros fatores que não a recusa dos sinais sagrados. Mas a demora em entrar em contato com o sacerdote a tempo, diante de uma morte repentina, acidental, pela dificuldade deste ser encontrado, ou ainda a dificuldade de chegar à casa do moribundo a tempo, por negligência por parte de familiares e amigos do morto, dos senhores quando se tratasse de escravos ou ainda descaso por parte do sacerdote. Mas é bom lembrar como já mencionamos neste trabalho que as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* terminavam que o pároco atendesse a todos os fiéis que recorressem aos sacramentos sendo estes livres ou escravizados e exortava aos senhores que cuidassem da catequese de seus cativos e consequentemente os acudissem na hora da morte com um enterro cristão conforme ordenava a Santa Madre Igreja.

Com base na tabela 17, é possível perceber que entre os grupos de procedência os benguelas foram aqueles que mais receberam todos ou pelo menos um sacramento, com 9,7%; seguidos dos minas, com 8,5%; a seguir os congos, com 5,4%; angolas, com 5,1%; rebolos, com 3,4 e moçambiques, com 3,3. Importante notar que os africanos identificados apenas como de nação por não trazerem no registro de óbitos a sua origem, mas apenas essa expressão atingiram o percentual de 15,2%. Tais números não refletem apenas a demografia do tráfico atlântico, mas revelam a capacidade de inserção de cada grupo no seio da sociedade colonial, a proximidade que cada grupo ou indivíduos teve com a religião oficial do Estado e sua capacidade de instituir ou participar da organização das irmandades. Principalmente os minas ou uma boa parcela deste grupo, os Makis, mas que majoritariamente era pequeno em relação aos demais africanos. Declaravam-se verdadeiros católicos enquanto acusavam os angolas e os daomeanos de usarem-se de cantigas gentílicas e supersticiosas, nas diferentes cerimônias e rituais religiosos. Buscando a diferenciação social, religiosa e de grupo. Observamos que este grupo recebeu 10,4% de todos os sacramentos, só perdendo para o grupo denominado de nação que recebeu 10,9, ultrapassando os benguelas que receberam 7% de todos os sacramentos. Observamos também a confirmação da presença expressiva dos crioulos recebendo 36,4% de todos ou pelo menos um sacramento ministrado.

Uma questão intrigante é o caso dos benguelas, que aparecerem em quantidade expressiva nos registros paroquiais de óbitos recebendo uma quantidade significativa de sacramentos, apesar de eles quase não aparecerem entre os libertos

africanos que redigiram testamentos, assim como, também não aparecem nos compromissos das irmandades por nós analisados. Em relação aos livros de matrícula das irmandades de negros, não tivemos acesso a essa documentação, portanto, não temos informação se eles se filiaram as irmandades de negros no Rio de Janeiro como ocorreu em Minas Gerais, por exemplo, que aparecem nos testamentos e na organização das irmandades, o que se pode constatar através dos trabalhos de Silvia Brugger e Anderson oliveira¹⁹⁶.

O fato de não termos essa informação não significa que eles não participaram das irmandades, pois entre os 92 testamentos¹⁹⁷ por mim analisados apenas um pertencente à Catharina do Espirito Santo, preta forra de nação benguela que faleceu em 1804, era irmã da irmandade de São domingos. Anderson Oliveira ao analisar os livros de registros de irmãos da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia no período 1843-1930 observou a presença de 10 benguelas, contra 88 minas, 14 cabindas, 14 congos, e 11 angolas, 9 moçambiques, 7 calabares. Embora nos dados apresentado por Anderson de Oliveira eles apareçam em número menor que os outros grupos, sendo superiores apenas aos moçambiques e calabares, não temos como saber se sempre foram membros dessa irmandade e se sua quantidade foi sempre inferior aos outros grupos. De acordo com o compromisso de 1740, essa irmandade foi fundada por africanos oriundos da Costa da Mina, Cabo Verde, Ilha de São Tomé e Moçambique e era controlada pelos negros minas. Portanto, eles e os outros grupos estavam praticamente excluídos da administração da mesma. Mas pelo menos para o século XIX é possível afirmar que havia benguelas nas irmandades do Rio de Janeiro e possivelmente no século XVIII também.

¹⁹⁶ BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., pp. 177-204.

¹⁹⁷ Agradeço a professora Claudia Rodrigues por ter me cedido gentilmente esses testamentos.

TABELA 17 – SACRAMENTOS DE ACORDO GRUPOS PROCEDÊNCIA

SACRAMENTOS PROCEDÊNCIA	Todos		Sem referência*		Extrema- unção		Penitência e Extrema- unção		Penitência		Penitência e eucaristia		Sem inform. ¹		Batismo		Por morte repentina		Sem sacramentos		Total	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
África	-	-	6	0,4	1	0,4															7	0,2
Angola	40	4,9	77	5,2	9	3,3	18	5,8	4	3,6	1	9,1	-	-	-	-	5	8,2	16	6,2	170	5,1
Ambaca	-	-	2	0,1	-	-	1	0,3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,4	4	0,1
Benguela	58	7,0	154	10,4	34	12,5	38	12,2	17	15,1	1	9,1	-	-	-	-	7	12,0	16	6,2	325	9,7
Cabo Verde	2	0,2	-	-	-	-	1	0,3	-	-	-	-	1	6,7	-	-	1	1,6			5	0,1
Cabinda	19	2,3	108	7,3	12	4,4	11	3,5	4	3,6	1	9,1	-	-	-	-	2	3,2	3	1,2	160	4,9
Cabundá	-	-	1	0,0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,0
Calabar	2	0,2	25	1,7	2	0,7	2	0,6	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-			31	0,9
Camundongo	3	0,4	2	0,1	1	0,4	1	0,3	1	0,9	-	-	-	-	-	-	1	1,6			9	0,3
Cassange	3	0,4	25	1,7	4	1,5	7	2,3	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1,6	3	1,2	43	1,4
Cobu	1	0,1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-			1	0,0
Congo	35	4,3	89	6,0	19	6,9	17	5,5	5	4,5	-	-	-	-	-	-	3	4,5	7 ^a	2,7	175	5,4
Courana	-	-	-	-	-	-	1	0,3	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-			1	0,0
De nação	89	10,9	237	16,0	54	19,9	69	22,3	20	17,8	1	9,1	-	-	-	-	1	1,6	34	13,5	505	15,2
Ganguela	12	1,5	11	0,7	1	0,4	2	0,7	-	-	-	-	-	-	-	-	3	4,5	1	0,4	30	0,9
Guiné	13	1,6	-	-	2	0,7	1	0,3	3	2,7	-	-	6	40,0	-	-	4	6,6	4	1,5	33	1,0
Inhambane	-	-	7	0,5	1	0,4	1	0,3	-	-	-	-	-	-	-	-			1	0,4	10	0,3
Loango	-	-	1	0,0	-	-	-	-	-	-	-	-	1	6,7	-	-					2	0,0
Luanda	1	0,1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-					1	0,0
Mapinda	1	0,1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-					1	0,0
Marimba	-	-	1	0,0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-			1	0,0
Mina	85	10,4	107	7,2	21	7,7	17	5,5	13	11,6	-	-	5	33,3	-	-	10	16,4	22 ^b	8,5	280	8,5
Moçambique	6	0,7	74	5,0	11	4,1	8	2,6	-	-	-	-	-	-	1	100			7	2,7	107	3,3
Moange	-	-	2	0,1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-		2	0,0
Mocoso	-	-	-	-	-	-	1 ^c	0,3	-	-	-	-	-	-	-	-					1	0,0
Mofumbe	2	0,2	11	0,7	4	1,5	-	-	1	0,9	-	-	-	-	-	-	1	1,6	1	0,4	20	0,6
Monjolo	4	0,5	31	2,1	6	2,2	5	1,6	-	-	1	9,1	-	-	-	-	1	1,6	4	1,5	52	1,6
Mugungo	1	0,1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-					1	0,0

Nagô	1	0,1	1	0,0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-					2	0,0
Quilimane	-	-	5	0,3	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-					6	0,0
Quissama	9	1,1	6	0,4	1	0,4	4	1,0	1	0,9	-	-	-	-	-	-					21	0,6
Rebolo	23	2,8	58	3,9	5	1,8	21	6,8	3	2,7	-	-	-	-	-	-	1	1,6	4	1,5	115	3,4
São Tomé	-	-	1	0,0													1	1,6	1	0,4	3	0,0
Songo	-	-	3	0,2													1	1,6	2	0,8	6	0,1
Crioulos	411	50,1	443	30,0	84	30,8	85	27,5	40	35,7	6	54,5	2	13,3	-	-	18	29,5	133 ^d	51,0	1222	36,4
TOTAL	821	100	1488	100	273	100	311	100	112	100	11	100	15	100	1	100	61	100	260	100	3353	100

* Subtraídos **os 1153 e 19 inocentes**, que não receberam os sacramentos por serem menores de sete anos.

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

¹ Sem informação sobre qual sacramento foi ministrado ou texto ilegível.

^a Um executado e um por não ter lugar

^b Um não por morrer afogado em sangue

^c Um por morrer de facada

^d Uma Faleceu de parto e um por se achar morto

Com base nos dados da tabela 18, podemos perceber que 52,4% de todos os moribundos receberam todos ou pelo menos um sacramento, 38,1% recebeu todos os sacramentos. Levando-se em conta que 38,6% não tiveram referência se receberam ao menos um sacramento, podemos supor que entre estes alguns poderiam ter recebido ao menos um sacramento e por algum motivo não foi registrado pelo padre coadjutor, como por exemplo, por falta da informação. Esse número possivelmente poderia ser maior. Tal situação indica que havia uma grande preocupação com a preparação para morte entre os segmentos livres, forros e escravizados na freguesia da Sé no período estudado. Essa tendência já foi percebida por Milra Bravo¹⁹⁸ ao analisar as hierarquias da morte no Rio de Janeiro entre 1720 e 1808. A autora identificou que 66,5% dos moribundos receberam todos os sacramentos e que 80% receberam ao menos um. Embora nossos dados sejam em menor proporção evidenciam a permanência de uma forte preocupação com a preparação para uma boa morte entre os três segmentos sociais.

Ao analisarmos os dados da tabela de forma mais detalhada percebemos que tal tendência fica mais evidente, pois 51,8% dos livres receberam todos ou pelo menos um sacramento, entre os forros o percentual é ainda maior, 66,9%, entre os escravizados o percentual é menor, mas não menos importante, 43,2%. Em relação ausência de referência aos sacramentos temos: 39,8% entre os livres, 34,9% entre os forros e 46% entre os escravizados. Dentre aqueles que receberam alguns sacramentos houve o predomínio da combinação penitência e extrema-unção, sendo recebido por 10,9% dos escravizados, 8,8% dos forros e 2,4% dos livres. Dentre aqueles que receberam apenas um sacramento a extrema-unção foi o sacramento mais administrado, sendo recebido por 9% dos escravizados, 7,3% dos forros e 2,5% dos livres. Tal situação evidencia uma maior dificuldade dos cativos em receber todos os sacramentos e foram aqueles que mais os receberam no leito de morte.

¹⁹⁸ BRAVO, op. cit., p. 114.

TABELA 18 – SACRAMENTOS X CONDIÇÃO SOCIAL

CONDIÇÃO SOCIAL SACRAMENTOS	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	N	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Todos	2750	44,7	1041	46,3	617	19,5	4408	38,1
Sem referência	2448	39,8	561	24,9	1464	46,0	4473	38,6
Extrema-unção	153	2,5	164	7,3	287	9,0	604	5,2
Penitência e Extrema-unção	147	2,4	197	8,8	344	10,9	688	6,0
Penitência	110	1,8	92	4,1	108	3,4	310	2,7
Penitência e eucaristia	21	0,4	9	0,4	14	0,4	44	0,4
Batismo	-	-	-	-	1	0,0	1	0,0
Sem sacramentos	307	5,0	127	5,7	295	9,3	729	6,3
Sem por morte repentina	182	3,0	49	2,2	40	1,3	271	2,4
Sem por não dar lugar	1	0,0	-	-	1	0,0	1	0,0
Sem por desastre no mar	-	-	-	-	1	0,0	1	0,0
Sem por lhe faltar a fala	-	-	-	-	1	0,0	1	0,0
Sem por morrer afogado	1	0,0	-	-	1	0,0	2	0,0
Sem por não dar tempo	12	0,2	2	0,0	3	0,0	17	0,1
Sem por se achar morto	1	0,0	1	0,0	1	0,0	3	0,0
Sem por não pedirem	1	0,0	-	-	1	-0,0	1	0,0
Sem por morte acidental	1	0,0	-	-	1	0,0	2	0,0
Sem por morrer afogado em sangue	1	0,0	-	-	-	-	1	0,0
Sem por ser louco	1	0,0	-	-	-	-	1	0,0
Sem por morrer de uma facada	1	0,0	-	-	-	-	1	0,0
Sem por não ser prevista a morte	1	0,0	-	-	-	-	1	0,0
Sem por se achar degolada	1	0,0	-	-	-	-	1	0,0
Sem por se enforcar com as próprias mãos	1	0,0	-	-	-	-	1	0,0
Sem Por ter sido morto na rua à noite	1	0,0	-	-	-	-	1	0,0
Sem por ser morto a tiro	1	0,0	-	-	-	-	1	0,0
Por vir morto de fora	-	-	1	0,0	-	-	1	0,0
Sem por morte súbita	1	0,0	-	-	-	-	1	0,0
Sem informação	10	0,2	6	0,3	6	0,2	22	0,2
TOTAL	6154	100	2250	100	3186	100	11.590	100

Subtraídos os **389, 166 e 808 inocentes**, que não receberam os sacramentos por serem menores de sete anos.

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Tais dados sugerem ainda uma aproximação entre os índices de ausência de referência aos sacramentos dos livres com os índices dos escravizados. Claudia Rodrigues apontou esta aproximação entre os livres e os forros, considerando os forros mais inseridos no universo da liberdade que os escravizados¹⁹⁹. De acordo com os dados de nossa amostragem, foram os escravizados que tiveram o maior percentual de ausências de referências de recursos aos sacramentos como era de se esperar, pois devido sua condição social, teriam menos acesso ao pároco ou sua família ou amigos poderiam ter mais dificuldade para avisá-lo, o que o impediria de chegar a tempo ao leito de morte do cativo para ministrar os últimos sacramentos²⁰⁰.

No entanto, quando analisamos os dados de nossa amostragem em termos de números absolutos percebemos que o maior número de ausência de referência de recursos aos sacramentos ocorreu entre os livres e não entre os escravizados. Dos 25.372 registros de óbitos analisados por mim 49,1% não tiveram a condição social do morto registrada, 25,7% foram registrados como livres, 15,7% como escravos e 9,5% como forros²⁰¹. Essa maior quantidade de livres se justifica, pois estes eram em maior número na população da cidade. Portanto, é possível que muitos livres não tivessem sua condição social registrada no assento de óbito pelo padre, pois era mais importante marcar ou definir quem era escravizado ou forro nessa sociedade com características de Antigo Regime²⁰², para demonstrar a relação de proximidade com o cativo²⁰³. Mas não podemos esquecer que o volume da população cativa era expressiva, muito próxima dos livres, conforme vimos no capítulo dois. No universo de indivíduos que não tiveram sua condição social registrada, assim como dentro do índice de ausência de referência aos sacramentos de livres havia muitos africanos e crioulos livres, libertos/forros conforme análise feita no capítulo dois sobre Cor/condição, já que o mundo dos livres não era monopólio dos brancos. Assim, os motivos para que muitos cativos não

¹⁹⁹ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 184. Os anos analisados pela autora foram: 1812, 1816, 1820, 1824, 1828, 1835, 1845, 1850, 1855, 1860, 1865, 1870, 1875, 1880 e 1885.

²⁰⁰ Idem., p. 185.

²⁰¹ Situação semelhante foi encontrada por Claudia Rodrigues ao considerar um total de 5848 registros de óbitos analisados pela autora, em 58% não foram registrados a sua condição social do morto. 18% foram declarados como escravizados, 8,1% foram declarados como forros e apenas 16,1% como livres. Os dados demográficos da freguesia do santíssimo sacramento para a década de 1840 apontavam para um maior número de livres que de forros, em concordância com o maior número de livres entre a população como um todo. Assim, esses dados confirmavam que grande parte dos livres não teve referenciada a sua condição social no assento de óbito. Dos 58% de registros sem referência à condição, a sua grande maioria poderia ser de livres. Tal situação permite explicar porquê os índices dos livres teriam se aproximado dos índices dos escravizados. Cf. RODRIGUES, Claudia. Ibidem., p. 186.

²⁰² BRAVO, op. cit., p. 29.

²⁰³ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 186.

tivessem a condição social no assento de óbitos e a ausência de referência aos sacramentos poderiam ter sido vários: por falta de informação, ou por deixar para fazer os registros dias após o acontecimento do óbito, devido ao acúmulo de atividades, pois havia poucos párocos para dar assistência uma quantidade considerável de fieis²⁰⁴. Em épocas de epidemias a situação se tornava muito pior devido o grande número de mortos, quando possivelmente não se daria tanta atenção ao registro de óbito de um escravizado.

Tabela 19 – Sacramentos de acordo com o número de testadores

Sacramentos	Testadores	%
Todos	199	78,0
Sem/Referência	23	9,0
Extrema-unção	5	2,0
Penitencia	8	3,1
Penitencia e Extrema-unção	10	3,9
Morte Repentina	4	1,6
Sem/Informação	4	1,6
Sem sacramentos	2	0,8
Total	255	100,0

* Até 1843

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Com base na tabela 19 podemos perceber que entre os negros africanos e seus descendentes que faleceram na cidade do Rio de Janeiro em nosso período de estudo, de acordo com os registros de óbitos da freguesia da Sé, 255 fizeram testamento, destes 88,6% receberam todos ou pelo menos um sacramento; 78% receberam todos os sacramentos; 9% não há referência de que receberam algum sacramento. Tais dados confirmam entre aqueles que testaram havia uma grande preocupação com a preparação para a boa morte, confirmando o caráter soteriológico do mesmo, pois além de fazerem seus testamentos para registrar suas últimas vontades prestando contas junto a Deus, buscaram cumprir todos os preceitos que determinava a Santa Madre Igreja, no sentido de alcançar a salvação eterna. O interessante de se perceber aqui, na verdade é que aqueles indivíduos que fizeram testamento apresentaram índices maiores de recurso aos sacramentos, o que indica que se trata de um grupo com mais possibilidades de acesso a estes rituais funerários, uma vez que tinham acesso aos testamentos.

²⁰⁴ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 186.

Após receber os últimos sacramentos a próxima etapa ritual era prepara o cadáver para o velório e sepultamento, ou seja, colocar o morto em sua nova morada no além-túmulo. Assunto que trataremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO – 5 –

A morte e seus ritos

5.1 Os panos para envelopar o morto

Após receber os últimos sacramentos, etapa do ritual que preparava para uma “boa morte”, caso o moribundo não resistisse às enfermidades e viesse a falecer, outros ritos seriam necessários para assegurar que o morto realizasse uma boa passagem e não ficasse vagando entre os vivos¹, sendo bem recebido no além-túmulo. Porém, desta etapa em diante a participação dos vivos na realização do ritual era de extrema importância. Os familiares do morto, amigos mais próximos² e a irmandade, caso este fosse membro de alguma, dariam início a uma série de cuidados com o corpo e a alma do morto. A primeira providência era preparar o defunto para o velório e organização do funeral. De acordo com João Reis, os cuidados com o cadáver eram de suma importância. Cortava o cabelo, as unhas, fazia a barba. O banho tinha de ser imediatamente, para que o corpo não enrijecesse, dificultando a tarefa. Para realizar essa tarefa era preciso ser “uma pessoa especial que sabia fazer o ‘toalete’ do cadáver. Uma pessoa comum, não iniciada no lidar com os mortos, não podia tocá-lo, sob pena de também morrer”. Assim como na África e na Europa, haviam os especialistas em lidar com defuntos, rezadores profissionais”³.

Segundo Louis-Vincent Thomas entre os africanos do norte, o banho dos mortos é o primeiro ato do ritual fúnebre propriamente dito, é realizado com gestos delicados para não machucar os mortos, para que o rosto do cadáver não ficasse estremeado. Essa era uma ideia expressa entre os Any e os Diola. O banho era realizado em silêncio para evitar que o falecido ouvisse as pessoas, pois o morto tinha vergonha de expor sua nudez. O banho do morto é um rito de conservação e apresentação, para que o mesmo fosse apresentado em condição de superioridade. As mulheres Dida, da Costa do Marfim, esfregavam o corpo com suco de limão, especialmente nas articulações; nas narinas elas usavam suco de cebola, na boca álcool de vinho de palma,

¹ PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *Morrer na “banda d’além”: as praticas fúnebres nas paróquias de São Gonçalo de Amarante e São Sebastião de Itaipu no século XVIII*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015, p. 107.

² BRAGA, Vitor Cabral. *Lugares do “bem morrer” no Recôncavo da Guanabara/RJ: Irmandades, Ritos e tensões na geografia da morte (c.1720 a c. 1800)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO, 2015, p. 134.

³ REIS, op. cit., 1991, p. 114.

atualmente gin. Tais procedimentos tinham como objetivo a preservação da aparência e do cheiro do morto, por razões de higiene e decência. Visavam à purificação do corpo do falecido, pois a impureza dos mortos era considerada perigosa; acreditava-se que seu espírito vagava pela casa, talvez pronto para se vingar. De todas as regras a serem observadas, silêncio e dignidade eram as mais observadas, pois sublinhavam a seriedade do ritual de purificação. O banho dos mortos era o equivalente simbólico ao banho dos recém-nascidos, para marcar claramente que a passagem era invertida. O corpo do morto era frequentemente lavado ao contrário. Entre os Any, da Costa do Marfim, geralmente começavam pelos pés, subindo em direção a cabeça passando pelas nádegas e costas antes de lavar o estômago e tórax, ao contrário dos banhos tomados diariamente. Podemos interpretar o banho dos mortos como um ritual de morte e renascimento que, como qualquer rito de passagem, exigia o estabelecimento de um processo de purificação com objetivo de marcar a ruptura através de gestos simbólicos, como por exemplo, fazer a barba e cortar o cabelo servia de suporte para força vital.

Além do banho dos mortos, havia outras práticas rituais que eram elaboradas na preparação do corpo do falecido para fazer a passagem, como: maquiagem, adornos e roupas entre outros elementos. Usavam-se cinzas, esterco, caulim, carvão amassado ou conchas de cauri, ocre vermelho e outros produtos. Entre esses elementos, a cor era simbolicamente bastante significativa, pois tinha um valor ambivalente significando ao mesmo tempo morte e vida. O caulim e, por extensão, a cor branca eram símbolos dos mortos e da morte, mas ao mesmo tempo simbolizava renascimento. Os Ba Léké, no Congo, faziam um penteado no morto, raspando o cabelo, deixando-o arrepiado no topo da cabeça, atestando que ele era um iniciado; uma pena colocada na mecha superior afirmava seu grau de conhecimento; os traços desenhados na maquiagem vermelha que cobriam o seu rosto o conectavam com o invisível que iria guiá-lo na escuridão em direção ao outro mundo. Esses elementos, penteados, maquiagem e roupas, variavam muito dependendo do grupo étnico em relação à austeridade, superabundância e luxo. Este último caso, obviamente prevalecia, pois o prestígio do falecido era reconhecido pelos atributos de seu cargo, de sua riqueza, pelas roupas em camadas que vestia colares, pulseiras, cintos. Entre os Bankala, da Nigéria, assim como entre os Any e os Baulé, da Costa do Marfim, por exemplo, colocavam o pó de ouro no corpo do morto⁴.

⁴ THOMAS, Louis-Vincent. *La Mort Africaine: idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris: Payot, Boulevard Saint-Germain, 1982, pp. 213-4.

Após o banho, o morto deveria ser vestido de forma conveniente para dar continuidade ao ritual. Entre os moradores da cidade do Rio de Janeiro havia uma grande preocupação com as roupas para vestir o morto, conforme observou o viajante americano Thomas Ewbank. Da mesma forma como os brasileiros preocupavam-se com suas roupas enquanto estavam vivos, ao morrer eram enterrados em seus melhores trajes, salvo quando os trajes religiosos eram preferidos. “formalistas ao máximo impõe etiqueta mesmo aos mortos. Estes deveriam seguir para o outro mundo em atitudes e trajes convenientes”⁵. Segundo Cláudia Rodrigues o costume de amortalar o morto estava relacionado à crença de que na “passagem” para o além o morto deveria estar convenientemente vestido. A representação simbólica dos trajes fúnebres estava presente, tanto no universo das crenças cristãs quanto das crenças africanas⁶. João Reis observou que, tanto os nagôs quanto os iorubas acreditavam que a falta dessa cerimonia impedia o morto de encontrar seus ancestrais, tornando-se um espírito errante, um *isekú*⁷. Rodrigues observou que seu uso era uma das formas de garantir uma “boa morte”, uma espécie de salvo-conduto⁸ que permitia o morto fazer a passagem para o outro mundo. Para os cristãos tinha o objetivo de garantir a salvação, enquanto que para os africanos fazia parte do ritual de preparação para o encontro com os ancestrais e para que sua alma não ficasse vagando aqui na terra.⁹

Segundo a autora, a cor e o tipo de mortalha tinham uma grande importância, tanto para os cristãos, como para os africanos, pois sua função era integrar o morto no outro mundo. Assim, as vestimentas fúnebres faziam parte dos ritos de agregação do morto ao mundo dos mortos, de acordo com a concepção de Van Gennep. Se por um lado, de acordo com a crença cristã, o uso da cor errada poderia impedir o desprendimento da alma, criando obstáculos para sua entrada no Além, por outro o uso da cor correta funcionava como uma espécie de passaporte para a salvação¹⁰. Vestir o cadáver com a indumentária fúnebre certa podia não ser suficiente, pois outras etapas do ritual de sepultamento ainda tinham de ser cumpridas, mas com certeza era necessário para alcançar a salvação. Para os africanos, o sentido de salvação poderia ser o encontro com os ancestrais. Nos registros de óbitos da Freguesia da Sé do Rio de Janeiro entre 1700 e 1850 em relação ao uso das mortalhas encontramos os seguintes dados:

⁵ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976, p.58.

⁶ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 196.

⁷ REIS, op. cit., 1991, p. 114.

⁸ Cf. REIS, op. cit., 1991, p. 124.

⁹ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 196.

¹⁰ Idem., p. 196.

De acordo com tabela 20, com base na origem dos mortos, é possível perceber que entre os crioulos predominou o uso das mortalhas dos santos com 47,9%. Destaque para o hábito de Nossa Senhora da Conceição, com 21,2%; seguido do hábito de menino do coro, com 11,9%. O uso desses dos tipos de mortalhas entre os crioulos se justifica por que entre eles havia maior equilíbrio entre os sexos e consequentemente um considerável número de crianças. O hábito de Nossa Senhora da Conceição era o preferido entre as mulheres, pois além de buscarem sua intercessão para alcançar a graça divina, seu uso também se justificava pela relação da santa com a procriação. Assim, não só as mulheres adultas, mas muitas meninas eram amortalhadas de Nossa Senhora da Conceição. Enterrar uma menina com essa mortalha representava um tipo de rito de fertilidade, para que os outros filhos não viessem a falecer. A perda de uma filha significava perder uma vida que na fase adulta poderia gerar outras vidas. Nossa Senhora era o modelo cristão de mãe. O uso de sua mortalha evocava sua qualidade de conceber e gerar vida. A Senhora da conceição era uma espécie de deusa brasileira da fecundidade¹¹. O vocábulo “conceição” é sinônimo de “concepção”. De acordo o dogma católico da imaculada conceição Maria, mãe de Jesus, foi preservada imune da mancha do pecado original, isto é, de forma pura¹². Enquanto devoção popular, seu caráter de “imaculada” quase não era lembrado, o que a humanizava¹³ e a aproxima

¹¹ REIS, op. cit., 1991, p. 120-1.

¹² O dogma da Imaculada Conceição foi promulgado por Pio IX, na bula *Ineffabilis Deus*, em 1854 na qual declarou que Maria, mãe de Jesus, foi preservada imune do pecado original. O dogma da imaculada conceição é fruto de um longo processo histórico dentro da Igreja, inicia-se na Baixa idade media, com a reforma Protestante, período em que a Igreja teve uma grande perda de influencia, principalmente porque o pensamento reformista buscava a libertação da hierarquia romana, uma independência do pontificado e uma dependência cada vez mais forte em relação à sociedade civil. A tentativa de renovação da Igreja veio com a contrarreforma, que culminou com Concílio de Trento (1545-1563). Tal situação atinge seu auge no século XVIII com o iluminismo, século das luzes que buscava resolver os problemas da humanidade a luz da razão, opondo-se ao obscurantismo religioso propondo uma religião natural reduzida ao deísmo. Essa busca pela liberdade seria a base da Revolução Francesa que assumiu uma posição anticlerical. A razão contra todo tipo de revelação divina, contra toda forma de dogmatismo absolutista em prol de um ideal de liberdade humana, embora desconfiasse de qualquer tipo de autoridade instrucional acreditava na capacidade do homem de dominar o mundo através da ciência. Em meio a toda essa turbulência social, política e eclesial, os pontífices desdobraram-se para fazer frente às mudanças que ia tornado a sociedade menos cristã e cada vez mais laica. Nesse contexto destaca-se o pontificado de Pio IX que lutou com todas as armas contra as ideias modernistas, entre elas a proclamação do dogma a Imaculada Conceição. A bula apresenta dois textos para fundamentar o dogma; um é o Gênesis 3:15, no qual se fala que a descendência da mulher esmagara a cabeça da serpente, e outro, retirado do evangelho de Lucas 1,28, na saudação do anjo, no qual se vê que Maria é especialmente agraciada por Deus e, depois, Lucas 1.42, no qual Isabel chama Maria de bendita entre as mulheres. LANDGRAF, Robert D. A experiência religiosa presente no dogma da Imaculada Conceição. Dissertação de Mestrado. Campinas: Pontifícia Universidade Católica de Capinas, 2018, p. 9-11.

¹³ Anderson Oliveira observou que “a relação com os santos era mediada segundo a critérios mundanos. Os santos eram vistos com protetores particulares das pessoas, das corporações e das cidades. Além do que a relação estabelecida com eles era de grande intimidade. O culto aos santos superava em importância a doutrina e prática sacramental. OLIVEIRA. Anderson José Machado de. Devoção e caridade:

ainda mais dos problemas de concepção de suas devotas. Ela regia simbolicamente o nascimento e morte das crianças¹⁴.

Entre as mortalhas de santos, a terceira opção foi a de Santo Antônio, 9,7%; em quarto lugar ficou a mortalha de São domingos com 5,7%. Ao usar as mortalhas de santos, a intenção dos indivíduos era obter através de sua intercessão, a graça de Deus. Essas mortalhas “antecipavam de alguma forma, a fantasia de reunião à corte celeste. Ao mesmo tempo em que protegia, com a força do santo que invocava, elas serviam de salvo-conduto na viagem rumo ao paraíso”¹⁵. João Reis observou que normalmente os homens escolhiam as mortalhas de santos e as mulheres escolhiam mortalhas de santas, mas havia mortalhas que eram usadas por todos, como as franciscanas, as de Nossa Senhora do Carmo e as de São Domingos, pois além do fato de haver pessoas de ambos os sexos nas ordens terceiras, tal fato pode estar ligado a crença no poder de intercessão que estes santos tinham junto ao criador¹⁶.

Quanto ao uso das mortalhas de cor entre os crioulos, a branca foi a mais procurada, 14,3%, ocupando o segundo lugar na preferência dos crioulos entre os tipos de mortalha, seguida bem de perto pela mortalha preta com 12,2%, representando terceiro lugar na preferência entre os tipos de mortalhas.

TABELA 20– MORTALHAS DE ACORDO COM A ORIGEM

ORIGEM MORTALHA	CRIoulos		AFRICANOS		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%
Háb. de S. Francisco	61	2,7	47	2,3	108	2,5
Háb. de S. Antônio	216	9,7	243	11,5	459	10,5
háb. de N. Sra. Do Carmo	24	1,1	6	0,3	30	0,7
Háb. de N. Sra. Da Conceição	476	21,2	34	1,6	510	11,7
Háb. de São Bento	5	0,2	2	0,0	7	0,2
Háb. de S. Domingos	129	5,7	40	1,9	169	3,8
Háb. de N. Sra. das Dores	62	2,8	-	-	62	1,4
Háb. de N. Sra. da Mercês	33	1,5	1	0,0	34	0,8
Háb. de S. João Evangelista	29	1,3	1	0,0	30	0,6
Háb. de Sta. Efigênia	21	0,9	1	0,0	22	0,5
Háb. de menino do coro	266	11,9	1	0,0	267	6,1
Háb. de outros santos	19	0,8	2	0,0	21	0,5
Branca	319	14,3	791	37,2	1110	25,4

irmandades religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889). Niterói: Universidade Federal Fluminense. UFF, 1995, P. 39.

¹⁴ REIS, op. cit., 1991, p. 121.

¹⁵ Idem., p. 124.

¹⁶ Ibidem., p. 120.

Preta	272	12,2	532	25,0	804	18,4
Lençol	92	4,1	237	11,2	329	7,5
Outras cores	77	3,4	9	0,4	86	2,0
Outros	17	0,7	19	0,9	36	0,8
Sem referência	126	5,5	164	7,7	290	6,6
TOTAL	2244	100	2130	100	4374	100

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Entre as mulheres, a cor preta era mais difundida como cor funerária devido à tradição colonial que as mulheres casadas deveriam usar o preto na hora da morte, enquanto o branco era a cor da pureza virginal e a cor que para a mulher marcava o importante ritual do casamento, ritual de despedida da virgindade e início do ciclo da procriação¹⁷. Assim sendo, as mulheres podiam ser mais motivadas a usar o preto. Thomas Ewbank observou que o preto era a cor das mulheres casadas enquanto o branco era cor das solteiras¹⁸. Conforme vimos no capítulo dois, entre os crioulos, as mulheres eram em maior número. Provavelmente por isso, a mortalha preta foi à terceira opção na ordem de preferência geral entre os mesmos.

Entre os africanos prevaleceu o uso das mortalhas de cor, 62,6%, sendo a mortalha branca a mais procurada com 37,2%, seguida da mortalha preta com um percentual relativamente expressivo, 25%. Já entre as mortalhas de santos a maior procura pelos mortos africanos foi do hábito de Santo Antônio que ficou em terceiro lugar na preferência geral com 10,5%. Uma quantidade bastante significativa de africanos utilizou como indumentária fúnebre o lençol, 7,5%, quase o dobro do número de crioulos, 4,1%. O uso de forma expressiva dessa mortalha entre os escravizados pode estar ligado ao seu preço, pois muito escravizados não possuíam recursos suficientes para utilizar as mortalhas mais caras. João Reis observou que em Salvador o branco foi muito mais utilizado apresentando uma enorme distância em relação ao uso do preto. Assim sendo, a mortalha branca foi utilizada por 73,5% dos africanos e, apenas 12,2% dos indivíduos deste segmento fez uso da mortalha preta. Enquanto 54,5% dos crioulos fez uso do branco como cor de mortalha, 18,5% usou o preto. Em nossa amostragem, ao contrário de Salvador, as mortalhas pretas tiveram uma grande procura tanto por parte dos africanos quanto pelos crioulos. Entre os africanos, o branco foi utilizado por 37,2% dos indivíduos e o preto por 25% dos indivíduos. 14% dos crioulos usaram o branco e

¹⁷ REIS, op. cit., 1991, p. 120.

¹⁸ EWBank, Thomas. A vida no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1976, p.58.

12,2% usou o preto. Situação semelhante foi encontrada por Claudia Rodrigues para o Rio de Janeiro no século XIX em que o índice de uso das mortalhas pretas era muito próximo ao uso das mortalhas brancas. De acordo com os dados, o índice de uso das mortalhas brancas foi de 54,1% e das pretas de 42,8%, sendo que a partir ano de 1845 o uso da mortalha preta superou a branca. De acordo com a autora em 1850 a menção as cores desaparece dificultando a confirmação da substituição da mortalha branca pela preta na preferência dos habitantes da cidade¹⁹.

A alta procura pela mortalha branca pode ser explicada, tanto pelo universo cultural cristão, quanto africano. Entre os cristãos o branco era motivo de alegria, pois simboliza a esperança na vida eterna, prometida através da ressurreição, expressava uma relação mais direta com o Santo Sudário pano branco que envolveu o corpo de Jesus Cristo e com o qual ele ressuscitou e ascendeu ao Céu²⁰. Ainda dentro universo cristão e africano, o branco também representava tanto a morte como o (re)nascimento, sendo associado a ressurreição pelos cristãos e, para os africanos ao nascimento para uma nova vida²¹. Voltaremos a esta questão do uso do branco entre os africanos mais a frente ao analisarmos a tabela 20. A Mortalha de Nossa Senhora da Conceição teve uma procura baixíssima entre os africanos, 1,6%, confirmando a lógica do tráfico, em que o padrão demográfico apresenta um enorme desequilíbrio sexual e etário, ou seja, uma maior quantidade de homens, atingindo o índice de três a quatro homens para uma mulher. Quanto às crianças, o padrão era parecido havia sempre mais meninos que meninas²².

O quadro 3 confirma que, entre os grupos de procedência africana, as mortalhas de cor foram mais utilizadas, sendo a branca a mais procurada seguida muito próxima pela preta. Entre os grupos de procedência africana, aqueles que mais escolheram essas mortalhas foram os benguelas que em números absoluto utilizaram

¹⁹ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 199-200.

²⁰ REIS, op. cit., 1991, p. 118; RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 201

²¹ Idem., 1996, p. 201

²² KLEIN, Herbert S. The trade in African slave to Rio de Janeiro, 1795-1811: "Estimates of Mortality and Patterns of Voyages." *The Journal of African History*, vol. 10 nº 4, 1969, pp. 533-549 disponível em JSTOR, www.jstor.org/stable/179897; KLEIN, Herbert S. The Portuguese Slave Trade Angola in the Eighteenth Century *The Journal of History*, 32. 894-918.10.1017/S0022050700071199. 1972; KLEIN, Herbert S. o tráfico de escravos africanos para o porto do Rio de Janeiro, 1825-1830. *Anais de História*, Assis, São Paulo, 1973; KLEIN, Herbert S. A demografia do tráfico Atlântico de escravos para o Brasil. São Paulo: Estudos Econômicos. Instituto de Pesquisas Econômicas. USP. Vol. 17, nº 2, 1987; KLEIN, Herbert S. novas interpretações do tráfico de escravos do atlântico. *Revista de História*. 120. p. 3-25, jan/jul. 1989; KLEIN, Herbert S. O comércio atlântico de escravos: quatro séculos de comércio escravagista. Lisboa: Editora Replicação, 2002; KARASCH, op. cit., 2000. FLORENTINO, Manolo. Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. Ed. 2002; CAMPBELL, Gwyn; MIERS, Suzanne; Miller, Joseph C. (Org.) *Children in slavery through the ages*. Ohio University Press. 2009; CAMPBELL, Gwyn; MIERS, Suzanne; Miller, Joseph C. (Org.) *Child slaves in the modern world*. Ohio University Press. 2011.

116 mortalhas brancas; seguidos pelos congos que utilizaram 73 mortalhas brancas; em terceiro lugar os minas com 66; em quarto lugar os cabindas com 63; em quinto lugar moçambiques com 51; em sexto lugar os angolas com 43 e em sétimo lugar os rebolos 40. Em relação às mortalhas pretas, novamente os benguelas foram os que mais utilizaram com 85; em segundo lugar os minas com 58; seguidos pelos cabindas com 52; em quarto lugar os congos com 44; em quinto lugar os rebolos 36; em sexto moçambiques com 31 e sétimo os angolas com 28. O grupo de procedência africana que mais utilizou mortalhas de santos foi o dos minas, com 64 mortalhas de Santo Antônio e 15 de São Francisco; seguidos pelos benguelas com 23 mortalhas de Santo Antônio e 7 de Nossa Senhora da Conceição; em terceiro os cabindas com 18 mortalhas de Santo Antônio; os congos e os angolas ficaram em quarto lugar com 16 mortalhas de Santo Antônio cada um. Com exceção dos benguelas e dos africanos denominados “de nação”, que usaram 7 e 8 mortalhas de Nossa Senhora da Conceição respectivamente, a maioria dos africanos não fez uso dessa mortalha, assim como, do hábito de menino do coro, comprovando os índices do tráfico de um número reduzido de mulheres e crianças entre os grupos traficados. A amostragem também evidencia que, entre os crioulos, tanto o uso das mortalhas de cor como das mortalhas de santos foi bastante expressivo,. No caso das mortalhas de cor o branco foi mais utilizado, com 318, seguido do preto com 271. Entre as mortalhas de santos a mais utilizada foi a de Nossa Senhora da Conceição, com 476, Santo Antônio, 217 e São domingos, 129. Destaque para o habito de menino do coro com 266.

Observamos que o uso dessas mortalhas seguia a lógica do tráfico atlântico, pois seu uso em maior escala foi justamente pelos grupos que se fizeram presentes de forma majoritária na cidade entre o século XVIII e XIX e que atuaram de forma marcante no processo de instituição das irmandades e igrejas de negros. O que lhes possibilitou a construção de espaços de sociabilidade e solidariedade e permitiu reelaboração de suas identidades individuais e de grupo, conforme já vimos nos capítulos 1, 2 e 3. Nesse sentido, é possível afirmar que essas escolhas foram feitas tendo como base os universos culturais e religiosos cristão e africano presentes na colônia e império de forma multifacetada, demonstrando que os africanos não abandonaram suas crenças e tradições de origem, assim como, também se apropriaram das crenças e tradições cristãs. O que pode ser exemplificado pelo uso considerável das mortalhas de santos, especialmente entre os minas que no “Estatuto da Congregação dos pretos minas Maki” se declaravam verdadeiros católicos. Esse documento será

analisado mais a frente. Tal hipótese pode ser estendida aos descendentes de africanos, pois entre os crioulos foi grande o uso de mortalhas brancas e pretas, assim como as de santos. Assim, pode-se se dizer que ao homenagear seus mortos e buscar a salvação da alma, africanos e seus descontentes estavam também cultuando os seus ancestrais. Este assunto será aprofundado no último tópico deste capítulo.

A partir dos dados da tabela 21, de acordo com a condição social dos mortos, podemos perceber que as mortalhas de santos tiveram uma procura bastante acentuada entre os três segmentos, sendo que o maior índice de uso dessas mortalhas ocorreu entre os livres, com 49,9%, entre os forros o índice foi de 43,% e entre os escravizados, 19,6%. Analisando de forma individual o uso dessas mortalhas, percebemos que entre os livres a mortalha de santo mais utilizada foi o hábito de Santo Antônio, com 23,1%; seguido do habito de São Francisco, com 12,8%; e em terceiro lugar na preferência dos livres foi o hábito de Nossa Senhora do Carmo com 5,6%. Entre os forros, a ordem de preferência foi bem próxima a dos livres. O hábito de Santo Antônio foi também o mais procurado pelos forros, com 24%; seguido do hábito de São Francisco, com 6%. Em terceiro lugar na preferência por mortalhas de santos entre os forros, ficou o habito de Nossa Senhora da Conceição, com 5,7%. Já entre os escravizados, a mortalha de santo que teve o maior índice de preferência foi o hábito de Nossa Senhora da Conceição, com 8,2%; curiosamente superando os livres e os forros. Questão curiosa e intrigante, pois era de se esperar que o maior índice de uso dessas mortalhas fosse entre os livres, pelo fato de essas mortalhas serem mais utilizadas pelas pessoas do sexo feminino, principalmente pelas meninas²³. Entre os escravizados, a taxa de masculinidade era maior de acordo com o padrão geral do tráfico, conforme já vimos nesse estudo. Assim, havia mais homens do que mulheres e mais meninos do que meninas. Como explicar então esse maior índice de uso de mortalhas de Nossa Senhora da Conceição entre os Escravizados? Tal explicação talvez esteja no alto índice de ausência de referência ao uso de mortalhas entre os livres, somados ao também elevado índice de ausência de informação sobre a condição social de livre ao qual já citamos anteriormente.

Em segundo lugar na preferência dos escravizados por mortalhas de santos, ficou a mortalha de Santo Antônio, com 5,2% e em terceiro lugar o hábito de menino do coro, com 4,7%, ficando dentro do padrão demográfico do número de crianças entre os

²³ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 202-3.

africanos escravizados. Mas curiosamente, do mesmo modo como o hábito de Nossa Senhora da Conceição, seu índice foi também superior ao índice de livres e forros. Quando na verdade o uso dessas mortalhas deveria ser em maior quantidade entre os livres, pois entre os forros e os escravizados (africanos principalmente), havia um índice maior de adultos e uma maior taxa de masculinidade. Claudia Rodrigues analisou esses dados para o século XIX e constatou que número de escravizados que foram amortalhados em o habito de Nossa Senhora da Conceição e de menino do coro eram muito reduzidos, em comparação com os crioulos que tinham um maior equilíbrio numérico entre homens e mulheres e um maior número de crianças. Assim sendo, houve um maior uso do habito de Nossa Senhora da Conceição e de Menino do coro entre os escravizados do que entre os forros. Portanto, podemos perceber que esses resultados são parciais correspondendo a determinadas conjunturas e flutuações demográficas, tanto do índice do tráfico atlântico, como da taxa de natalidade e mortalidade, além da falta de informações nas fontes que limitam o resultado da análise²⁴.

Entre as mortalhas de cor, o maior índice de uso ocorreu entre os escravizados, com 49,7%; seguidos pelos forros, com 33,9%; sendo que a mortalha de cor mais utilizada pelos cativos foi a branca, com 28,9%, seguida da preta com 18,8%. Entre os forros a mortalha de cor mais utilizada foi a preta, com 18,2%; seguida da branca, com 15,2%. Já entre os livres, as mortalhas de cor tiveram uma baixa procura: 3,5% dos indivíduos deste segmento utilizou a mortalha branca, enquanto 2,9% utilizou a mortalha preta.

A alta procura entre os livres pelos hábitos de santos evidencia que estes hábitos eram usados entre os segmentos mais privilegiados, pois eram os mais caros. O que nos leva a pensar que essa aproximação dos forros com mundo dos livres em relação ao uso de mortalhas de santos foi possivelmente em busca de distinção social e tentativa de distanciamento do mundo do cativo²⁵. João Reis afirma que, entre as mortalhas de santos, as franciscanas tinham grande difusão em Salvador, favorecidas pelo próspero comércio mantido pelos frades franciscanos e apontou que tal comércio também ocorria no Rio de Janeiro. Assim, no Brasil, os franciscanos da Bahia não estavam sozinhos nesse próspero comércio de confecção e venda de mortalhas. Outros conventos na Bahia vendiam seus hábitos como os do Carmo e de São Bento. No Rio de

²⁴ Idem., pp. 202-5.

²⁵ BRAVO, op. cit., p. 120.

Janeiro, esse comércio era mantido pelos religiosos do convento de Santo Antônio²⁶. De acordo com William de Souza Martins “os frades mendicantes fluminenses tinha desenvolvido um prospero comércio de mortalhas, semelhante ao que era realizado pelos religiosos franciscanos da Bahia. Os preços variavam entre quatro mil e dezesseis mil reis, sendo a primeira quantia correspondente ao valor unitário dos hábitos comprados pela ordem terceira franciscana para amortilhar os irmãos pobres e constava nas despesas do Convento. Já os hábitos de dezesseis mil reis eram adquiridos pelos diversos membros da associação carmelita juntos aos religiosos respectivos, cujo preço mais elevado se justificava pela capa que acompanhava tais vestimentas”²⁷

Constatamos em nossa amostragem que uma parcela dos escravizados, embora em número menor que os livres e forros, fez uso dos hábitos de santos e, entre estes, o mais utilizado foi o hábito de Nossa Senhora da Conceição, seguido do hábito de Santo Antônio. O hábito de São Francisco foi menos utilizado, juntamente com outros santos, como São Domingos, São Bento, Nossa Senhora do Carmo, Santa Efigênia entre outros. O que demonstra que o preço do hábito não impediu que uma parcela dos escravizados tivesse acesso às mortalhas de santos, pois sabemos que havia outras formas de acesso a essas mortalhas mais caras.

Muitos cativos na urbe carioca realizavam o trabalho de escravo ao ganho, que lhes proporcionava uma determinada autonomia em relação à vigilância imposta pelo mundo do cativo. De acordo com Leila Mezan Algranti, diferente do mundo rural, na cidade o controle do senhor sobre o escravo era menor, o que possibilitava ao cativo uma “mobilidade vertical e horizontal” em termos de “estratificação social”. Por conseguinte, lhe permitia uma maior “mobilidade física e um maior contato com outros grupos sociais”²⁸, além de lhe possibilitar maiores chances de acumular um pecúlio que poderia servir para compra de sua mortalha ou poderia filiar-se a uma irmandade para ter acesso a um funeral condigno. O que em muitos casos poderia dar a eles o acesso às mortalhas de santos, entre elas a de Santo Antônio e São Francisco, embora em menor quantidade. Afinal, era esse o principal motivo que levou muitos cativos a se filiarem às irmandades: terem um funeral condigno e poder fazer uma boa passagem para o além-

²⁶ REIS, op. cit., 1991, p. 118, 231-4; DEBRET, op. cit., s/d, p. 566.

²⁷ MARTINS, William de Sousa. Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700 – 1822). São Paulo: editora Universidade de São Paulo, 2009, p. 398.

²⁸ ALGRANTI, Leila Mezan. O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 65-6. Sobre o trabalho do escravo ao ganho no Rio de Janeiro veja também. SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. Negro Na Rua. A Nova Face da Escravidão. São Paulo, Hucitec, 1988. SOARES, Luiz Carlos. O “povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX, Rio de Janeiro: FAPERJ/7 LETRAS, 2007.

túmulo. Alguns eram membros de duas ou três irmandades ou mais. Portanto, mais que a grande difusão do comércio e o alto preço das mortalhas de santos, foi a devoção o fator determinante para o seu uso, principalmente entre os escravizados.

Os hábitos de santos mais procurados entre livres e forros foram o de Santo Antônio e o de São Francisco, que inclusive podem ser somados (35,9%), pois se refere ao mesmo tipo de hábito, neste caso o de São Francisco, pois em determinado momento de sua vida Santo Antônio tornou-se franciscano. De acordo com João Reis, a razão pela preferência desse tipo de mortalha segundo os costumes funerários brasileiros está ligada à herança ibérica, que remonta a Idade Média, pois era costume das pessoas em Portugal pedirem em testamento que seus corpos fossem amortalhados com hábito de São Francisco. De acordo com a iconografia franciscana, esse santo teria um lugar de destaque na escatologia cristã, pois é retratado nas imagens resgatando as almas do purgatório, que visitava periodicamente com essa finalidade. Uma pintura no teto da catacumba no convento São Francisco na cidade da Bahia e um quadro do século XVIII, na parede do consistório da igreja do mesmo convento retratam o santo resgatando almas no purgatório e as almas tentando se salvar agarrando-se no cordão do hábito do santo, pois de acordo com a tradição “sertaneja” o cordão “afastava o inimigo e serve aos anjos para puxarem o finado”²⁹.

São Francisco era filho de um rico comerciante. Deixou uma vida luxuosa, rejeitando qualquer tipo de acúmulo material e confortos sensuais, em troca de uma vida na pobreza. Sua mortalha representava a simplicidade cristã, atitude que ajudava a conquistar a morte serenamente³⁰. Estando já moribundo ele compôs o Cântico das Criaturas, também conhecido como Cântico ao Irmão Sol. Esse cântico é um hino de ação de graças e louvor ao Criador, agradecendo-o por todas as criações. Nos versos 28 e 29 ele acolhe a irmã morte: “Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã nossa, a morte corporal, da qual nenhum homem vivente pode escapar”. Ai daqueles que morrerem em pecado mortal: bem-aventurados os que ela encontrar na tua santíssima vontade, porque a morte segunda não lhes fará mal!”. Enquanto advertia àqueles que morressem em pecado mortal, ele confortava aqueles que morressem na presença de Deus. Nestes versos, o santo dava boas-vindas a própria morte. Não se trata aqui de uma elevação espiritual ou de uma exortação sobre o tema da morte em geral. Estes versos exprimem um encontro existencial do santo com sua própria morte. Memorável e definitivo

²⁹ REIS, op. cit., 1991, p. 117.

³⁰ Idem., 1991, p. 117.

encontro totalmente interiorizado na santa vontade divina, onde os mortos descansarão em paz³¹.

³¹ SOUZA, Vilma K. Barreto de. São Francisco de Assis, uma tradição e a análise temática do “Cântico Delle Creature”. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH). Língua e Literatura. V. 15. 1986, pp. 199-213; O Cântico das criaturas: da origem à sua originalidade. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/37870/37870_5.PDF. Acesso em 30 de dezembro de 2020. Cf. AGUIAR, Veronica Aparecida Silveira. Considerações sobre o Cântico do Irmão Sol: a língua vernácula na poesia franciscana. Universidade Federal de Rondônia. Centro Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa do Imaginário Social. Revista Labirinto, ano XVIII. Volume 28 (Jan-Jun), 2018, pp. 324-341; O Cântico das Criaturas. São Francisco de Assis. Site Franciscanos. Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil – OFM disponível em: <https://franciscanos.org.br/carisma/simbolos/o-cantico-das-criaturas#gsc.tab=0>. Acesso em 30 de dezembro de 2020.

QUADRO 3 – ESCOLHA DE MORTALHAS DE ACORDO COM OS GRUPOS DE PROCEDÊNCIA

Mortalha Grupo de procedência	H. S. FRA	H. S. F. P.	H. S. ANT	H. N. S. CONC	H. N. S. CARMO	H. S. DOMING	H. N. S.DORES	H. N. S. MERCES	H. S. J. EVAN	H.S.EFIG	H. S. BENTO	H. M. CORO	OTROS SANTOS	BRANCA	PRETA	OUTRAS CORES	OUTRAS	LENÇOL	S/REFER	TOTAL
Angola	1	1	16	3	1	1	-	-	-		-	-	-	43	28	3	36	-	27	160
Ambaca														2				2		4
Benguela	4	-	23	7	1	7	-	-	1		1	-	-	116	85	1	6	50	27	329
Baca														1			1			2
Cabo Verde	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	-	-	1	-	-	-	-	4	5
Cabinda	2	-	18	4	-	2	-	-	-		-	1	-	63	52	-	-	17	3	162
Cabundá	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
Calabar	-	-	6	-	-	2	-	-	-		-	-	-	12	8	-	-	3	-	31
Camundongo	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	-	-	8	1	-	-	-	-	9
Cassange	1		5	1		2								14	14			6	2	45
Cobu	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-	-	-	1	1
Congo	2		16	1	1	2		1						73	44			27	7	174
Courana	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
De nação	13	1	64	8		14	-	-	-		-	-	1	220	128	-	-	31	16	496
Ganguela	-	-	2	-	1	-	-	-	-		-	-	-	14	1	1	-	5	7	31
Guiné	-	-	1	-	-	-	-	-	-		-	-	-	4	-	-	1	7	20	33
Inhambane	-	-	1	-	-	-	-	-	-		-	-	-	3	5	-	-	1	-	10
Loango	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-	-	-	2	2
Luanda	-	-	-	-	-	-	-	-	-		-	-	-	-	1	-	-	-	-	1
Mapinda	-	-	1	-	-	-	-	-	-		-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Marimba	-	-	1	-	-	-	-	-	-		-	-	-	-	1	-	-	-	-	2
Mina	15		64	4	1	1	-	-	-		1	-	1	66	58	-	5	28	35	279
Moçambique	1	1	3	4	-	2	-	-	-		-	-	-	51	31	2	-	10	3	108

Moange	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	-	-	2
Mocoso	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
Mofumbe	1	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	11	2	-	-	4	-	20
Monjolo	1	-	4	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	21	20	-	-	3	3	54
Mugungo	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
Nagô	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	-	-	2
Quilimane	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	1	-	1	-	6
Quissama	-	-	6	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	9	4	1	-	2	-	23
Rebolo	-	1	11	-	1	4	-	-	-	-	-	-	2	40	36	-	3	14	5	117
São Tomé	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	-	-	1	-	3
Songo	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	4	1	-	-	-	-	6
Crioulos	46	14	217	476	24	129	63	33	29	21	5	266	25	318	271	76	16	92	124	2245
TOTAL	88	18	463	508	30	168	63	34	30	21	7	267	31	1101	795	85	68	304	286	4367

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

TABELA 21 - MORTALHAS X CONDIÇÃO SOCIAL

CONDICÃO SOCIAL MORTALHAS	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Háb. de S. Francisco	827	12,8	146	6,0	38	1,0	1011	7,9
Háb. de S. Francisco de Paula	180	2,8	21	0,9	14	0,4	215	1,7
Háb. de S. Antônio	1497	23,1	579	24,0	205	5,2	2281	17,7
Háb. de N. Sra. Do Carmo	365	5,6	15	0,6	19	0,5	399	3,1
Háb. de N. Sra. Da Conceição	172	2,7	136	5,7	326	8,2	634	4,9
Háb. de São Bento	63	1,0	15	0,6	4	0,1	82	0,6
Háb. de S. Domingos	9	0,1	80	3,3	79	2,0	168	1,3
Háb. de N. Sra. das Dores	25	0,4	21	0,9	43	1,0	89	0,7
Hábito de S. Teresa	24	0,4	1	0,0	4	0,1	29	0,2
Háb. de N. Sra. da Mercês	7	0,1	31	1,3	6	0,2	44	0,3
Háb. de S. João Evangelista	8	0,1	12	0,5	18	0,5	38	0,3
Háb. de Sta. Efigênia	-	-	8	0,3	1	0,0	9	0,0
Háb. de menino do coro	12	0,2	38	1,6	189	4,7	239	1,9
Háb. de outros santos	52	0,8	4	0,2	15	0,4	71	0,6
Háb. da O. S. F. Penitência	52	0,8	4	0,2	4	0,1	60	0,5
Háb. da O. T. de N. Sra. do Carmo	20	0,3	-	-	-	-	20	0,2
Háb. da O. Terc. de S. Antônio	6	0,0	-	-	-	-	6	0,0
Háb. da O. S. Francisco de Paula	4	0,0	-	-	-	-	4	0,0
Háb. da O. T. da Conc. E B. Morte	2	0,0	5	-	2	0,0	9	0,0
Háb. da O. T. de S. Domingos	-	-	5	-	1	0,0	6	0,0
Vestes sacerdotais	92	1,4	-	-	-	-	92	0,7
Vestes militares	20	0,3	-	-	-	-	20	0,2
Branca	231	3,5	366	15,2	1149	28,9	1746	13,5
Preta	189	2,9	439	18,2	747	18,8	1375	10,7
Lençol	279	4,3	185	7,7	425	10,7	889	6,9

Hábito de cavaleiro	48	0,7	-	-	-	-	48	0,4
Outras cores	74	1,1	12	0,5	75	2,0	161	1,2
Outros	24	0,4	22	0,9	49	1,2	95	0,7
Sem referência	2230	34,2	275	11,4	556	14,0	3061	23,8
TOTAL	6512	100	2420	100	3969	100	12901	100

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Para a Bahia no século XIX, João Reis a princípio atribuiu o maior uso de mortalhas brancas pelos escravizados devido ao fato de essas mortalhas serem mais baratas. No entanto, segundo Rodrigues, havia mortalhas brancas que tinham tecido de alto valor, como as de cetim, veludo e tafetá³². Não estou querendo com isso afirmar que boa parte dos escravizados pudessem ter usado essas mortalhas brancas mais caras, pois a maioria deve ter usado com certeza os tecidos mais baratos, como algodão. Mas não podemos esquecer que uma parcela dos escravizados fez uso de mortalhas de santos que eram as mais caras. Um número significativo de escravizados utilizou as mortalhas pretas que eram mais caras que as brancas. Como vimos anteriormente muitos cativos realizavam o trabalho ao ganho e tinham chance de acumular um pecúlio. Neste sentido, a questão socioeconômica parece não ter sido um fator determinante para utilização de mortalhas brancas pelos cativos na cidade do Rio de Janeiro³³. Outra questão constatada pelo autor foi que, quanto maior era a taxa de Africanidade, maior era o uso do branco. Considerando todos os africanos juntos, escravizados e libertos, o uso do branco ainda permanecia alto. Assim, o autor concluiu que proporções tão altas poderiam significar também adesão a valores culturais preservados através da herança africana³⁴. Para o Rio de Janeiro no século XIX, Claudia Rodrigues observou que o uso das mortalhas brancas pelos africanos e seus descendentes livres, foros e escravizados, ia além da aproximação com o universo da escravidão, significava a manutenção de uma identidade africana, no sentido que seu uso reiterava práticas ancestrais³⁵.

Segundo João Reis, o branco era tradicionalmente a cor funerária do candomblé. Os africanos muçulmanos, chamados malês na Bahia, eram sepultados com a mortalha branca. Entre os edos do Benim, o branco simbolizava pureza ritual, paz, “ofure” na língua local. Entre os iorubas, estava associado ao orixá Obatalá, senhor da criação e zelador da vida, cuja cor símbolo é o branco³⁶. De acordo com Louis-Vincent Thomas, em África o branco era o símbolo dos mortos e da morte. Por isso servia para evitar a morte e, por extensão os infortúnios, simbolizando a morte da morte. Estava

³² RODRIGUES op. cit., 1996, p. 206.

³³ Sobre essa questão do uso das mortalhas brancas pelos cativos veja RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 206-7.

³⁴ REIS, op. cit., 1991, p. 126.

³⁵ RODRIGUES, op. cit., 1996, p. 205.

³⁶ REIS, op. cit., 1991, p. 118.

presente em vários rituais africanos.³⁷ A água de argila branca, por exemplo, era utilizada para banhar os recém-nascidos, no tratamento de doenças, contra os infortúnios, especialmente em cerimônias de súplica durante as quais borrifava-se os campos já semeados. Essa solução de água e argila era preparada por uma sociedade de iniciados, o que evidencia o seu alto poder curativo. Em muitos ritos de passagem o branco era a cor da primeira fase, a da luta contra a morte, mas também representava renascimento. Entre os Bapende, no Zaire, sacerdotes iniciadores do rito mugongo eram pintados de branco com o “pemba”³⁸. As viúvas ndiki, em Camarões do Sul, pintavam as pernas de branco; os fali, em Camarões do Norte, envolviam o cadáver, exceto os pés e as mãos com fitas de algodão branco; no norte do Togo aqueles que estão de luto traçam uma linha branca na testa. Todos esses procedimentos com a argila branca são feitos para marcar o morto e delimitar sua condição de morte, sendo assim, o contágio da morte é duplamente contido. Por essa razão, a mensagem de renascimento presente na argila branca tem sentido ambivalente, pois significa ao mesmo tempo morte e vida. Em outras palavras, isso ajudava e dava apoio ao morto que precisava partir. Essa situação permitiria aos poderes do além integrá-lo em seu lugar de direito, mas também definia sua localização que, neste mundo, o situava em relação aos vivos³⁹.

O branco era também cor dos espíritos dos antepassados reencarnados. Entre alguns grupos de procedência bantos, o branco era a cor dos mortos. Louis-Vincent Thomas observou que os primeiros europeus que chegaram à região do Zaire foram honrados em nome de heróis tribais que haviam recentemente desaparecido. Um cadáver que caía na água voltava embranquecido, por esse motivo o branco europeu foi frequentemente assimilado com um espírito aquático. Entre os benguelas do Zaire, seu deus ibanza vivia na água. Por estes motivos é compreensível que no imaginário local se associasse os brancos (europeus) que vinham da água (oceano) com certos atributos da divindade. Assim sendo, os europeus eram considerados como espíritos dos antepassados reencarnados. Por diferentes grupos africanos, o que ajuda a explicar a

³⁷ Parte do que analiso a seguir tem como base RODRIGUES, Claudia. Op. cit., 1996. p. 205-206.

³⁸ Bastão grosso, cônico, de giz colorido misturado com cola, com que se riscam os pontos ('conjunto de sinais mágicos') que identificam cada entidade, segundo um código de cores. Em Angola era usado pelo curandeiro para riscar ou marcar o que pretende proteger dos maus espíritos. Utilizado nas religiões de matriz africana. Cf. PINTO Altair. (Org.). Dicionário da Umbanda. Rio de Janeiro: Editora Eco, s/d. p. 142-3.

³⁹ THOMAS, Louis-Vincent. *La Mort Africaine: ideologie funéraire en Afrique noire*. Paris: Payot. Boulevard Saint-Germain, 1982. P.215; THOMAS, Louis-Vincent. *Antropologia de la muerte*. Mexico: Fondo de cultura Economica, 1983, p.523.

associação que estes grupos faziam entre a América, terra dos brancos com a terra dos mortos. Portanto atravessar o oceano, a Kalunga, era uma travessia para a morte⁴⁰.

Na cosmogonia bacongo, a cor branca representava a morte, assim como os europeus eram tidos por mortos, comedores de negros, ou seja, de vivos⁴¹. De acordo com James Sweet, os portugueses eram vistos pelos povos da África Central como feiticeiros comedores de negros, ou seja, para os centro-africanos, a travessia da Kalunga (o Oceano Atlântico) a bordo dos navios negreiros significava uma morte prematura na mão dos feiticeiros que se alimentavam de seus corpos⁴². Aspecto esse que também foi comentado por Marina de Mello e Souza, quando afirmou que o “mundo do além é habitado por ancestrais e espíritos diversos, que afetam a vida das pessoas desse mundo, diretamente ou por intermédio de algum líder religioso”⁴³. Ainda sobre estas representações simbólicas sobre a associação entre a morte e a cor branca, é importante mencionar a relação que existe entre estes componentes e a água do mar/oceano. Entre os africanos de matriz banto, o mar que banhava a costa ocidental da África era visto como um local de travessia para o mundo do além, ou, como na língua banto, a “kalunga”, porque, para os kimbundos e umbundos, o sentido era basicamente o mesmo: a linha divisória ou superfície que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos; portanto atravessar a Kalunga – simbolicamente representada pelas águas do rio ou do mar, ou mais genericamente por qualquer tipo de água ou por uma superfície refletiva, como a de um espelho – significava “morrer”, se a pessoa vinha da vida, ou renascer se o movimento fosse no outro sentido⁴⁴. Ela, a Kalunga, era como um portal de passagem para o mundo espiritual habitado pelos mortos. Portanto, cria-se que se o africano fosse trasladado para a terra dos mortos, poderia retornar à África, desde que

⁴⁰ THOMAS, Louis-Vincent. *Antropologia de la muerte*. Mexico: Fondo de cultura Economica, 1983, p.524; RODRIGUES, Claudia. *Os lugares dos mortos na cidade dos vivos...* 1996, p. 205.

⁴¹ Segundo Blackburns, “em algumas culturas africanas os brancos eram considerados espíritos dos mortos, que precisavam dos vivos para seus próprios fins obscuros e apavorantes”. BLACKBURNS, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo, 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 476. É o que observa Mary Karash quando traz um relato de um exemplo de “crença do canibalismo, presenciada pelo francês Dabadie, um escravo novo gritava aterrorizado e escondendo-se embaixo da cama em um hotel. Espantado com os gritos o francês indaga aos presentes o motivo do acontecido e, de pronto, recebeu as explicações de um garçom que lhe afirmara que era comum os africanos recém-chegados a ideia de que seriam literalmente devorados pelos brancos”; KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. 2000, p. 78.

⁴² SWEET, James H. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro- português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 192.

⁴³ SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei do Congo*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2002, p. 63.

⁴⁴ SLENES, Robert W. “Malungu, Ngoma Vem!” *África coberta e descoberta no Brasil*. Revista USP. 12 – dez/jan/fev. 1991-1992, pp. 53,54.

mantivesse um coração puro. Este é o sentido da canção cantada por escravos, na esperança de que um dia retornassem à terra natal sobrevoando a Kalunga⁴⁵.

Com base nos dados da tabela 22, de acordo com o sexo e origem dos mortos percebemos que, entre os crioulos, as mulheres preferiram mais as mortalhas de santos, com 58,4% contra 32,1% entre os homens. Estes, por sua vez, utilizaram mais as mortalhas de cor, com 30,2% contra 29,4% entre as mulheres. Entre os africanos, as mulheres também usaram mais mortalhas de santos, com 29,9%, enquanto os homens utilizaram 14,2% dessas mortalhas. Da mesma forma que ocorreu entre os crioulos, entre os africanos as mortalhas de cor foram mais utilizadas pelos homens, com 65,4% contra 59,8% entre as mulheres. Mas não podemos deixar de notar que o uso do branco entre as mulheres, mesmo sendo em quantidade menor que entre os homens não deixa de ser uma quantidade bastante expressiva. Esses dados demonstram que enquanto entre os crioulos prevaleceu o uso de mortalhas de santos entre os africanos prevaleceu o uso das mortalhas de cor.

Analisando detalhadamente os dados da tabela percebemos que entre as mulheres crioulas a mortalha de santo mais utilizada foi a de Nossa Senhora da Conceição, com 31,8% seguida da mortalha de Santo Antônio, com 11,9% e em terceiro lugar ficou a mortalha de Nossa Senhora das Dores, com 4,5%. Entre os homens a mortalha de santo mais utilizada foi a de São Domingos, com 10,6%, em segundo lugar a de Santo Antônio, com 6,4% e em terceiro Nossa Senhora da Conceição, com 5,4%. Entre os homens crioulos a mortalha de cor mais utilizada foi a branca, com 14,9%, seguida da preta com 10,9%. Entre as mulheres desse segmento, o uso da mortalha branca representou 13,4 e o da preta 13,1%, confirmando uma maior preferência do preto também entre as mulheres crioulas. Entre os africanos, a mortalha de santo mais utilizada foi a de Santo Antônio, com 12,3% entre as mulheres e 10,7% entre os homens, enquanto as demais mortalhas de santo foram pouco utilizadas pelos mortos desse segmento. Entre as mortalhas de cor prevalece o branco entre ambos os sexos, sendo que entre os homens seu uso foi de 41,7% enquanto entre as mulheres foi de 32,5%. Já a preta foi mais utilizada entre as mulheres, 26,6%, enquanto entre os

⁴⁵ De acordo com Ki-Zerbo: “O culto dos defuntos, tão característico da religião dos africanos, para quem os mortos não vivem, mas existem mais fortes do que neste mundo, tomou neste contexto um significado comovente até sublime: acreditava-se que os mortos agora libertados do látego do patrão-tirano, iam fazer em sentido inverso a infernal travessia do Atlântico. Voando sem entraves para o continente bem-amado, iam juntar-se à assembleia venerada dos antepassados, lá longe, do outro lado da ‘grande água’, no ‘pai da Guiné’. KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra 2ª ed. Trad. Américo de Carvalho. Lisboa: publicações Europa-América. 1972: p. 287.

homens seu índice de uso foi de 23,4%. Tal situação sugere uma aproximação das mulheres africanas com as crioulas na preferência pelo preto, pois entre as africanas possivelmente já estivesse difundida a tradição colonial de o preto ser a cor funerária para as mulheres.

TABELA 22 – MORTALHAS X SEXO DE ACORDO COM A ORIGEM

ORIGEM/SEXO	CRIOULO				AFRICANOS				TOTAL	
	FEMININO		MASCULINO		FEMININO		MASCULINO			
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
MORTALHAS										
Háb. de S. Francisco	37	2,8	9	0,9	33	3,1	11	1,0	90	2,0
Háb. de S. Franc. Paula	4	0,3	10	1,1	1	0,0	2	0,2	17	0,4
Háb. de S. Antônio	158	11,9	58	6,4	130	12,3	113	10,7	459	10,5
háb. de N. Sra. Do Carmo	14	1,0	10	1,1	4	0,4	-	-	28	0,6
Háb. de N. Sra. Da Conceição	424	31,8	49	5,4	28	2,6	6	0,6	507	11,6
Háb. de São Bento	4	0,3	1	0,1	2	0,1	-	-	7	0,2
Háb. de S. Domingos	32	2,4	96	10,6	21	2,0	18	1,7	167	3,8
Háb. de N. Sra. das Dores	60	4,5	3	0,3	-	-	-	-	63	1,4
Háb. de N. Sra. das Mercês	23	1,7	10	1,1	1	0,0	-	-	34	0,8
Háb. de S. João Evangelista	2	0,1	27	2,9	-	-	1	0,0	30	0,7
Háb. de Sta. Efigênia	8	0,6	13	1,4	1	0,0	-	-	22	0,5
Háb. de menino do coro	19	1,4	247	27,3	-	-	1	0,0	267	6,1
Háb. de outros santos	14	1,0	7	0,8	4	0,4	1	0,0	26	0,6
Branca	178	13,4	135	14,9	345	32,5	443	41,7	1101	25,2
Preta	175	13,1	99	10,9	283	26,6	248	23,4	805	18,5
Lençol	50	3,8	43	4,7	109	10,3	128	12,0	330	7,6
Outras cores	38	2,9	40	4,4	7	0,7	3	0,3	88	2,0
Outras	9	0,7	8	0,9	9	0,9	16	1,5	42	1,0
Sem referência	84	6,3	40	4,8	86	8,1	74	6,9	284	6,5
TOTAL	1333	100,0	905	100,0	1064	100,0	1065	100,0	4367	100,0

FONTE: Banco de dados de óbitos e testamentos da Freguesia da Sé, 1700-1850, feito a partir do Livro de óbitos e testamentos da Freguesia da Sé (AP0400: 1701 – 1710; AP0406: 1737 – 1740; AP0155: 1746 – 1758; AP0156: 1776 – 1784) e Livro de óbitos e testamentos da Freguesia do

Santíssimo Sacramento da Antiga Sé: (AP0157: 1799 – 1797; AP0158: 1797 – 1811; AP0159: 1812 – 1819; AP0160: 1819 – 1824; AP0161: 1824 – 1828; AP0161: 1824 – 1828; AP0162: 1828 – 1830; AP0163: 1830 – 1833; AP0164: 1833 – 1837; AP0165: 1837 – 1840; AP0166: 1840 – 1843; AP0167: 1843 - 1861).

A partir da análise da tabela 23, de acordo com o sexo e condição social do morto é possível perceber que entre os livres o maior índice de uso das mortalhas de santos ocorreu entre as mulheres, com um índice de 54%, enquanto entre os homens o índice foi de 45%. Entre os forros, a procura por mortalhas de santos também foi maior entre as mulheres, com 48%, enquanto entre os homens o índice foi de 36%. O índice de uso de mortalhas de cor foi pequeno entre os livres, conforme já vimos na tabela 22: 8,2% para as mulheres e 4,5% para os homens. Já entre os forros, o uso de mortalhas de cor foi bastante significativo. Neste caso, o número de homens que fez uso dessas mortalhas foi superior, com 37%, contra 31,6% de mulheres. Ao analisarmos o uso de mortalhas de forma individual entre esses dois segmentos temos: para os livres, tanto entre as mulheres quanto entre os homens, prevaleceu o uso do hábito de Santo Antônio, com 24,1% para as mulheres e 22,3% para os homens. Em segundo lugar na preferência de ambos ficou o hábito de São Francisco, com 13,1% entre as mulheres e 12,3% entre os homens. Em terceiro e quarto lugares na preferência das mulheres ficaram os hábitos de Nossa Senhora do Carmo e Nossa Senhora da Conceição, com 6% e 4% respectivamente. Entre os homens em terceiro lugar ficou o hábito de Nossa Senhora do Carmo, com 6%. Percebe-se aí uma aproximação na escolha de mortalhas entre livres de ambos os sexos, divergindo apenas no hábito de Nossa Senhora da Conceição que era o preferido das mulheres. Entre as mulheres e homens forros a primeira opção também foi o hábito de Santo Antônio, com o índice de 25% entre as mulheres e 22% entre os homens. A segunda opção entre as mulheres forras foi o hábito de Nossa Senhora da Conceição, com 8,3%, enquanto que entre os homens foi o de São Francisco com 5,3%. O índice de uso de mortalhas de cor entre mulheres e homens forros, como vimos, foi bastante expressivo, confirmando o branco como primeira opção entre ambos: 19% entre os homens e 18,3% entre as mulheres. Em seguida veio a mortalha preta, com 18% entre os homens e 13,3% entre as mulheres. Observamos que uma parcela de forros de ambos os sexos fez uso de lençol como mortalha que estava entre as mais baratas sendo usadas em maior quantidade pelos escravizados, confirmando que embora os forros estivessem mais próximos do mundo dos livres e buscassem distinção social, afastando-se do mundo do cativo, mas nem todos conseguiam. Uma parcela de forros ainda estava próxima ao mundo da escravidão, talvez por ter conquistado a alforria recentemente.

Branca	131	4,0	98	3,0	208	13,3	160	19,0	536	26,8	634	31,9	1767	13,7
Preta	137	4,2	50	1,5	287	18,3	151	18,0	410	20,5	337	16,9	1372	10,6
Lençol	140	4,3	146	4,6	108	6,8	78	9,4	181	9,0	250	12,5	903	7,0
Hábito de cavaleiro	-	-	51	1,6	-	-	-	-	-	-	-	-	78	0,6
Outras cores	35	1,1	11	0,3	8	0,5	2	0,2	45	2,2	34	1,7	101	0,8
Outras	16	0,5	35	1,0	10	0,6	15	1,8	14	0,7	26	1,3	117	0,9
Sem referência	1021	31,2	1200	37,0	188	12,0	84	9,9	288	14,4	268	13,4	3049	23,6
TOTAL	3277	100,0	3243	100,0	1577	100,0	843	100,0	2002	100,0	1988	100,0	12930	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Entre os escravizados de ambos os sexos, confirma-se a superioridade no uso das mortalhas de cor, 48,8% entre os homens e 47,3% entre as mulheres. Entre estes, mante-se o predomínio do uso do branco, com 31,9% entre os homens e 26,8% entre as mulheres. Em segundo lugar veio à mortalha preta, com 20,5% entre as mulheres e 16,9% entre os homens. Confirmando uma maior preferência das mulheres pela cor preta, assim como, dos homens pela cor branca. Uma parcela significativa de cativos de ambos os sexos fez uso do lençol como mortalha, pelos motivos já mencionados anteriormente, por terem um custo mais baixo, essas mortalhas eram mais acessíveis a certo número de cativos que não possuísem recursos suficientes para adquirir às mortalhas caras. Entre as mortalhas de santos, confirma-se a preferência das mulheres escravizadas pelo hábito de Nossa Senhora da Conceição, com 14,3%, seguido pelo hábito de Santo Antônio com 5,4%. Entre os homens a preferência foi pelo o hábito de Santo Antônio seguido pelo hábito de São domingos, com 4,9% e 3,1% respectivamente. Observa-se que o uso do hábito de Nossa da Conceição entre as mulheres cativas foi superior ao uso pelas mulheres livres e forras, assim como, o hábito de menino de coro teve uma considerável procura entre os escravizados de sexo masculino, sendo seu uso superior ao uso entre os livres e forros, pelos motivos já mencionados de uma maior ausência de referência entre livres e forros.

Nesse sentido, construímos as tabelas 24 e 25 com o índice de uso de mortalhas entre os inocentes, de acordo com a origem sexo e condição social, para percebemos melhor tal situação. Com base na amostragem da tabela 24, confirma-se a grande difusão das mortalhas de Nossa Senhora da Conceição entre as meninas crioulas, com 58,6%, em segundo lugar aparece à mortalha de Nossa Senhora Das Dores, com 8,4. Entre as mortalhas de cor, a branca foi primeira opção entre as meninas, com 12,4%, o preto foi pouco utilizado entre elas, com 2,5%. Entre os meninos crioulos a maior preferência no uso de mortalhas foi pelo hábito de menino do coro, com 40,5%, em segundo lugar ficou a mortalha de Santo Antônio, com 14,1% e terceiro lugar o hábito de Nossa Senhora da Conceição, com 7,1%. Entre as mortalhas de cor, a branca foi a mais usada, com 13,4%, em seguida veio a da preta com, 5,1%.

TABELA 24 – MORTALHAS PELOS INOCENTES SEGUNDO ORIGEM E SEXO

ORIGEM/SEXO MORTALHAS	CRIOULO				AFRICANOS				TOTAL	
	FEMININO		MASCULINO		FEMININO		MASCULINO			
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Háb. de S. Franc. Paula	-	-	7	1,3	-	-	1	6,7	8	0,7
Háb. de S. Antônio	1	0,1	1	0,1	-	-	-	-	2	0,2
háb. de N. Sra. Do Carmo	5	0,8	5	0,9	-	-	-	-	10	0,8
Háb. de N. Sra. Da Conceição	351	58,6	40	7,1	5	50,0	1	6,7	397	33,3
Háb. de São Bento	1	0,1	-	-	-	-	-	-	1	0,0
Háb. de S. Domingos	8	1,4	80	14,1	-	-	3	20,0	91	7,6
Háb. de N. Sra. das Dores	50	8,4	3	0,5	-	-	-	-	53	4,4
Háb. de N. Sra. das Mercês	6	1,0	4	0,7	-	-	-	-	10	0,8
Háb. de S. João Evangelista	2	0,3	25	4,1	-	-	-	-	27	2,3
Háb. de Sta. Efigênia	7	1,2	13	2,3	-	-	-	-	20	1,7
Háb. de menino do coro	18	3,0	231	40,5	-	-	1	6,7	250	20,9
Háb. de outros santos	10	1,6	2	0,3	-	-	-	-	12	1,0
Branca	74	12,4	76	13,4	2	20,0	2	13,3	154	12,9
Preta	15	2,5	29	5,1	1	10,0	5	33,3	50	4,2
Lençol	-	-	2	0,3	-	-	-	-	2	0,2
Outras cores	35	5,9	41	7,2	-	-	-	-	76	6,3
Outras	4	0,7	2	0,3	-	-	-	-	6	0,5
Sem referência	12	2,0	10	1,8	2	20,0	2	13,3	26	2,2
TOTAL	599	100,0	571	100,0	10	100,0	15	100,0	1195	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Entre os inocentes africanos, o maior índice de uso ocorreu entre as mortalhas de cor, sendo que a preta foi mais procurada, com 33,3%, superando o uso da branca que ficou com 13,3%. Entre os hábitos de santos, a maior procurar foi Pelo habito de Santo Antônio, com 20%; a seguir foram utilizados os hábitos de São Francisco de Paula e Nossa Senhora da Conceição e o hábito de menino do coro, todos com 6,7%. Mas quando analisamos os dados da tabela 24 em números absolutos observamos que enquanto os inocentes crioulos de ambos os sexo somados alcançam um total de 1.170, o total de africanos é igual 25, demonstrando o que já vimos em relação ao grande desequilíbrio sexual e etário e um reduzido número de crianças entre os africanos traficados. O número de inocentes que aparecem nos livros de registro de óbitos da freguesia da Sé no período analisado somam 7.600, sendo 1.170 crioulos, 25 africanos, um gentio da terra e 6.404 ausências de referência à origem. O que impossibilita uma análise mais próxima da realidade.

Na tabela 25 percebemos que o hábito de Nossa Senhora da Conceição foi utilizado pelos três segmentos, sendo seu uso foi maior entre as meninas livres, com 76,3%; em seguida vieram as forras com 62,2% e as escravizadas com 51,6%. A segunda opção no uso de mortalhas entre as meninas dos três segmentos foi o hábito de Nossa Senhora das Dores, sendo mais utilizado pelas forras, com 18%, 13,9% entre as livres e 6,8% entre as escravizadas. Nessa mesma ordem de uso de mortalhas de santos entre as meninas dos três segmentos, o habito de São João Evangelista foi à terceira opção, também mais utilizado pelas forras com 13,2, seguidas pelas livres com 12,4%. Entre as escravizadas o índice foi bem pequeno, apenas 0,7%. As mortalhas de cor também foram usadas entre as meninas dos três segmentos, sendo predominante seu uso entre as escravizadas, com a mortalha branca ocupando o primeiro lugar na preferência, com 13,9%, entre as forras 7,9% e entre as livres 2,7%. A mortalha preta foi a segunda opção, mas seu uso foi bem pequeno, com 2,6% entre as escravizadas; 1,4% entre as livres e 1,3% entre as foras. Observamos que esta aproximação na escolha das mortalhas permaneceu entre os inocentes do sexo masculino dos três segmentos. Porém, entre os meninos o hábito de menino do coro teve a maior preferência, com 44,7% entre os forros, 39,2% entre os livres e 37,7% entre os escravizados. Como segunda opção somente entre os inocentes livres foi o hábito de São João, com 28,1%%. Em segundo para os forros e terceiro lugar para os livres ficou o hábito de São João Evangelista, com 13,2% e 12,4% respectivamente.

TABELA – 25 MORTALHAS PELOS INOCENTES DE ACORDO COM A CONDIÇÃO SOCIAL POR SEXO

COND. SOCIAL SEXO MORTALHAS	LIVRES				FORROS				ESCRAVOS				TOTAL	
	FEMININO		MASCULINO		FEMININO		MASCULINO		FEMININO		MASCULINO			
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Háb. de S. Francisco de Paula	-	-	-	-	-	-	1	1,3	-	-	3	0,7	4	0,0
Háb. de S. Antônio	1	0,5	2	0,8	1	1,1	1	1,3	2	0,5	-	-	7	0,5
Háb. de N. Sra. Do Carmo	-	-	2	0,8	-	-	-	-	5	1,2	3	0,7	10	0,8
Háb. de N. Sra. Da Conceição	164	76,3	20	8,6	61	62,2	5	6,6	218	51,6	28	6,5	495	33,6
Háb. de São Bento	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,3	-	-	1	0,0
Háb. de S. Domingos	-	-	1	0,4	-	-	7	9,2	5	1,2	35	8,2	48	3,3
Háb. de N. Sra. das Dores	30	13,9	-	-	17	18,0	1	1,3	29	6,8	4	0,9	81	5,5
Hábito de S. Teresa	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,3	-	-	1	0,0
Háb. de N. Sra. das Mercês	-	-	-	-	2	2,3	-	-	-	-	4	0,9	6	0,4
Háb. de S. João Evangelista	-	-	29	12,4	-	-	10	13,2	3	0,7	13	3,0	55	3,7
Háb. de São João	-	-	66	28,1	-	-	-	-	-	-	-	-	66	4,5
Háb. de Sta. Efigênia	-	-	-	-	1	1,1	5	6,6	-	-	-	-	6	0,4
Háb. de menino do coro	-	-	92	39,2	2	2,3	34	44,7	8	1,9	162	37,7	298	20,2
Háb. de outros santos	6	2,7	6	2,6	1	1,1	-	-	3	0,7	7	1,6	23	1,6
Háb. da O. T de S. F. Paula	1	0,5	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1	0,0
Branca	6	2,7	9	3,8	4	1,1	6	7,9	59	13,9	51	11,9	135	9,2
Preta	3	1,4	1	0,4	-	-	1	1,3	11	2,6	31	7,2	47	3,2
Lençol	-	-	-	-	1	1,1	-	-	1	0,3	2	0,5	4	0,3
Outras cores	1	0,5	4	1,7	2	2,3	1	1,3	29	6,9	32	7,4	69	4,7
Outras	1	0,5	2	0,8	-	-	-	-	5	1,2	3	0,7	11	0,7
Sem referência	2	1,0	1	0,4	7	7,4	4	5,3	42	9,9	52	12,1	108	7,4
TOTAL	215	100,0	235	100,0	99	100,0	76	100,0	422	100,0	430	100,0	1477	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

O hábito de São João Evangelista teve pouca preferência entre os escravizados, com apenas 3%; sendo o hábito de Santo Antônio a segunda opção em mortalhas de santo para os escravizados, com 8,2%. Nossa Senhora da Conceição também aparece em nossa amostragem como opção de escolha de mortalha de santo entre os três segmentos, ocupando o quarto lugar na preferência dos inocentes livres, com 8,6%; terceiro lugar entre foros e escravizados, com 6,6% e 6,5% respectivamente. As mortalhas de cor também foram opção de escolha entre os três segmentos, sendo mais utilizadas pelos cativos, mantando-se o predomínio do uso da branco sobre a preta. Seu índice de uso entre os inocentes escravizados foi de 11,9%; 7,9% entre os forros e 3,8% entre os livres. A preta também foi mais utilizada pelos cativos, com 7,2%, enquanto entre os livres e forros seu uso foi muito pequeno, com 1,4% e 1,3%, respectivamente.

Mas qual seria a explicação para essa aproximação na escolha do uso de mortalhas entre os inocentes de ambos os sexos desses três segmentos? Observa-se que o índice de ausência de referência em relação ao uso de mortalhas foi muito pequeno entre os três segmentos. Lembramos que o número de inocentes entre os escravizados de origem africana era muito pequeno. Assim sendo, ao analisar detalhadamente a origem dos inocentes de nossa amostragem nos registros de óbitos da freguesia da Sé percebemos que dos 852 inocentes escravizados de ambos os sexos apenas 15 era de origem africana, 356 eram crioulos e 483 não tinham referencia a origem. O que nos leva a pensar que sendo estes nascidos na América portuguesa, que no século XIX passou a ser Império do Brasil, estariam mais próximos ao mundo dos senhores e dos livres, bem como, seriam mais suscetíveis e influenciáveis pelas doutrinas da Igreja católica dirigida aos cativos através da sua catequese. Mas não podemos descartar de forma alguma a hipótese de que essas escolhas tenham sido pautadas de acordo com o universo cristão e africano ao mesmo tempo, pois os descendentes de africanos teriam recebido de seus pais ou dos mais velhos o conhecimento de suas raízes culturais, preservada e recriada a partir da experiência do cativo. Ao mesmo tempo em que essas escolhas teriam sido feitas a partir do critério dos seus pais ou dos mais velhos.

Entre as meninas e meninos crioulos houve também a procura por hábitos de outros santos em pequena proporção: São João Evangelista, Santa Efigênia, São Francisco de Paula, Santo Antônio, Nossa senhora do Carmo, Nossa Senhora das Dores e outros. Entre outras mortalhas de cor aparece o uso da cor azul, rosa, roxo, vermelho e

amarelo. Conforme observado por Claudia Rodrigues, uso de mortalhas coloridas entre as crianças talvez por serem consideradas inocentes pela Igreja e já consideradas em estado de graça, o uso de mortalhas coloridas representasse um estado de contentamento pela certeza da salvação⁴⁶.

5.2 Cosmologia centro-africana e cosmologia católica da morte

Vendo-se diante da morte, as sociedades africanas organizam-se imediatamente para dar continuidade à existência do ser humano, desta vez vivida no mundo dos ancestrais. O que explica a notável importância dada às cerimônias fúnebres, veículos que permitem que as sociedades organizem a passagem crucial do morto, conforme Arnold Van Gennep analisado anteriormente. Não há possibilidade de repouso para um indivíduo atingido pela morte e nem a de sua entrada no espaço sagrado dos ancestrais sem a realização dos rituais fúnebres⁴⁷. De acordo com Mary Del Priore, os rituais fúnebres sempre foram às cerimônias mais importantes na África. Verdadeiros reveladores, deles se extraem inúmeras informações sobre a organização familiar, a vida social e as tensões entre os grupos. Ainda segundo autora, os funerais eram também momentos críticos para emitir opiniões desfavoráveis e críticas sobre certos membros da comunidade; ou seja, um dos momentos mais importantes das exéquias consistia em descobrir a causa da morte. Os participantes faziam insinuações sobre possíveis responsabilidades, iluminando questões em nível micro político: desafetos, brigas de vizinhos, tensões familiares dividas comerciais podiam servir como explicação. Enquanto o problema não fosse resolvido; ou seja, enquanto não se descobrisse “quem” causou a morte, persistia a tensão⁴⁸. O relato de João Julião da Silva⁴⁹, um funcionário português que viveu na Vila de Sofala, em Moçambique, entre 1790 e 1852, revela que entre os cafres de Machanga e Mambone, os parentes do morto

⁴⁶ RODRIGUES, op. cit., p.196.

⁴⁷ LEITE, Fábio. A questão ancestral. São Paulo, Palas Athena, 2008, p. 104.

⁴⁸ DEL PRIORE, Mary. Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos: outra lógica sobre a finitude. REDE-A: vol.1, nº1, jan.-jun. 2011, p. 127. Disponível em <http://revista.universo.edu.br/index.php?journal=4revistaafroamericanas4&page=article&op=view&path%5B%5D=459>. Acesso em 24/10/20

⁴⁹ João Julião da Silva nasceu em 1769, em Macau, era filho de pais emigrados do Porto. Chegou a Moçambique em 1790, passou a morar na Vila de Sofala, foi escrivão interino da Feitoria Nacional, onde entrou em contato com vários documentos antigos que versavam sobre os costumes africanos. Foi tenente coronel de Milícias do território de Bandire. fugiu da fortificação em 1832, por isto o Conselho de Guerra o culpou de traição, mas foi reabilitado e recompensado pelo governo em 1842, quando a pedido do governador de Moçambique, resolveu escrever suas memórias sobre a região de Sofala. Era casado com a filha do governador Manuel Antônio Baptista Monteiro. Exerceu também a atividade de comerciante.

davam grande importância às adivinhações que poderiam indicar os feiticeiros que teriam causado a morte de seu familiar⁵⁰.

Depois de falecer qualquer pessoa, e enterrado, procurão os parentes pellas adivinhaçoens particulares Saber os feiticeiros que fizerão aquella morte: sabendo isto; se algum destes for algum escravo, ou familiar, são logo mortos, ou segurados: e não pode isto ser sem sentença formal pronunciada pelo Gangueiro, ou mestre da Ganga que autoriza este fim.

Para estes povos, a morte não era simplesmente o fim, mas a passagem de um ciclo para outro, à volta ao mundo dos espíritos. Mesmo concebida como uma passagem de um ciclo para o outro, a morte é encarada por eles como uma ruptura, e como tal gerava dor e sofrimento e deixa saudade do familiar querido que partiu. Todavia, esse sofrimento poderia ser agravado quando a morte era provocada por causas que fugiam a concepção de mundo desses povos à harmonia era quebrada, pois na maioria das vezes eles entendiam a morte como resultado de ações mágicas causadas por algum feiticeiro, que normalmente era morto após a cerimonia de ganga. De acordo com James Sweet, durante os séculos XVII e XVIII, havia uma grande comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos. Os adivinhos efetuavam uma série de rituais para invocar os espíritos e saber das suas intenções para com os vivos. Ao estabelecer uma ponte entre os dois mundos, o adivinho podia prever eventos passados e futuros, descobrir a culpa ou inocência de criminosos suspeitos e determinar a causa de uma doença e outros infortúnios⁵¹.

Em seu estudo sobre Angola, Roquinaldo Ferreira observou que a cerimonia de ganga era amplamente disseminada entre os diferentes estratos sociais na sociedade angolana, que tinha como objetivo invocar os espíritos dos ancestrais a fim de descobrir os males que afligiam os vivos. O ganga (adivinho) era a autoridade religiosa que presidia a cerimonia e impunha respeito e poder pela sua capacidade de conectar o mundo dos mortos e dos vivos. As obrigações cerimoniais e rituais realizadas pelos gangas estavam relacionadas à crença de que a alma do falecido, *zumbi* (aparição) poderia influenciar os vivos. Para os africanos desta região, aquele que via um *zumbi*

⁵⁰ SILVA, João Julião da; SILVA, Zacarias Herculano da e SILVA, Guilherme Hermenegildo da. Memória de Sofala. Etnografia e História das Identidades e da Violência entre os Diferentes poderes no Centro de Moçambique, séculos XVIII e XIX. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, p. 113.

⁵¹ SWEET, James H. Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro- português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007, p. 145.

iria morrer em breve. Outra forma de saber o que a alma do antepassado precisava era através dos sonhos. Mas os gangas eram os principais condutas para o mundo sobrenatural e ajudavam os africanos a identificar o *zumbi* responsável por suas aflições de saúde. Significativamente, muitas cerimônias organizadas pelos gangas eram realizadas no próprio túmulo do parente falecido⁵².

No momento em que desaparecia um membro do grupo, era necessário “compensar a perda dos mortos e reorganizar as relações sociais de sexo, parentesco, idade, propriedade, direitos e obrigações”.⁵³ Para tanto, se procedia ao inventário dos bens deixados pelo morto. O gangueiro, aquele que presidia esta cerimônia, recolhia todos os bens do defunto e neste momento todos os parentes presentes ficavam conhecendo-os e decidiam o destino a lhes ser dado⁵⁴. De acordo com Sebastião Xavier Botelho, o Ganga era uma espécie de devassa⁵⁵ ou inquirição, feita com a autorização do Inhamasango. O gangueiro geralmente deveria ser proveniente de uma aldeia vizinha, para se evitar suspeitas. O objetivo dessa cerimônia era encontrar aquele que os membros da família queriam que fosse o feiticeiro, encontrando-o se fosse membro da aldeia, “como esteja presente, agarrão-o e prendem-o a hum cepo, quando he que logo ahi mesmo o não Matão” se estivesse ausente e fosse membro da aldeia, “fica em reféns o filho e a filha na falta delles o parente mais chegado”, se fosse estrangeiro iam buscá-lo onde residia, “convidando com presentes o Inhamasango para que lho entreguem”. O feiticeiro ou a feiticeira (podiam ser de ambos os sexos) recorria ao Inhamasango, queixando-se de ter sido acusado injustamente por falso testemunho, e queriam provar publicamente sua inocência⁵⁶.

Para provar sua inocência, os acusados eram obrigados perante o público a ingerir uma planta venenosa chamada moavi. A planta era colhida por um dos parentes do falecido que, antes do amanhecer entregava-a ao mestre que o estava esperando no campo. Este a amassava no pilão, dando-lhe a forma de três bolas do tamanho de um limão. Os acusados e os co-réus (suspeitos de terem participado do crime) estavam de custódia desde o dia anterior para evitar que comessem alguma coisa. Eram levados ao local da execução na presença de todos da aldeia, e seus arredores, ficando frente a

⁵² FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the era of Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012, pp. 177-180; 195-198.

⁵³ RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983, p. 75

⁵⁴ SILVA, op. cit., p.113.

⁵⁵ Cf. Idem., p.114

⁵⁶ BOTELHO, Sebastião Xavier. *Memória estatística sobre os domínios portugueses na África Oriental*. Lisboa, Tipografia de José Baptista Morando, 1835. Este relato refere-se ao modo como os Cafres praticam as gangas. pp. 220-222.

frente com o mestre, ajoelhavam-se e cruzavam as mãos. Neste momento, recebiam na mão esquerda os três bolos que deveriam mastigar e engolir retirando-se para alguma distância a onde estavam os seus parentes e os do falecido, ou dos queixosos, conforme a natureza da culpa. De acordo com Sebastião Xavier Botelho⁵⁷,

Todos os assistentes formão-se em duas allas, armados cada hum delles de huma varinha de verbana, que rodeão e cruzam os ares triangularmente, e hum delles brada em altas vozes – se este individuo he o feiticeiro que obrou o maleficio, o moavi o arrebente – seja assim, respondem todos em côro – se elle não he, e falsamente o accusão o moavi o deixe viver – embora viva, dizem todos ao mesmo tempo. Repetem alternadamente esta emprecação, até os acusados, que passam pelo meio das allas, ou vomitem ou cahirem em terra atordoados: então os Matão, e os queimão captivão a mulher, os filhos, e os bens a favor dos parentes do morto (...) O que não vomitou nem cahio, he havido por innocente, e todos o acompanham a casa, aonde lhe accodem logo com huma bebida emética para expulsar o veneno, e fazem – purures – por três dias, que em liguagem quer dizer festas públicas de regosijo.⁵⁸

A culpa sempre recaia sobre um desafeto da comunidade, geralmente, um feiticeiro, já que estes eram vistos como portadores de poderes maus e capazes de levar alguém à morte pela diminuição da força vital.⁵⁹ Desse modo, os indesejáveis eram retirados do seio da comunidade, condenados à morte, ou vendidos como escravos. Podemos entender porque tantos escravos vieram para o Brasil por terem sido condenados por feitiçaria na África e vendidos aos traficantes nos grandes mercados.⁶⁰

A realização do ritual fúnebre era de extrema importância, pois tinha por objetivo restabelecer a solidariedade e a ordem social perturbada, realocando os vínculos entre o mundo dos vivos e dos mortos, assegurando a proteção do antepassado.

⁵⁷ Sebastião Xavier Botelho grande do reino, comendador da ordem de Cristo, freire da ordem de São Tiago da Espada, desempenhou sucessivamente os seguintes cargos: provedor dos resíduos e cativos, juiz dos direitos reais da Casa de Bragança, desembargador da Relação do porto, inspetor-geral dos transportes de mar e terra para o exercito, juiz privativo do comissariado britânico durante a Guerra Peninsular, inspetor dos teatros, desembargador da Casa de Suplicação do Rio de Janeiro, deputado fiscal da Junta dos Arsenais, Fabricas e fundições do Brasil, diretor do Liceu Nacional em 1822, capitão general da ilha da Madeira em 1820; nomeado pelo mesmo cargo para Moçambique em 23 de junho de 1824, tomando posse em 20 de janeiro de 1825.

⁵⁸ BOTELHO, op. cit., pp. 222-223. Este relato refere-se ao modo como os Cafres praticam as gangas. Cf também SILVA, op. cit., p p. 114-119.

⁵⁹ ALTUNA, Raul Ruiz de Azús. A cultura tradicional banto. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral 1985, p.445.

⁶⁰ PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. A Flor da Terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007, P. 166.

A família e a comunidade promoviam o defunto à classe de antepassados vingam-se do causador da morte, restabelecem a solidariedade e a ordem social perturbadas, ordenam a harmonia pacífica, asseguram a proteção do antepassado e reforçam a amizade entre os dois mundos⁶¹.

Em seu estudo sobre os ancestrais nas sociedades africanas – Ioruba, Agni e Senufo –, Fábio Leite explica que, por acreditar na imortalidade, os africanos dariam uma extraordinária importância à morte e às cerimônias fúnebres. A morte se apresentaria como um fator de desequilíbrio, por excelência, ao promover o rompimento da união dinâmica e interdependente entre os elementos vitais e constitutivos do ser humano. Diante da morte, a sociedade, se organizaria rapidamente no sentido de promover o reestabelecimento do equilíbrio perdido através das cerimônias fúnebres, permitindo a passagem do homem de sua existência terrestre à condição de Ancestral. A realização do ritual fúnebre era de extrema importância, pois tinha por objetivo restabelecer a solidariedade e a ordem social perturbada, restabelecendo os laços entre o mundo dos vivos e o dos mortos, assegurando a proteção dos antepassados. Muito embora o ritual garantisse os vínculos entre os dois mundos, o mundo dos mortos era considerado o mais poderoso, pois estava em outra dimensão. Portanto, não homenageá-los com rituais condignos à sua dimensão, poderia trazer grandes infortúnios para a comunidade. Entre todos os ritos funerários, aqueles que agregavam o morto ao mundo dos mortos eram os mais elaborados e a eles é que se atribui a maior importância⁶².

Além de garantir ao morto um lugar junto aos antepassados, restabelecer a harmonia e o equilíbrio na comunidade, os ritos fúnebres eram uma forma de exteriorização da posição social, prestígio e poder de cada indivíduo diante da comunidade, por isso variavam de acordo com o lugar social que cada uma ocupava na sociedade. Quanto mais elevada fosse a posição social do morto, maior era a exuberância do ritual. Quanto maior o prestígio em vida, maior era a pompa do ritual, principalmente se este fosse um rei, ou grande chefe. O padre Altuna⁶³ nos revela que viu serem sacrificados, nestas ocasiões, até 15 bois e que as festas podiam se prolongar

⁶¹ SILVA, op. cit., p. 113

⁶² LEITE, op. cit., p. 128.

⁶³ Sacerdote espanhol, chegou em Angola com o primeiro grupo de padres diocesanos das Missões Diocesanas Bascas, em 1959. Em 1960, fundou a Missão de Brito Godins, no distrito de Malange. Passou a trabalhar na arquidiocese de Luanda em 1965 e escreveu sobre a cultura banto.

durante um mês⁶⁴. Segundo Fábio Leite, a família do morto ainda recebia uma série de doações, dos aliados e amigos, constituídos de tecidos, alguns de vários metros de comprimento, bebidas, perfumes, além de doações em dinheiro e alimentos que seriam utilizados no banquete ritual em homenagem ao falecido. Assim, estabelecia-se um princípio de reciprocidade em que a família do morto deveria proceder da mesma forma caso o óbito ocorresse na família ofertante. Parte dessas doações era colocada no ataúde do morto e o acompanhava na condição de símbolos de sua posição social, prestígio e estima desfrutados na comunidade. Constituíam a bagagem com a qual ele entraria no mundo dos ancestrais e tomaria lugar junto a seus pares após o término dos funerais⁶⁵.

Mary Del Priore diz que em toda a África Atlântica, “os panos ou tecidos do morto” eram de vital importância. Tais lençóis e mortalhas tinham por objetivo sugerir à passagem, a regeneração, a vida contida na morte e pela morte; não sendo mera decoração. Eram, sim, valores de troca fundamentais, que na maior parte das vezes intervinham nas transações e nas oferendas coletivas feitas pelos africanos aos seus mortos. O ato de enrolar os mortos em tecidos consolidava a coesão e o entendimento entre o grupo e seus antepassados. Ao envelopar o corpo do defunto, os africanos estavam reconstituindo as redes de alianças sociais, em particular, os familiares e clânicas, que permitiam que o morto fosse reconhecido e recebido pelos ancestrais. Quanto aos vivos, a generosidade de seus presentes seria retribuído com boas graças pelo morto. Desta forma, a oferenda do tecido mantinha a continuidade entre o passado e o presente. Pois, entre os panos que cobriam o morto, se encontravam os que pertenciam ao seu pai. Os panos que cobriam a tenda do rei falecido podiam servir de mortalhas para seus herdeiros. Entre muitos grupos congolese, o movimento de enrolar o pano à volta do corpo, significava o movimento em espiral da vida⁶⁶.

Após analisar elementos das cosmologias africanas com relação à passagem da vida para a morte e a concepção sobre os mortos em diferentes reinos, avançaremos para as noções relacionadas à escatologia católica sobre a passagem da vida para a morte.

De acordo com a escatologia católica o destino da alma, até os séculos XII-XIII, esteve circunscrito ao Céu ou ao Inferno. O purgatório surgiu no século XII e

⁶⁴ ALTUNA, op. cit., p. 446; LEITE, op. cit., p. 104; GENNEP, op. cit., p. 129; SILVA, op. cit., p. 111.

⁶⁵ LEITE, op. cit., p. 106.

⁶⁶ DEL PRIORE, Mary. Passagens, rituais e praticas funerárias entre ancestrais africanos: outra lógica sobre a finitude. 2011, pp. 128-9

início do século XIII como um “terceiro lugar”⁶⁷ na geografia celeste, um “inferno temporário” neste sentido um sistema binário, bem/mal, Céu/Inferno foi adquirindo aos poucos uma feição tripartida cedendo lugar à trindade, Inferno/Purgatório/Paraíso, uma “antessala quase necessária do paraíso”, onde ficavam a maioria das almas que escapavam do fogo do inferno, mas que não eram totalmente puras para entrar direto no paraíso⁶⁸.

O Purgatório se apresentava como um espaço intermediário entre o Céu e o Inferno, onde permaneceriam por um determinado tempo os mortos que em vida praticaram pecados considerados leves que eram classificados como veniais. Enquanto aqueles que cometeram em vida pecados graves, classificados como pecados capitais, aos quais não haveria perdão tinham como destino o inferno. Para estas almas, nada mais poderia ser feito, mas para aquelas almas que iam para o espaço intermediário do além, isto é, o Purgatório, algo ainda podia ser feito para que alcançassem o mais breve possível o Paraíso celeste⁶⁹. Sendo necessário um tempo de purgação dos pecados, que poderia ser abreviado pelos vivos por meio de orações e missas, e pela intervenção dos santos e almas benditas junto a Deus, “antes durante e depois do julgamento individual da alma do morto”⁷⁰.

O destino da alma no além-cristão dependia do Juízo Final, quando Cristo voltaria para julgar todos os homens, conduzindo os justos para glória dos Céus, para a vida eterna e condenando os injustos ao castigo eterno. Portanto, o destino da alma estaria sujeito a um duplo julgamento. O primeiro, no momento da morte que era o julgamento individual, e o segundo, coletivo, no dia do Juízo Final⁷¹. Assim, entre a morte e ressurreição ocorreria à purgação dos pecados, que poderia terminar antes ou ultrapassar esse tempo intermediário⁷², ou seja, “durar mais ou menos, de acordo com a gravidade das faltas ainda a expiar e consoante o zelo dos vivos de intercederem pelo condenado a purgação através de sufrágios”⁷³. Aqueles que terminassem a purgação antes do dia do juízo final passavam imediatamente para o Paraíso celeste⁷⁴.

⁶⁷ Denominação dada por Lutero ao Purgatório. Esse além “inventado” não estava nas Escrituras. LE GOFF, Jacques. O nascimento do purgatório. Lisboa, Portugal: Editorial Estampa, 2ª edição, 1995, p. 15.

⁶⁸ REIS, op. cit., 1991. p. 203.

⁶⁹ LE GOFF, op. cit., 1995, p. 18-19; RODRIQUES, op. cit., 1995. pp. 150-151; _____. 2007, p. 444; _____. 2010, p. 42; BRAGA, op.cit., p. 96.

⁷⁰ REIS, op. cit., 1991. p. 203; RODRIGUES, op. cit., 2005. p. 46.

⁷¹ GOFF, op. cit., 1995, p. 19.

⁷² Idem., p. 164.

⁷³ RODRIQUES, op. cit., pp.151-152.

⁷⁴ Idem., 95. pp.151.

O Purgatório seria um lugar duplamente intermediário: “nele não se é nem tão feliz como no Paraíso nem tão infeliz como no Inferno, e só durará até ao julgamento final”⁷⁵. Dentro da lógica de uma pedagogia do medo elaborada pela Igreja, o Purgatório estaria mais próximo ao inferno que do Paraíso⁷⁶. O que permitiu a Igreja adotar penas purgatórias cada vez mais duras, no sentido de prolongar seu poder sobre os fiéis para além da morte. Assim, há uma valorização por parte da Igreja da agonia dos últimos momentos no qual se daria o julgamento individual em que o destino da alma do morto seria decidido.⁷⁷ Como dificilmente se entrava direto para o Paraíso, a morte provocava um sentimento misto de pavor e agonia, por não saber se o destino seria o Inferno ou o Purgatório, cujas penas e castigos eram tão terríveis quanto no Inferno, com a diferença de que eram temporárias ao contrário do Inferno, onde o castigo era eterno⁷⁸. Aproveitando-se desse medo a Igreja utilizou em grande medida a doutrina do Purgatório como forma enquadramento das atitudes e das representações dos cristãos em relação à morte e o além-túmulo. Tal doutrina foi elaborada e desenvolvida de forma primordial entre o final século XII e ao longo do século XIII, mas foi entre os séculos XV e XVIII que ela se enraizou mais profundamente no sistema de crenças da sociedade cristã ocidental, tendo sido reforçada no período posterior ao Concílio de Trento como uma forma de reação aos protestantes⁷⁹.

Em meio a esse cenário um novo clima espiritual influenciado pelo discurso culpabilizador da Igreja conferiu maior responsabilidade pessoal ao cristão, levando a um aumento do medo sobre o destino da alma – que, a partir da doutrina do Purgatório, seria decido logo após a morte. O que levou a intensificação da prática de sufrágios pelas almas do Purgatório e que, portanto, estabeleceram novos laços de solidariedade entre os vivos e os mortos⁸⁰. Assim, ajudados pela intercessão dos vivos, através dos sufrágios (preces, jejuns, orações, esmolas e, sobretudo missas) na intenção de suas almas, os mortos teriam sua penas expurgadas, com isso, alcançariam o Paraíso, onde passariam a interceder por aqueles vivos que os teria arrancado do Purgatório. Aos poucos se construiu a ideia da vantagem em rezar pelas almas que estavam no

⁷⁵ LE GOFF, op. cit., 1995. p. 268.

⁷⁶ *Idem.*, 1993. p. 343.

⁷⁷ RODRIGUES, op. cit., 2005, p.44.

⁷⁸ *Idem.*, 2005. p. 48.

⁷⁹ *Idem.*, 2005. p. 50.

⁸⁰ *Ibidem.*, 2005. p. 48; ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. A importância do reforço da doutrina do Purgatório por Trento para o desenvolvimento da atuação dos leigos na busca pela salvação. *Temporalidades – Revista de História*, ISSN 1984-6150, Edição 22, V. 8, N. 3 (set./dez. 2016). p. 184.

Purgatório, pois estas logo que estivessem no Paraíso rezariam por aqueles que as tiraram do Purgatório⁸¹.

Surge um grande interesse por parte dos vivos em rezar, especialmente pelas almas de parentes e amigos, pois estes não seriam ingratos e se tornariam seus intercessores no Paraíso celeste⁸². Le Goff observou que a devoção que se exprimia “pelos altares e pelos ex-votos às almas do Purgatório mostrava que daí em diante não só essas almas adquiriam méritos, mas poderiam também dirigi-los aos vivos, restituindo-lhes a assistência”⁸³. Assim, a devoção às almas do Purgatório tornou-se “uma cadeia circular sem fim, uma corrente de reciprocidade perfeita” que garantiu à solidariedade entre os vivos e os mortos⁸⁴. Através desta solidariedade estendida ao além, foram reforçados os laços familiares, corporativos e confraternais. Estes últimos manifestaram-se, principalmente a partir do século XIII, com o surgimento das confrarias, pois estas tinham como uma das suas principais funções a realização dos sufrágios em intenção das almas de seus confrades⁸⁵.

Ao mesmo tempo em que adotava uma pedagogia da morte baseada no medo, a Igreja também oferecia aos fiéis a esperança, a segurança, por meio das garantias de proteção proporcionadas por ritos tranquilizadores. A igreja soube manipular “as sensações de angustia e insegurança coletivas, transformando-as em medos religiosos”. Assim como, a partir da ideia de culpabilização, buscou, por um lado difundir o ideal de penitência, e por outro, ela ofereceu aos fiéis a tranquilização, através das orações, procissões, culto aos santos, sufrágios e intercessores entre outros. Diante de uma forte representação de culpabilização ela ofereceu a imagem de um Deus misericordioso para aqueles que confessassem e se arrependessem de seus pecados e se preparassem com antecedência para a morte, fazendo testamento, buscando os sacramentos, instituindo legados pios e sufrágios⁸⁶.

Ao disseminar uma pedagogia do medo, um dos recursos de tranquilização aos fiéis que a Igreja católica lhes ofereceu foi o culto aos santos, que eram

⁸¹LE GOFF, op. cit., 1995. p. 373.

⁸²Idem., 1995. p. 373, 248.

⁸³Idem., 1995. p. 425.

⁸⁴Ibidem., 1995. p. 50; 164-5; 373; 425-6; A importância do reforço da doutrina do Purgatório por Trento para o desenvolvimento da atuação dos leigos na busca pela salvação. *Temporalidades – Revista de História*, ISSN 1984-6150, Edição 22, V. 8, N. 3 (set./dez. 2016). p. 185.

⁸⁵LE GOFF. Op. cit., 1993. p. 275; 347-8; RODRIGUES, op. cit., 2005. p. 48; ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. A importância do reforço da doutrina do Purgatório por Trento para o desenvolvimento da atuação dos leigos na busca pela salvação. *Temporalidades – Revista de História*, ISSN 1984-6150, Edição 22, V. 8, N. 3 (set./dez. 2016). p. 184.

⁸⁶RODRIGUES, op. cit., 2005. p. 52.

reconhecidos como intercessores especiais diante da morte. Um dos traços mais importantes da religião nessa época foi a difusão generalizada das formas de devoção a Virgem Maria e a toda uma rede de santos funcionando como intercessores diante de Deus, no momento do julgamento da alma imediatamente após a morte⁸⁷. No século XVI o culto aos santos foi reafirmado pelo Concílio de Trento, sendo estabelecido na América portuguesa pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, em que ordenava que “os anjos espíritos celestiais, e santos aprovados pela Igreja deviam ser venerados devido a sua superioridade e perfeição, e por estarem reinando com Deus nosso senhor, e porque rogam, e intercedem continuamente por nós em nossos trabalhos, e aflições diante do mesmo senhor”⁸⁸.

Além de ser objeto de uma crescente devoção, o culto aos santos tinha uma função importante na pastoral da “boa morte”, tendo grande destaque no que diz respeito à esperança em contraposição à angústia provocada pela pastoral do medo. Tendo como base a proteção e a segurança, as quais os santos e anjos eram guardiões e protetores da alma contra as forças demoníacas. Diante do crescente medo que dominava os indivíduos no início da Idade Moderna – “medo dos perigos exteriores, reais ou imaginários, medo de si mesmo como pecador ameaçado pelo Inferno. A devoção ao anjo da guarda e o culto aos santos era essencial. Portanto, foram reforçados.”⁸⁹.

O cumprimento dos ritos fúnebres no universo do catolicismo, portanto, era encarado como um caminho de intercessão pela alma após a morte. Neste sentido, tanto o catolicismo como as cosmologias africanas atribuíam grande importância aos momentos após a morte. Vejamos a sequência dos rituais funerários católicos e como os africanos e seus descendentes se adequaram a eles.

5.2 - Velório, encomendação da alma, acompanhamento e missas fúnebres

Após a escolha da mortalha, as próximas etapas do ritual fúnebre católico, que antecedia o sepultamento, seriam estas: o velório, a encomendação da alma, o

⁸⁷ RODRIGUES, op. cit., 2005. p. 52; DELUMEAU, Jean. História do medo no ocidente 1300-1800. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras. 2009; ARAÚJO. Manoela Vieira Alves de. A importância do reforço da doutrina do Purgatório por Trento para o desenvolvimento da atuação dos leigos na busca pela salvação. Temporalidades – Revista de História, ISSN 1984-6150, Edição 22, V. 8, N. 3 (set./dez. 2016)

⁸⁸ VIDE, op. cit., Título VII, c. 21, p. 9.

⁸⁹ RODRIGUES, op. cit.,... 2005. p. 52.

acompanhamento e a missa de corpo presente, com o objetivo de oferecer orações em intenção da salvação da alma do morto⁹⁰. Várias pessoas eram envolvidas na preparação do funeral, enquanto uns cuidavam do toalete do corpo, outros preparavam a casa para o velório, e as demais coisas relacionadas ao sepultamento. Geralmente um parente do sexo masculino cuidava de todos os preparativos para concretização do funeral. A casa deveria ser decorada com símbolos que representassem o luto. Na entrada colocavam-se ramos fúnebres ou panos acortinados, sinais que indicavam aos transeuntes que naquela casa havia morrido alguém⁹¹. Se o defunto fosse casado, pendurava-se uma cortina preta e dourada na porta da casa, se fosse solteiro as cores seriam lilás e preto; para as crianças normalmente o branco ou azul e dourado⁹².

Havia ainda outras formas de se anunciar a morte de alguém, como o grito das carpideiras, celebração de “missas de notícia” e o dobre dos sinos das igrejas. Muitas famílias abastadas faziam cartas-convites que eram distribuídas por seus escravizados convidando para o funeral de seus entes queridos. Aqueles que tinham condições contratavam um profissional para fazer a “armação” da casa⁹³, sendo o preço estabelecido de acordo com o aparato⁹⁴. Usava-se muito pano cortinado, frisado, armado com varas, veludos, baetas, belbutinas, galões para ornamentar o melhor cômodo da casa. Geralmente era a sala, onde o cadáver era depositado para o velório⁹⁵. João Reis observou que as famílias faziam de tudo para transformar o funeral de seus membros um acontecimento social de grande importância com o sentido explícito de espetáculo, expedindo dezenas e às vezes centenas de convites. Essa atitude das famílias em buscarem uma numerosa audiência para os seus funerais ocorreu por todo o século XIX.

Para o velório montava-se na sala uma tarimba, espécie de estrado alto, ou palanque sobre o qual o corpo era depositado sem o caixão ou esquife,⁹⁶ pois estes raramente eram utilizados tanto por pessoas ricas ou pobres. Normalmente, eram utilizados para transportar o morto até o local onde seria enterrado, depois eram devolvidos ao agente funerário – em geral uma irmandade religiosa, neste período - juntamente com os outros aparatos utilizados no funeral. Para as pessoas casadas

⁹⁰ RODRIGUES, op. cit., 1996, p.214.

⁹¹ REIS, op. cit., 1991, p. 128.

⁹² EWBANK, op. cit., p. 58.

⁹³ REIS, op. cit., 1991, p. 128.

⁹⁴ Sobre os valores que se gastavam na armação da casa para o velório cf. BRAVO, op. cit., p. 125.

⁹⁵ EWBANK, op. cit., p. 58; REIS, op. cit., 1991, p. 128.

⁹⁶ REIS, op. cit., 1991, p. 129-130.

usavam-se caixões pretos, para os jovens os caixões vermelhos, escarlates ou azuis. Os sacerdotes eram sepultados ou transportados até o túmulo em caixões com uma enorme cruz pintada. Era costume conduzir os cadáveres das crianças em pé em procissão presa a uma cruz de madeira ligada a uma plataforma. Os parentes mais próximos não acompanhavam o corpo ao cemitério, o caixão era entregue aos amigos na entrada, aos quais era confiada a deposição final e respeitosa do falecido⁹⁷.

Voltando a questão da arrumação do espaço para o velório, de acordo com João Reis, essa arrumação poderia ser simples ou luxuosa dependendo do cabedal da família, como por exemplo, enquanto as mais pobres usavam castiçais de madeira as mais ricas usavam castiçais de prata ou ainda muitas velas para iluminar o morto e afastar os maus espíritos⁹⁸. A posição correta do cadáver no velório para garantir um bom resultado, devia obedecer a uma certa simbologia: “os pés do defunto deveriam estar sempre voltados para rua e quando fosse carregado no féretro conservava a direção. Saia para sepultura com os pés, ao inverso de como entrou no mundo, com exceção se fosse sacerdote católico. Deixaria a câmara mortuária com a cabeça para porta por portar a coroa sagrada”. Toda essa simbologia de espaço e movimento garantia ao morto uma boa passagem ao mundo dos mortos. Além dessas práticas, havia outras que poderiam proporcionar ao morto uma boa passagem, como por exemplo, a limpeza dos sapatos, pois qualquer vestígio de poeira e areia do mundo dos vivos impedia a passagem e despertava saudades, provocando na alma do morto o desejo de voltar para rever a família. Talvez por esse motivo as famílias mais abastadas comprassem roupas novas, sapatos, meias e véus, pois além da obrigação de apresentar bem os seus mortos, buscava-se evitar de todos os meios que eles retornassem ao mundo dos vivos⁹⁹. Ewbank observou que às vezes gastavam-se grandes somas em dinheiro em roupas e joias para o morto. Geralmente eram usados bordados, lantejoulas, borlas, cordões, tiaras etc., as joias eram de pechisbeque (liga de cobre e zinco que imita o ouro) ou ouropel (liga metálica de cobre de cor amarela que imita ouro), mas em alguns casos os defuntos eram inumados com joias verdadeiras. Os pobres buscavam o

⁹⁷EWBANK, op. cit., p. 58-59.

⁹⁸REIS, op. cit., 1991, p. 130.

⁹⁹ CASCUDO, Luís da Câmara. Anúbis e outros ensaios: mitologia e folclores. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF: Achiamé; Natal: UFRN, 1983, p. 15; REIS, João José. A morte é uma festa... 1991, p. 130.

auxílio dos amigos, muitas vezes vendiam os móveis ou roupas que podiam dispor com propósito de honrar os seus mortos¹⁰⁰.

As mãos do defunto não podiam ir livres, eram amarradas com rosários. As cores dependiam da condição social do morto, sendo o preto usado nos homens e mulheres casadas, azul nas virgens, branco nas crianças que já haviam feito à primeira comunhão e roxo nas viúvas. Colocava-se uma vela acesa entre as mãos para iluminar os caminhos que levavam as bem-aventuranças. Aqueles que chegavam para se despedir do morto, saudava-o com água benta, costume herdado de Portugal que tinha como função espantar os demônios que pudessem atormentar o morto. Até a saída do enterro o morto ficava completamente encharcado devido à umidade das flores e os pingos de água benta que todos que entravam, obrigatoriamente deviam lhe aspergir¹⁰¹.

As mulheres presentes no velório faziam diversas orações pelo defunto, rezavam padre nossos, ave-marias, credos, rosários e ladainhas, cantavam incelências ou excelências, cantigas de guarda, cantigas de sentinela e benditos de defuntos eram pronunciadas em homenagem ao morto, reforçando os ritos de separação. Assim como, as carpideiras, “velhas devotas de lágrima fácil e gestos teatrais que abraçavam convulsivamente os parentes do morto, fazendo exclamações trágicas, com suspiros de sugestiva extensão dirigindo orações com voz plangente, tentando, por todos os meios lícitos atrair as atenções”, choravam com eloquência para afastar a alma do defunto do mundo dos vivos. Elas gritavam de forma estridente ao longo do velório, na saída do defunto de casa e durante o sepultamento, essas gritadeiras mantinham-se acesas. Mesmo com todo o alvoroço que faziam, não impediam que o morto ouvisse os recados dos vivos para aqueles que já haviam morrido. Pedidos que tinham como objetivo curar doenças e solução de outros infortúnios, e até pedidos de vingança celeste contra os desafetos entres os vivos¹⁰².

Os familiares e amigos não recusavam esmolas, enquanto o cadáver permanecia exposto. Parentes e amigos passavam a noite velando o morto. O comportamento alegre e divertido sem faltar com o respeito era bem vindo, pois “era sinal de que o morto não queria tristezas”. Não faltava comida e bebida, apesar dos viajantes não falarem nada sobre esta etapa do ritual ela existia¹⁰³. Ewbank chegou a

¹⁰⁰ EWBANK, op. cit., p. 59-60.

¹⁰¹ VIANNA, Hidegardes. A Bahia já foi assim: crônicas de costume. Salvador, Bahia: Editora Itapuã, 1973, pp. 65; CASCUDO, op. cit., P. 16; REIS, op. cit., 1991, p. 130.

¹⁰² CASCUDO, op. cit., p. 18; REIS, op. cit., p. 130-131.

¹⁰³ VIANNA, op. cit., pp. 56,60 e 65; CASCUDO, op. cit., p. 16-7; REIS, op. cit., p. 131.

dizer que não se ofereciam jamais comida e bebida nos funerais. Tal afirmação é contrária nossa memória coletiva sobre esse costume herdado de Portugal e da África que possivelmente ainda exista em regiões rurais do Brasil¹⁰⁴.

De acordo com as *Ordenações Manuelinas*, o banquete mortuário era permitido, exceto no interior das igrejas¹⁰⁵. Hidalgardes Vianna afirma que “defunto sozinho era presa fácil para o demônio”¹⁰⁶. Portanto, era tarefa dos vivos zelar pelos seus mortos para que os maus espíritos não se aproximassem deles no momento derradeiro. Tinham o dever de fortalecer sua alma através de orações. A família tinha obrigação de cuidar para que parentes, amigos e vizinhos não esmorecessem, encorajando-os para que enfrentassem a noite de espírito elevado, por isso a importância da distribuição de comes e bebes, especialmente da bebida espirituosa¹⁰⁷. De acordo com Câmara Cascudo servir comidas e bebidas em velório é um costume que teve início no antigo Egito. A partir de então os banquetes fúnebres espalharam-se pelo mundo, chegando até Portugal. Assim sendo, passaram a fazer parte das obrigações domésticas de diversos povos. Esses alimentos eram servidos aos vivos e aos mortos, aos quais eram oferecidas bebidas, doces, pão, carne, deixando-os no túmulo ou jogando-os para dentro do mesmo. Nas camadas populares, o velório era agitado, barulhento e abundante: bebia-se em grande quantidade, falava-se alto e os gestos eram menos contidos¹⁰⁸.

Adalgisa Campos observou que em visita pastoral a Capitania de Minas Gerais em 1726 o Bispo D. Frei Antônio de Guadalupe ao constatar que alguns escravizados, principalmente os da Costa da Mina faziam ajuntamentos à noite “com vozes e instrumentos em sufrágios de seus falecidos” reuniam-se “em algumas vendas, onde compravam varias bebidas e comidas, e depois de comerem lançavam os restos nas sepulturas”. O bispo recomendou aos reverendos vigários das freguesias em que isso ocorria que combatessem tal costume, que fizessem “desterrar estes abusos, condenando em três oitavas para a Fabrica aos que receberem em sua casa e ajudarem estas superstições”¹⁰⁹.

¹⁰⁴EWBANK, op. cit., p.59; REIS, op. cit. 1991, p. 131.

¹⁰⁵Ordenações Manuelinas. Livro V, Título 33, parágrafo 7, p. 96.

¹⁰⁶VIANNA, op. cit., pp. 58

¹⁰⁷REIS, op. cit., 1991, p. 131.

¹⁰⁸CASCUDO, op. cit., p. 16-7.

¹⁰⁹CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – no século XVIII. Revista do Departamento de História da UFMG, n. 4, 1987, p.16.

As recomendações do bispo são testemunho das tradições africanas recriadas no cativeiro em varias regiões da colônia, nas quais as oferendas em formas de comidas deveriam ser levadas aos túmulos para que os mortos também participassem do banquete festivo em suas despedidas¹¹⁰. A cachaça também não podia faltar. O costume de “beber o morto” foi praticado no interior de varias cidades do Brasil. Um costume dos povos de origem banto vindos da África Centro Ocidental, ressignificado no cativeiro. Entre esses povos, quando morria alguém da comunidade, tomavam o marufo, também conhecido como maluvo, “vinho de palma”, bebida alcoólica feita a partir da fermentação da seiva extraída de uma palmeira típica de Angola¹¹¹. Esse costume espalhou-se por toda a colônia e império, cuja bebida tradicional passou a ser a cachaça.

A última etapa do ritual de despedida do morto era a encomendação da alma, consistia numa espécie de entrega feita pelo pároco da alma do morto a Deus. Geralmente era acompanhado por músicos, manifestação especial de respeito e carinho feito pela família para com o morto, que celebrava publicamente sua despedida do mundo dos vivos e entrada no mundo dos mortos, tal ato representava pompa¹¹² fúnebre¹¹³. A execução dos ritos fúnebres de encomendação, compreendidos como exéquias é constituído por quatro momentos principais: o acolhimento dos presentes, a liturgia da palavra, o sacrificio Eucarístico e o adeus. Recomendava-se normalmente que as exéquias fossem realizadas momentos antes do sepultamento, possibilitando a participação de mais pessoas, tendo em vista que quando se aproxima a hora do sepultamento de acordo com a tradição, concentra-se o maior número de pessoas para

¹¹⁰ BONOMO, Juliana Resende. Alimentando o luto: uma pesquisa sobre as comidas servidas nos velórios de Entre Rios de Minas e Belo Horizonte. REVISTA M. Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, jul./dez. 2018, p. 448.

¹¹¹ MUTEKA, Faustino Tchimbundo. Consumo de Álcool em Angola: estudo com militares e civis. Departamento de Psicologia. Instituto Superior de Ciências da Saúde – Norte. (ISCS-N), 2012, p. 15; BARBOSA, Francisco José. Nas fronteiras da liberdade: colonização, descolonização e ritos fúnebres na Angola contemporânea. São Paulo: pontificia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 2015, p. 178; BONOMO, Juliana Resende. Alimentando o luto: uma pesquisa sobre as comidas servidas nos velórios de Entre Rios de Minas e Belo Horizonte. REVISTA M. Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, jul./dez. 2018, p. 448.

¹¹² De acordo com o Dicionário de Rafael Bluteau pompa significa acompanhamento por cortejo, em triunfos, ou enterros; Pompa fúnebre. Pomposo, pompa, acompanhado de muita gente Esplendido, magnífico; estilo pomposo. BLUTEAU, Rafael. Dicionário da Língua Portuguesa, reformado e acrescentado por Antonio de Moraes Silva. Tomo segundo. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789, p. 215; Adalgisa Campos observou que o sentido original da palavra “pompa”. De origem grega “pompê” detinha o sentido de procissão. Em latim continuou traduzindo essa ideia de cortejo e séquito. Significou também exterioridade ou aparência e ainda, luxo e gala. Nas descrições de cerimônias fúnebres do século XVIII, o termo foi bastante utilizado, tendo assumido muitas vezes o sentido de séquito e ou luxo da aparência, ou ainda, foi usado para enfatizar a hierarquia presente no acompanhamento fúnebre. A pompa podia faltar durante a vida, mas era muito essencial no último momento da existência. CAMPOS, op. cit., 1987, p. 5.

¹¹³ REIS op. cit., 1991, p. 132; RODRIGUES, op. cit., 1996, p.214.

participar do desfecho final do ritual. Dando início à cerimônia o sacerdote proclamava as orações reconhecendo a morte como um evento inevitável e comum a todos os indivíduos, exortando a crença na ressurreição e conclamando a Deus a salvação da alma do falecido, para que este fosse acolhido pelos anjos e santos no festim celeste. Na oração de encomendação suplicava pela felicidade do morto, que tendo passado pela morte, possa participar do “convívio dos santos na luz eterna”, que sua alma no sofresse e alcançasse a vida eterna¹¹⁴.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* preconizavam que nenhum defunto poderia ser sepultado sem que primeiro fosse encomendado pelo pároco ou outro sacerdote por ele indicado. Antes da encomendação deveria consultar se o morto havia feito testamento declarando as suas últimas vontades, onde deveria ser enterrado, se deixou legados pios, ou obrigações de missas, ou se em seu momento derradeiro declarou algumas dessas vontades para que com brevidade se fizesse cumprir. Somente após ter conhecimento dessas informações se cumpria a encomendação no local em que o corpo estivesse, com sobrepeliz, e estola preta, ou roxa, conforme determinava o ritual romano. No sentido de garantir o cumprimento de tais determinações estabeleciam ainda, que os párocos que deixassem de encomendar algum defunto e não nomeassem um sacerdote para substituí-los estariam obrigados a pagar mil réis. Quanto aos párocos e clérigos que fossem negligentes e enterrassem qualquer defunto sem a devida encomendação e acompanhamento seriam severamente castigados ao livre arbítrio da instituição eclesiástica. As constituições determinavam ainda que no caso de ausência do pároco por qualquer impedimento e não havendo nomeado qualquer sacerdote para substituí-lo, a encomendação e o acompanhamento do defunto poderiam ser realizados, concluindo o ritual com o enterro do defunto sem a assistência do mesmo¹¹⁵.

Portanto, tal rito não se tratava de um sacramento, porque se o fosse só poderia ser ministrado por alguém que tivesse recebido o sacramento da ordem. Mas devido à sua importância, assim como o peso que tinha a figura do pároco junto à comunidade religiosa como representante de Deus entre os fiéis, dificilmente o ritual das exéquias era realizado sem sua presença¹¹⁶.

¹¹⁴PEREIRA, op. cit., pp. 172-3.

¹¹⁵VIDE, op. cit., Título XLV, c. 812,813 e 814, pp. 287-288.

¹¹⁶BRAVO, op.cit., p. 128. De acordo com Câmara Cascudo a presença do padre era fundamental, pois se não houvesse o acompanhamento de um sacerdote até o momento do enterro a alma do morto poderia se

De acordo com os registros de óbitos da freguesia da Sé, entre 1700 e 1843, a maioria das encomendações foi realizada em casa ou na igreja. Todas foram conduzidas por um ou mais sacerdotes. A partir da amostragem da tabela 26, nota-se que apenas 1% dos crioulos foram encomendados em casa, 2% na igreja e a grande maioria, 97% não trazia a referência do local de encomendação. Entre os africanos 1,6% foi encomendado em casa, 6,2% na igreja. Apenas um africano representando menos de 1%, foi encomendado no cemitério (que poderia ser o da Santa Casa da Misericórdia ou o dos Pretos Novos, este último vigente até 1831). Assim como ocorreu com os crioulos, a grande maioria dos registros de óbitos dos africanos, ou seja, 92,2% não trazia referência ao local de sepultamento.

TABELA 26 – **ÍNDICE DE LOCAIS DE ENCOMENDAÇÃO DOS CORPOS POR ORIGEM**

LOCAIS	CRIoulos		AFRICANOS		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%
Casa	24	1,0	34	1,6	58	1,4
Igreja	47	2,0	131	6,2	178	4,0
Cemitério	-	-	1	0,0	1	0,0
Sem referência	2173	97,0	1968	92,2	4141	94,6
TOTAL	2244	100,0	2134	100,0	4378	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

A partir da análise da tabela 27, percebe-se que a grande maioria dos crioulos e dos africanos foi encomendada por um sacerdote apenas, representando 75,7% dos indivíduos, entre os crioulos e 73,7% entre os africanos. Analisando a tabela de forma mais detalhada em termos de números absolutos, nota-se que à medida que vai aumentando o número de sacerdotes vai diminuindo o número de encomendados. O que sugere a dificuldade que a maioria dos indivíduos desses dois segmentos teve para ter acesso a um ritual com mais pompa e prestígio. 16 crioulos e 32 africanos foram encomendados por 2 a 5 sacerdotes, 23 crioulos e 23 africanos foram encomendados por 6 a 10 sacerdotes. Já o número daqueles que tiveram na encomendação entre 11 e 15 sacerdotes foi bem pequeno, 2 crioulos e 5 africanos. Surpreendente é o fato de nenhum

perder, não acompanhado o corpo, e ficar vagando na terra dando trabalho aos vivos. CASCUDO, op. cit., 1983, p. 18

crioulo ter sido encomendação com o número de 16 a 20 ou de 20 e 23 sacerdotes, embora apenas dois africanos tenham alcançado tal condição. Isto demonstra que estes indivíduos conquistaram alguma distinção na sociedade. Uma parcela significativa dos registros de óbitos, 22,3% entre crioulos e 23,3%, entre os africanos não teve referência sobre o número de sacerdotes na encomendação.

TABELA 27 – ÍNDICE DO NÚMERO DE PADRES NAS ENCOMENDAÇÕES DOS CORPOS POR ORIGEM

ENCOMENDADO POR	CRIoulos		AFRICANOS		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%
Coadjutor/cônego cura	1699	75,7	1574	73,7	3273	74,8
Coadjutor/cônego cura mais 2 a 5 sacerdotes	16	0,7	32	1,3	48	1,1
Coadjutor/cônego cura mais 6 a 10 sacerdotes	23	1,0	23	1,5	46	1,1
Coadjutor/cônego cura mais 11 a 15 sacerdotes	2	0,0	5	0,2	7	0,1
Coadjutor/cônego cura mais 16 a 20 sacerdotes	-	-	1	0,0	1	0,0
Coadjutor/cônego cura mais 20 a 23 sacerdotes	-	-	1	0,0	1	0,0
Coadjutor/cônego cura e vários sacerdotes	6	0,3	-	-	6	0,1
Capelão da Misericórdia	-	-	1	0,0	1	0,0
Sem referência	498	22,3	497	23,3	995	22,8
TOTAL	2244	100,0	2134	100,0	4378	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Fica evidente que entre a maioria dos crioulos e africanos ocorreu uma encomendação simples, sem pompa. Curiosamente, a maior pompa ocorreu entre os africanos e não entre os crioulos. Mas no total geral, foram os crioulos que mais receberam o rito de encomendação, com o total de 1.746, enquanto entre os africanos foram 1.637; contudo, a distância entre os dois segmentos foi muito pequena. A proporção entre crioulos e africanos encomendados por apenas um sacerdote foi muito próxima. Sendo a encomendação uma cerimônia de direto paroquial, pela qual o sacerdote recebia esmolas para realizá-la, tudo leva a crer que esse elemento do ritual era acessível aos diferentes segmentos sociais; muito embora nem todos aqueles que

fizeram a passagem para o além-túmulo o recebesse, de acordo com número de ausências de referência ao recebimento do rito. No entanto, é possível que entre este número de ausências alguns tenham recebido as exéquias e por algum motivo não foi registrado¹¹⁷.

Selecionamos alguns casos entre aqueles que tiveram mais sacerdotes na encomendação, para analisarmos o que os distinguiu dos demais. Entre os crioulos, temos o caso de Pascoa Maria Nogueira, crioula forra, solteira, faleceu em 27 de dezembro de 1820, recebeu todos os sacramentos, foi amortalhada no hábito de Santo Antônio, encomendada em casa por dez sacerdotes e acompanhada em enterro pelos mesmos para igreja de Nossa Senhora do Rosário, onde foi sepultada e fez testamento. Este é um caso típico de uma crioula que conquistou distinção social. Infelizmente, as poucas informações que temos sobre ela são do registro de óbito. Não tivemos acesso ao seu testamento, pois o mesmo não constava junto ao óbito. O que nos impede de confirmar se participava da irmandade do Rosário ou de outra, se possuía bens e algum pecúlio acumulado, tudo indica que sim pelo tipo de mortalha usada e a pompa de sua encomendação¹¹⁸.

O segundo caso entre os crioulos foi o de Ana Maria da Conceição, crioula livre, solteira, faleceu em 1822, apenas com o sacramento da extrema-unção. O que pode ter ocorrido devido à morte repentina. Foi amortalhada no hábito de Santo Antônio e encomenda na igreja do hospício pelo cônego cura e onze sacerdotes, sendo acompanhada pelos mesmos em andor. Não ficou claro se ela foi sepultada na igreja do Hospício, mas é possível que tenha sido. Infelizmente, o registro de óbito não traz referência se ela fez testamento o que nos ajudaria a entender sua trajetória, pois é mais um caso de uma crioula que alcançou alguma distinção¹¹⁹.

O terceiro caso entre os crioulos foi de Ana Luiza, crioula forra, solteira, faleceu em 1802, foi amortalhada no hábito de Santo Antônio, encomendada por cinco sacerdotes e acompanhada em procissão pelos mesmos para a igreja de São domingos, onde foi sepultada. Deixou estabelecido que seu testamenteiro cumprisse com os anuais “da mesma irmandade de São Domingos, assim como da irmandade Rosário”¹²⁰, onde também era irmã. Seu caso é interessante porque em seu testamento ela pede um enterro

¹¹⁷BRAVO, op. cit., p. 129.

¹¹⁸ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé, AP0 160 (1819-1824), p. 31.

¹¹⁹ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé, AP0 160 (1819-1824), p. 57v.

¹²⁰ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé, AP0158, 1797-1812. Testamento de Ana Luiza, pp.1.

simples “sem maior solenidade alguma”. No entanto, foi amortalhada em hábito de São Santo Antônio, que estava entre os mais caros e foi acompanhada por cinco padres, que também tinha um custo considerável¹²¹, além de participar de duas irmandades. O que sugere que tinha algum pecúlio acumulado, pois uma negra pobre não poderia arcar com tais despesas. Mas infelizmente ela não fez a relação de bens declarando que seu primeiro testamenteiro e universal herdeiro tinha total conhecimento dos mesmos. É possível que tenha conquistado uma posição social de relativa importância, questão que é reforçada com a escolha dos testamenteiros, benfeitores e administradores de seus bens, conforme podemos ver: em primeiro lugar ela optou por João Gonçalves Santiago, seu universal herdeiro, que era anspeçada¹²² do Primeiro Regimento de Linha da Praça da cidade do Rio de Janeiro; em segundo pelo quartel-mestre¹²³ do mesmo regimento, Domingos Alves e, em terceiro, pelo tenente de milícias João Rodrigues Botelho, aos quais ela delegou plenos poderes constituindo-os seus procuradores, o que sugere ter tido uma relação mais íntima com os mesmos¹²⁴.

Entre os africanos, temos três casos bem interessantes. O primeiro caso é o de Antônio Luiz Soares, preto forro, nação Mina, casado. Faleceu em 27 de janeiro de 1755, foi encomendado pelo reverendo cura e doze padres e foi amortalhado em um lençol. Fato este que chama a atenção, pois não se trata de um caso em que o morto não tinha condições, mas ao contrário poderia ter feito uso de uma mortalha mais cara e luxuosa. Portanto, a opção pelo lençol pode ser para expressar uma tentativa de demonstrar humildade. Embora o corpo tenha sido conduzido em uma rede, foi depositado no esquife da irmandade de São Domingos, além da presença dos treze padres para encomendação pedia a presença de todos os irmãos de suas irmandades com todas suas cruces. Embora não tenha dito quantas irmandades, tal afirmativa é suficiente para percebermos à pompa empregada no rito. Lembrava aos juízes e mais irmãos da mesa que encomendassem sua alma “a Deus Nosso Senhor” e que cada uma de suas irmandades como de costume mandassem fazer “todos os sufrágios costumados que fazem aos irmãos ao falecerem”. Nota-se que Antônio não era um preto qualquer, pois tinha prestígio e se destacava entre os irmãos. E não era para menos, pois além de ter

¹²¹ Para conhecer maiores detalhes sobre o preço das encomendações cf. BRAVO, op. cit., 4, p. 135.

¹²² Posto militar da classe das praças, existente nas forças armadas de diversos países do mundo, bem como em forças de segurança e outras organizações militares ou paramilitares.

¹²³ Oficial responsável pelo alojamento das tropas, recepção e distribuição de fundos pelos corpos, supervisionado por um conselho administrativo militar.

¹²⁴ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé, AP0158, 1797-1812. Testamento de Ana Luiza, pp.1.

sido juiz e procurado tinha servido em todos os cargos da irmandade do patriarca São Domingos. O que nos leva a supor que o morto devia gozar de uma boa reputação, além da posição de liderança entre os irmãos. Assim, rogava ao irmão juiz e mais irmãos da mesa que lhe dessem sepultura e cumprissem com todos os sufrágios necessários.

O segundo caso é o de Joanna Pinta, preta forra de nação Benguela, que faleceu em 1802, recebeu o sacramento da extrema-unção por não poder falar por causa da doença, foi amortalhada com o hábito de Santo Antônio e encomendada por vinte sacerdotes. Infelizmente o registro de óbito não trazia a informação do local onde foi sepultada, mas pelo fato ter “conduzida processionalmente com os mesmo para esta freguesia”. Possivelmente tenha sido enterrada na matriz, que nessa época era a igreja de Nossa Senhora do Rosário, pois era comum os registros de óbitos virem com a expressão “sepultada nesta freguesia” o que indicava a igreja matriz. O que me leva suspeitar que talvez fizesse parte da irmandade do Rosário. Seu caso nos ajuda a entender que possivelmente outros benguelas tenham feito testamento e conquistaram certa distinção social. Era casada com o Alferes do Regimento de Milícias dos pretos, que poderia lhe possibilitar uma posição de destaque em relação aos demais os pretos. O fato de ter usado habito de Santo Antônio, encomendada e acompanhada e procissão por vinte sacerdotes, que lembra os cortejos festivos citados por João Reis¹²⁵, demonstra que não era uma negra comum e que tinha certa representatividade social. Devido a todo esse aparato fúnebre, é provável que possuísse bens e tivesse algum pecúlio acumulado. No registro de óbito consta que ela redigiu testamento, mas não se encontrava no livro de registros dos mesmos. Assim sendo, não há como saber se Joanna realmente foi sepultada na Igreja do Rosário, se teria sido filiada a irmandade do mesmo nome ou em qualquer outra. No entanto, não há dúvida que com todo esse aparato este é um caso de pompa fúnebre que a distingue dos demais pretos africanos forros¹²⁶.

A já citada Cristina de Almeida, preta forra, nação Mina, casada, faleceu em 5 de julho de 1751, recebeu apenas o sacramento da extrema-unção por morrer de repente. Fez testamento, o que permite que conheçamos um pouco melhor sua trajetória. Entre os seus testamenteiros, benfeitores e procuradores estavam os irmãos de sua irmandade Nossa Senhora do Rosário. Declarou que de seu casamento com Domingos Fernandes, teve um filho, que já havia falecido, assim como, seu marido. Mas teve outro

¹²⁵ REIS, op. cit., 1991, p. 137-170.

¹²⁶ ACMRJ. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé, AP0158, 1797-1812.

“filho chamado João Garcia do Lago, que se encontrava em Goa, na Índia, que instituiu como seu legítimo herdeiro. Fez questão de frisar que o filho era pardo; o que o distanciava do passado escravista. Em seu testamento declarou que possuía 4 moradas de casas térreas, 3 escravos, 6 cordões de ouro, 2 pares de brinco, 4 pares de botões e 10 botões de colete, todos de ouro, 1 imagem de N. Sra. da Conceição e 1 fio de contas, alguns colares de ouro que não especificou quantidade, “e mais uma volta de cordão de ouro” que deixou para seu primeiro testamenteiro, mais nove dobras, que somavam a quantia de 115 mil réis para pagar saldar um empréstimo que tinha feito com ele. Tinha dividas com outras pessoas que ordenou que se pagasse. Deixou quantias em dinheiro, joias e outros bens para diversas pessoas. Como irmã de N. Sra. do Rosário, pediu 400 missas pela sua alma, 50 missas de corpo presente e 10 missas pela alma de seus escravos falecidos. Solicitou que seu corpo fosse encomendado e acompanhado pelo pároco com 30 padres juntamente com seus irmãos da Irmandade do Rosário, em cuja igreja foi enterrada, usando a mortalha de São Francisco. Pediu 31 sacerdotes em sua encomendação, mas só teve de fato, 23. Não sabemos por qual motivo, mas é possível que fosse esse o número de sacerdotes disponíveis no momento. Mas o que queremos demonstrar aqui é a pompa com que se deu seu funeral.

Este é mais um caso de uma preta forra que prosperou e alcançou distinção entre pretos africanos em geral. De acordo com Sheila de Castro Faria essas pretas forras de origem mina em geral eram aquelas que conseguiam depois dos homens “brancos” conquistarem as maiores fortunas. Construíam suas fortunas através de suas próprias agências, indústrias e trabalhos, formavam a primeira classe das quitandeiras e dominavam o comércio de retalho. Essas “damas mercadoras” construíram uma riqueza fabulosa, possuíam vários bens, joias, casas. Sua escravaria era 95% feminina. Deixavam sua herança para suas ex-escravas, suas crias, para suas irmandades ou para salvação de suas almas¹²⁷. Com base na tabela 28, observa-se que de acordo com a condição social do morto entre os livres ocorreu a maior quantidade de encomendações: 16,3%, contra 11,3% entre os forros e 3,5% entre os escravizados. Entre os livres 4,6% foi encomendado em casa, 0,1% em casa e na igreja e 11,6% na igreja. Entre os forros, 4,6% foi encomendado em casa, 6,7% na igreja e apenas um indivíduo foi encomendado em outra freguesia. Entre os escravizados, 0,1% foi encomendado em casa e 3,4% na igreja e um indivíduo foi encomendado no cemitério. O índice de ausências de

¹²⁷ Cf. FARIA, op. cit., 2004.

referências ao local de encomendação foi altíssimo entre os três segmentos, sendo 83,7% entre os livres, 88,7% entre os forros e 96,5% entre os escravizados.

TABELA 28 – ÍNDICE DE LOCAIS DE ENCOMENDAÇÃO DOS CORPOS POR CONDIÇÃO SOCIAL

LOCAIS	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Casa	303	4,6	110	4,6	5	0,1	418	3,2
Em casa e na igreja	7	0,1	-	-	-	-	7	0,0
Igreja	757	11,6	162	6,7	136	3,4	1055	8,2
Cemitério	-	-	-	-	1	0,0	1	0,0
Na freguesia de Guaratuba	-	-	1	0,0	-	-	1	0,0
Sem referência	5467	83,7	2144	88,7	3852	96,5	11463	88,6
TOTAL	6534	100,0	2417	100,0	3994	100,0	12945	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

A partir da tabela 29, com o índice da quantidade de padres na encomendação de acordo com a condição social, nota-se que entre os livres, forros e escravizados ocorreu situação semelhante a dos crioulos e africanos. Ou seja, a grande maioria foi encomenda por apenas um sacerdote, sendo que entre forros e escravizados o índice foi três vezes mais que entre os livres, assim temos: 21,8% entre os livres, 62,9% entre os forros e 77,6% entre os escravizados. Portanto, fica evidente que foi entre os livres que ocorreu o maior número de encomendações com pompa; o que sugere que tal situação era privilégio de uma pequena elite. Com isso não quero afirmar os escravizados não tenham conquistado algum privilégio que os diferenciasse, criando uma certa hierarquia entre a escravaria, possibilitando o surgimento de uma “elite escrava” no interior das senzalas, formada por cativos que tinham laços consanguíneos, de compadrio, ou de alianças outras com os senhores, que lhes possibilitavam certas conquistas que os diferenciava do restante da escravaria, como por exemplo a participação nas irmandades religiosas que lhes garantiriam uma sepultura no interior de uma igreja¹²⁸.

¹²⁸ RODRIGUES, Claudia. Morte e rituais fúnebres. In SCHWARCS. Lília Moritz e GOMES, Flavio dos Santos. (orgs.). Dicionário da escravidão e liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 325. Para o conceito de “elite das senzalas” veja FRAGOSO, João. Elite das senzalas e nobreza da terra numa sociedade rural do Antigo Regime nos trópicos: Campo Grande (Rio de Janeiro), 1704-1741. In

Analisando a tabela em números absolutos, observa-se que entre aqueles que tiveram entre 2 a 5 padres na encomendação, 132 eram livres, 40 eram forros e 8 eram escravizados. Entre aqueles que foram encomendados por 6 a 10 padres percebe-se que a distância entre livres, forros e escravizados é maior ainda, sendo o número de livres (691), o que representa três vezes mais a quantidade de forros (174), e trinta e quatro vezes mais que o número de escravizados (20), que tiveram a mesma quantidade de sacerdotes na encomendação. À medida que aumentava o número de sacerdotes diminuía o número de encomendados nos três segmentos. Mesmo sendo pequeno, o número de livres que foram encomendados com maior pompa permaneceu maior que o de forros e escravizados 83 livres foram encomendados por 16 a 20 e 21 e 25 sacerdotes, enquanto entre o forros foram 2 e nenhum entre os escravizados, assim como, nenhum forro e nenhum escravizado foi encomendado com número entre 26 a 31 e 39 a 50 sacerdotes. Entre os livres foram apenas 8 indivíduos, confirmado que somente aqueles que tinha mais condições econômicas, tinham acesso a rituais mais pomposos. Observamos que mesmo de forma tímida os forros tentavam se aproximar do segmento livre em busca de distinção social e ao mesmo tempo afastar-se do mundo do cativo, conforme já constatamos neste trabalho.

Os casos de Antônio Luiz Soares, Joana Pinta e Cristina Almeida, já analisados, são exemplos de pompa no ritual entre forros. Como o que nos interessa é analisar as vivências da morte e do morrer entre os africanos e seus descendentes, analisaremos o óbito de três escravizados que tiveram o maior número de sacerdotes no rito de encomendação. Vejamos os casos de Thereza, Polucena e Maria de Araújo. Thereza tinha onze anos e meio de idade quando faleceu em 4 de março de 1822, já Polucena faleceu em 19 de agosto de 1841, não teve sua idade registrada. Ambas foram amortalhadas em hábito de Nossa Senhora da Conceição, confirmando a prática de se inumar as mulheres e as meninas no hábito desta santa, foram encomendadas por doze sacerdotes, sendo que Thereza foi encomendada na igreja de Santa Efigênia, onde foi sepultada, enquanto Polucena foi encomendada em casa e acompanhada para a igreja de Nossa Senhora da Conceição onde foi sepultada. Como não há referência aos pais no registro óbito de ambas, possivelmente as providências de seus funerais foram tomadas por suas respectivas senhoras, pois sendo ambas cativas não poderiam arcar com os custos do pomposo funeral. Sabemos que uma parcela dos escravizados tinha como

atividade o trabalho ao ganho, o que lhes permitia bancar um funeral mais pomposo, mas no caso de uma menina doze anos de idade seria improvável que tivesse um pecúlio acumulado para tamanha pompa. Já o caso de Thereza, o fato de ter sido encomendada na igreja de Santa Efigenia é possível que seja filiada à irmandade do mesmo nome ou ainda a de Nossa Senhora dos Remédios que tinha como uma das suas principais funções prestar assistências aos seus irmãos. O terceiro caso é o de Francisco de Chagas, escravo do capitão Silvestre Moreira Claro, que faleceu em 16 de janeiro de 1822. Foi amortalhado em hábito de São Antônio, encomendado por onze sacerdotes e acompanhado pelos mesmos para igreja de São Domingos onde foi sepultado. É possível que Francisco fosse irmão da irmandade de São Domingos e a mesma tenha providenciado o seu funeral, pois no registro de óbito não havia informação se tinha pais, esposa ou outros parentes que pudessem tomar tais providências. Ou seu funeral pode ter sido providenciado também pelo senhor, pois ter seus escravizados inumados com esplendor dava status e poder aos senhores¹²⁹.

Com toda certeza estes foram casos de escravizados que se diferenciaram na hierarquia social entre os demais cativos da cidade. A diferença entre ter a participação de um ou vários sacerdotes na encomendação e acompanhamento dependia da condição social do morto. Indivíduos livres e pertencentes à elite colonial tinham maiores condições econômicas para garantir um maior número de sacerdotes em suas cerimônias, os forros que conseguiam ascensão econômica e social almejavam obter rituais faustosos aproximar do mundo dos livres, afastando-se do mundo do cativo, pois este era objetivo da sociedade, mas vimos que seria possível aos escravizados obterem funerais suntuosos, pois na morte de uma forma geral todos buscavam alguma pompa.

¹²⁹ Veja BRAVO, op. cit., pp. 125-136.

TABELA 29 – ÍNDICE DO NÚMERO DE PADRES NAS ENCOMENDAÇÕES DOS CORPOS CONDIÇÃO SOCIAL

ECOMENDADO POR	LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Coadjutor/cônego cura	1426	21,8	1519	62,9	3096	77,6	6041	46,7
Coadjutor/cônego cura mais 2 a 5 sacerdotes	132	2,0	40	1,8	8	0,2	180	1,4
Coadjutor/cônego cura mais 6 a 10 sacerdotes	691	10,6	174	7,3	21	0,5	886	6,9
Coadjutor/cônego cura mais 11 a 15sacerdotes	279	4,3	19	0,7	3	0,0	301	2,4
Coadjutor/cônego cura mais 16 a 20sacerdotes	41	0,7	1	0,0	-	-	42	0,3
Coadjutor/cônego cura mais 21 a 25 sacerdotes	42	0,7	1	0,0	-	-	43	0,3
Coadjutor/cônego cura mais 26 a 31 sacerdotes	5	0,0	-	-	-	-	5	0,0
Coadjutor/cônego cura mais 39 a 50 sacerdotes	3	0,0	-	-	-	-	3	0,0
Coadjutor/cônego cura e vários sacerdotes	38	0,6	2	0,0	1	0,0	41	0,3
Capelão da Misericórdia	-	-	-	-	1	0,0	1	0,0
Sem referência	3877	59,3	661	27,3	864	21,7	5402	41,7
TOTAL	6534	100,0	2417	100,0	3994	100,0	12945	100,0

FONTE: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

Em muitos casos a encomendação era seguida de acompanhamento até o local da sepultura. Este era um momento de grande visibilidade nos rituais fúnebres, pois o cortejo fúnebre poderia ser acompanhado por uma quantidade considerável de pessoas: familiares; amigos; os irmãos da confraria, se o morto fosse membro de uma ou mais irmandades, como vimos no caso do preto forro Antônio Luiz Soares; além do pároco e demais sacerdotes que dirigiam o cerimonial¹³⁰. Todos que estavam decentemente vestidos e passassem nas imediações da casa do falecido eram convidados a pegar uma tocha e seguir o cortejo, pois o objetivo era impressionar os espectadores¹³¹. Segundo João José Reis, o funeral era vivido como um ritual de descompressão e era tão mais eficaz quanto maior a difusão de signos, quanto mais gestos e objetos simbólicos fosse capaz de produzir. E quanto mais gente pudesse acompanhá-lo, pois a “pompa dos funerais antecipava o feliz destino imaginado para o morto e, por associação, promovia esse destino”¹³².

Para as irmandades em geral a pompa fúnebre era parte central na condução do ritual fúnebre, portanto cuidavam para que seus membros, ricos ou pobres tivessem enterros solenes, embora os ricos buscassem com frequência torná-los mais suntuosos. Através dos compromissos, as irmandades se comprometiam a acompanhar solenemente os seus irmãos à sepultura. Muitas se comprometiam também em acompanhar os parentes dos irmãos. Todos os membros vivos eram obrigados a acompanhar os cortejos fúnebres dos irmãos falecidos devidamente paramentados com suas vestes, velas, tochas e vários outros emblemas da irmandade, pois tal ritual de solidariedade para com os mortos estava associado à ideia de que uma boa morte nunca seria solitária e desprovida de cerimônia¹³³.

Podemos perceber que as confrarias levavam muito a sério esse dever, pelo fato de em seus compromissos dedicarem vários capítulos sobre o tema. Na irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa, a preocupação com acompanhamento e sufrágios aos mortos aparece registrado em cinco capítulos do seu compromisso de 1740. Já irmandade Santo Elesbão e Santa Efigênia em seu compromisso de 1740 foram dedicados seis capítulos ao tema estabelecendo regras e normas para o acompanhamento fúnebre. Nos capítulos décimo primeiro e terceiro estabelecia que

¹³⁰ BRAVO, op. cit., p. 131; BRAGA, op. cit., p. 155.

¹³¹ DENIS, Ferdinand. O Brasil... Apud ¹³¹ REIS, op. cit., 1991, p. 139.

¹³² REIS, op.cit., 1991, p. 138.

¹³³ Idem., 1991, p. 144.

“falecendo um irmão desta irmandade, sua esposa ou seus filhos” deveriam se juntar todos os irmãos para saírem acompanhado o corpo do defunto, juntamente com o padre capelão, o juiz com sua vara, e na falta deste o escrivão tesoureiro ou o procurador “e assim farão os irmãos suas alas mui compostas e depois de enterrado o defunto se recolherão na mesma forma para a Igreja”.¹³⁴

A irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos em seu compromisso de 1759 dedicou dezessete parágrafos ao tema, o que demonstra como a confraria levava a sério obrigação de acompanhar e dar enterro solene aos irmãos falecidos e a seus parentes. No capítulo oito, parágrafo vinte seis, estabelecia que a irmandade tinha obrigação de acompanhar e dar sepultamento para os irmãos falecidos, sua esposa e seus filhos legítimos, estando estes debaixo de seu pátrio poder e sendo filhos naturais, só lhes daria sepultura¹³⁵. No capítulo doze, parágrafo 34, determinava que todos os irmãos eram obrigados a comparecer em todas as procissões, festividades e enterros dos irmãos, conforme texto.

[...] serão também obrigados todos os Irmãos desta Irmandade não estando antes ou legitimamente empedidos; por serviço de Nossa Irma. acontecer para todos os actos de prossição e festividades a que a Irmandade hé obrigada, etambem aos enterros dos nossos Irmãos defuntos, carregando-os, e dando-lhes sepulturas como heobrigação, e não faltando a nenhum deles quando da parte do Juiz forem chamados.¹³⁶

A confraria Nossa senhora dos Remédios, estabelecida na Capela de Santa Efigênia, no ano de 1788, com o objetivo de prestar assistência a seus irmãos nacionais, que se encontrassem “em necessidade extremas com botica, enfermeiro, comida e até mortalha, se Deus os leva para si”¹³⁷. Estabelecia de forma detalhada em oito capítulos do seu compromisso as normas para acompanhamento e sepultamento dos irmãos. No capítulo quatorze determinava que o principal objetivo da instituição da irmandade foi para prestar caridade e acompanhamento dos irmãos que morressem e conclamava que

¹³⁴Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Efigênia do Rio de Janeiro. Museu do Negro. Capítulo 13.

¹³⁵Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1950. Capítulo 8 parágrafo 26.

¹³⁶Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1950. Capítulo 12, parágrafo 34.

¹³⁷Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios (1788). Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1300, p. 2.

os irmãos não faltassem a tão piedoso ato. Mas, aquele que faltasse sem uma causa legítima seria multado em 120 réis para as despesas da irmandade. Tais atitudes por partes das confrarias de pretos africanos e seus descendentes para prestar assistência aos irmãos e seus familiares reforçam a ideia de que estas confrarias ao praticar a caridade aos irmãos nacionais estavam também reforçando os laços de sociabilidade e solidariedade entre seus membros que garantia que os irmãos fossem bem assistidos no processo de preparação do bem morrer.

Fazia parte também das responsabilidades das irmandades estabelecidas em seus compromissos arcar com despesas de missas de corpo presente e pela alma dos irmãos falecidos, que estavam no Purgatório. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* estabeleciam que as irmandades mandassem regularmente rezar missas pelas almas dos irmãos vivos e falecidos, conforme os recursos que cada uma delas possuísse. As confrarias não só acataram as recomendações, mas foram além, pois sem exceção mandavam rezar missas pela alma de cada um dos seus membros falecidos. Embora não tivessem tantos recursos quantos as confrarias de brancos da elite, as confrarias de negros africanos e seus descendentes não deixaram a alma de seus confrades desamparada.

O capítulo 19 parágrafo 45 do compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos de 1759, estabelecia a obrigatoriedade desta confraria mandar rezar missas pela alma dos confrades falecidos e estabelecia uma hierarquia dos sufrágios fúnebres que gozariam os irmãos de acordo com o cargo exercido: aos reis e rainhas 26 missas, os juízes e juízas de Nossa Senhora e São Benedito 24 missas, escrivão tesoureiro, procurador e juízas de ramalhete 16 missas, aos irmãos da mesa 12 missas e aos irmãos que não haviam exercido nenhum cargo 10 missas. Os irmãos gozariam ainda de uma missa rezada aos sábados de todos os anos com ladainha a Nossa Senhora, e outra aos domingos dedicada a São Benedito, rezada pelos capelães da irmandade no altar de Nossa Senhora do Rosário. A irmandade devia mandar rezar outras missas nos dias de Nossa Senhora da Conceição, da Purificação, da Anunciação, de São Domingos, de Nossa Senhora da Assunção, da Natividade, do Rosário. No dia de Natal mandariam rezar três missas, a qual os irmãos deveriam assistir vestidos com suas opas brancas com tochas acesas nas mãos.

Recomendava aos juízes que dessem assistências a estas missas, principalmente os que fossem da mesa, e gozariam do benefício de uma indulgência na hora da morte¹³⁸.

O compromisso da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia de 1767, estabelecia que quando falecesse um irmão o procurador e o tesoureiro seriam avisados para mandarem rezar as missas de corpo presente e pela alma dos irmãos defuntos da seguinte forma: aos juízes 20 missas, às juízas de ramallete, ao escrivão tesoureiro e ao procurador 18 missas, aos membros da mesa 16 missas, ao andador 12 missas e àqueles que não possuíam cargo 10 missas. A irmandade manifestava o desejo de aumentar os sufrágios dos irmãos defuntos caso houvesse mais dinheiro de esmolas dos irmãos vivos¹³⁹.

Já a irmandade de Nossa Senhora dos Remédios estabelecia um número mínimo de 10 missas para cada irmão falecido, por não saber ao certo quanto cada irmão devoto contribuiria cada vez que fossem pedidas esmolas para os sufrágios. Mas estabelecia que sempre que houvesse acréscimo deveria se recolher ao cofre. Ao final de cada semestre deveria ser feito um balanço e se o capital excedesse mais que o dobro de três capelas de missas, se mandaria rezá-las aos irmãos vivos e defuntos na Capela de Santa Efigênia, onde haveria na sacristia uma pauta para que os reverendos sacerdotes assinassem cada vez que fossem celebrar para prestação de contas do procurador¹⁴⁰.

O compromisso da irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa também estabelecia mínimo de 10 missas pela alma de cada irmão falecido que não tivesse exercido nenhum cargo. Sendo que juiz ou juíza teria direito a 20 missas por sua alma. Ao provedor, tesoureiro e escrivão 18 missas, aos irmãos da mesa dezesseis missas e se alguns destes tiverem servido à confraria em algum cargo receberia 20 missas por sua alma. A irmandade também se obrigava a rezar todos “os sábados uma missa pelos irmãos vivos e defuntos e outra todos os meses pelos irmãos benfeitores desta irmandade as quais missas assistirão dois ou quatro irmãos com suas opas todos pagando a esmola costumada”¹⁴¹. Era unânime entre todas as confrarias que as missas fossem rezadas o mais breve possível para que a alma do morto não padecesse por falta

¹³⁸ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1950. Capítulo 19, parágrafo 45.

¹³⁹ Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Efigênia do Rio de Janeiro. Museu do Negro. Capítulo 13.

¹⁴⁰ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1300. Capítulo 16.

¹⁴¹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa. Arquivo da Torre do Tombo, Chancelaria da Ordem de Cristo. Livro 291. Capítulo 11.

de sufrágio e abreviasse o seu tempo no Purgatório. Por isso, o capítulo onze do compromisso da irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa determinava que as missas pelas almas dos irmãos defuntos fossem rezadas com maior brevidade pelo Reverendo Padre Capelão e que prestasse contas das missas¹⁴². De acordo com os dados até aqui apresentados, havia entre as confrarias uma hierarquia entre os beneficiados por sufrágios fúnebres de acordo com o cargo ocupado na irmandade.

O compromisso da irmandade Santo Antonio da Mouraria estabelecia que para o cargo de juiz e juíza da vara seriam rezadas 20 missas, para os de escrivão, tesoureiro e procurador 16 missas, para o de juíza do ramo 14 missas, para aqueles que não haviam servido a irmandade em nenhum cargo receberiam 10 missas por sua alma pela esmola de 320 réis. Os irmãos vivos e falecidos seriam beneficiados com algumas missas em dias especiais, como nas quartas-feiras, domingos e feriados, quando a irmandade mandaria celebrar uma missa pelos irmãos vivos e falecidos pela esmola de 480 réis. No dia 13 de junho, dia do glorioso Santo Antônio de Pádua, o compromisso determinava que era obrigação da irmandade mandar celebrar seis missas de esmolas de 640 réis, pela intenção dos irmãos vivos e defuntos¹⁴³. Observamos que havia um determinado equilíbrio entre as irmandades de pretos africanos e seus descendentes em relação à quantidade de missas que eram rezadas em favor dos seus confrades vivos e mortos o que deixar transparecer que tais irmandades teriam um patrimônio bem próximo uma das outras.

As missas fúnebres ocupavam boa parte dos compromissos das irmandades e quase todos os irmãos estavam envolvidos em uma ou outra tarefa relacionada a livrar as almas do Purgatório e sua passagem para o paraíso celestial. Isso interessava aos vivos, pois os mortos que alcançassem o paraíso retribuiriam o favor sendo intercessores pela alma do doador junto ao criador. Enquanto o uso da mortalha, o acompanhamento (cortejos fúnebres, muitas vezes pomposos) e a sepultura era a forma como os indivíduos se despediam do mundo dos vivos, era através das missas e da intercessão dos santos que eles entravam no mundo dos mortos e enfrentavam o Tribunal Divino com o objetivo de abreviar e até mesmo evitar a passagem pelo Purgatório. Sendo assim, as missas fúnebres rezadas pelas irmandades não eram

¹⁴² Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa. Arquivo da Torre do Tombo, Chancelaria da Ordem de Cristo. Livro 291. Capítulo 11.

¹⁴³ Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Antonio da Mouraria dos Homens Pretos, ereta na Igreja da Senhora do Rosário. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro – ANRJ. Códice 825. Capítulo 19, parágrafos 1º, 2º, 3º, 4º e 5º.

suficientes para resgatar as almas do Purgatório, além do mais havia aqueles que não eram membros de nenhuma irmandade¹⁴⁴.

Este foi o caso do preto forro Pedro Francisco de Araújo, “nação congo”, viúvo, morador da rua do Cano, faleceu em 23 de março de 1808, recebeu todos os sacramentos. Foi encomendado pelo reverendo coadjutor e sepultado na igreja da Lampadosa. Em seu testamento declarou que não tinha irmandade e por isso seria sepultado na igreja de escolha de seu testamenteiro, que seu corpo fosse envolto em um lençol e conduzido em uma rede. Determinou que no dia do seu falecimento ou no dia seguinte fossem ditas 6 missas de corpo presente de esmola de um cruzado¹⁴⁵ cada uma; que fosse distribuída a quantia de 12\$800 réis em missas por sua alma no valor de \$320 réis cada uma, celebradas na igreja que seu testamenteiro achasse melhor; o que dava um total de 40 missas. Determinou ainda que seu testamenteiro mandasse dizer uma capela de missas por sua alma e a de sua esposa. Embora ele não tenha declarado o valor da capela de missas (que continha cinquenta missas). Supondo que o valor de cada missa tenha sido \$320 réis teremos um valor de 16\$000 réis, que somados aos 2\$880 réis mais os 12\$800 réis, Pedro Francisco teria gasto um valor de 31\$680 réis em missas pela salvação sua alma. Não era qualquer um que podia fazer esse investimento. A partir de sua declaração de bens, podemos perceber que Pedro Francisco era um liberto que prosperou. Declarou que tinha um sítio na freguesia do Pilar, com uma casa coberta com capim, plantação de arroz e cafezais e “mais arboredos”, pelo qual pagava foro de 3\$200 réis ao ano, e que deles nada devia. Declarou que possuía uma escrava que deixava quartada em uma dobra e que tal quantia deveria ser aplicada em missas pela salvação sua alma e de sua mulher. Como não tinha herdeiro, Pedro Francisco declarou que era lícito dispor de sua herança como bem quisesse, portanto, investiu na sua salvação e na de sua esposa¹⁴⁶.

Assim, era através do testamento, uma das recomendações da Igreja na preparação da boa morte, que muitos indivíduos em muitos casos a beira da morte deixavam registradas as suas últimas vontades. Mas seria somente por intermédio das ações dos vivos que as últimas vontades dos mortos poderiam ser realizadas. Muitos

¹⁴⁴REIS, op. cit., 1991, p. 209.

¹⁴⁵Um cruzado português era igual a \$480 réis. Dinheiro do Brasil. Banco Central do Brasil 2ª ed. Brasília: BCB, 2004, p. 24; AMATO, Claudio; NEVES, Irlei S; RUSSO, Arnaldo. Livro das moedas do Brasil. São Paulo: s/e, 11ª ed. 2004, p. 106.

¹⁴⁶ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0158 (1797-1812). Testamento de Pedro Francisco de Araújo, p. 269.

deixavam seus desejos expressos em testamentos, que mesmo depois do sepultamento deveriam ser cumpridos através de missas. Observamos que no caso das missas de corpo presente, Pedro Francisco determinou que fossem ditas no dia do seu falecimento ou no máximo no dia seguinte, isso por que tais missas deveriam ser rezadas antes do sepultamento do corpo do morto, elas simbolizavam o desaparecimento definitivo do indivíduo do convívio entre os vivos. Era, conforme observou João Reis, verdadeiramente uma cerimônia de separação. Seus pedidos eram bem frequentes entre os testadores, em geral solicitava-se primeiro as missas corpo presente¹⁴⁷. Isso sugere uma forte crença na relação entre corpo e alma. Ainda de acordo com João José Reis, as missas de corpo presente, quando numerosas, deveriam ser celebradas em altares de várias igrejas, durante dias. As missas rezadas com o cadáver presente eram mais longas e mais solenes, enquanto as outras mais comuns, eram mais curtas, duravam no máximo meia hora, podendo ser celebradas por diversos padres de forma simultânea na mesma igreja. Eram distribuídas em diversos altares laterais, além do altar-mor. Para a igreja, as missas celebradas até o sétimo dia eram consideradas de corpo presente¹⁴⁸. Os indivíduos especificavam em seus testamentos quantas missas seriam de corpo presente, quantas por sua alma. Logo que se dava o passamento os cristãos desejavam receber as missas em sua intenção, para que abreviasse a sua permanência no cárcere purgatorial¹⁴⁹.

Conforme vimos essa era uma das principais preocupações das irmandades e uma determinação das *Constituições Primeiras*, que as missas fossem rezadas o mais breve possível para que a alma do morto não padecesse no Purgatório por falta de sufrágios. Pois era coisa louvável e piedosa socorrer com sufrágios a alma dos defuntos, para que o mais breve possível se vissem livres das penas temporárias que sofriam e encurtasse o seu tempo de purgação. E para aquelas que já estivessem na presença de Deus, aumentasse a sua glória. Nesse aspecto, as missas fúnebres tinham uma grande importância dentro da economia material e simbólica da Igreja. As *Constituições Primeiras* exortavam enfaticamente os fiéis que provassem sua fé deixando em testamento o maior número de “missas e ofícios conforme sua devoção, e possibilidade”¹⁵⁰. Este foi o caso de preta forra Antônia Mendes, natural da Costa da Mina, moradora da freguesia da Sé, casada com Manoel do Rosário. Faleceu em 27 de

¹⁴⁷ REIS, op. cit., 1991, p. 210.

¹⁴⁸ Idem., 1991, p. 219.

¹⁴⁹ Ibidem., 1991, p. 210.

¹⁵⁰ VIDE, op. cit., Título L c. 834, p. 293.

março de 1752, com todos os sacramentos. Seu corpo foi amortalhado em um pano de linho, encomendo pelo reverendo pároco e sepultado na igreja da Sé¹⁵¹, de acordo com o seu registro de óbito. Em seu testamento declarou: “pagas as dívidas do casal, meu marido e testamenteiro mandará dizer pela minha alma oitocentos missas da esmola de trezentos e vinte réis”¹⁵². Portanto, para que suas últimas vontades fossem cumpridas seria necessário uma elevada quantia no valor de 256\$000 réis. Não foi possível saber o valor do seu patrimônio, pois em sua declaração de bens disse apenas que os bens que possuía eram de uma herança deixada por seu filho de quem era testamenteira, cujos bens estavam em litígio. Mas podemos presumir que deveria ser uma quantia considerável, pois deveria pagar as dívidas do casal que eram 34 patacas¹⁵³, mais 8\$000 réis de um par de brincos empenhado que somariam um total de 18\$880 réis, tinha duas filhas que eram suas herdeiras. Ela declarou que após serem pagas todas as dívidas e satisfeitos os seus legados, do remanescente de sua terça, instituía seu marido com herdeiro. O que nos leva a supor que a herança deixada por seu filho era de um valor considerável¹⁵⁴. Tal situação esta relacionada à crença de quanto maior o número de missas rezadas na terra pelas almas do Purgatório mais rápido purgariam suas penas e entrariam no paraíso celeste.

As *Constituições Primeiras* exortava aos herdeiros e testamenteiros daqueles que não fizessem pedidos de missas e ofícios por suas almas, que estes o fizessem corrigindo a falta do morto pelo bem de sua alma. Esta situação se aplicava principalmente para aqueles que morressem sem fazer testamento. Recomendava aos párocos que haviam cuidado da alma de seus fregueses em vida, que cuidassem delas também na morte. Morrendo alguma pessoa ab intestato que pressionasse a família desse defunto que mandassem rezar pelo menos missas de corpo presente, de mês e de ano, considerando a qualidade da pessoa, possibilidade da fazenda, e número de

¹⁵¹A Igreja da nesse período até 1808 era a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homes Pretos, conforme vimos no capítulo 3.

¹⁵²ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0155 (1746-1758). Testamento de Antonia Mendes, p. 220.

¹⁵³A pataca era uma moeda de prata, com o valor de 320 réis que foi emitida pelo governo português até o século XIX. As patacas foram às moedas que por mais tempo circularam no país – de 1695 a 1834. A série era composta por moedas de 20, 40, 80, 160, 320 e 640 réis. O valor de 320 réis – pataca – deu nome à série. Pesava 8,96 gramas (em média) com teor de prata de 917 por mil. De 1810 a 1834, foi também cunhada uma outra moeda de prata, que valia 960 réis ou 3 patacas – o chamado patacão. Já a moeda de 160 réis está na origem da expressão popular de meia-pataca, que designa alguma coisa de pouco valor ou de má qualidade. A série chegou a ser cunhada no Brasil até 1821, nas casas da moeda de Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais. AMATO, Claudio; NEVES, Irlei S; RUSSO, Arnaldo. Livro das moedas do Brasil. São Paulo: s/e, 11ª ed. 2004, p. 106.

¹⁵⁴ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0155 (1746-1758). Testamento de Antonia Mendes, p. 220

herdeiros, obrigando-os que assim o cumpram¹⁵⁵. De acordo com João José Reis, era considerado perigoso deixar os mortos sem missas. A ausência de sufrágios, principalmente as missas poderiam fazer surgir almas penadas para atormentar os vivos. Podiam exigir varias coisas dos vivos, mas seus pedidos concentravam-se em: sepultura, confissão, orações e principalmente missas. Assim, a tradição popular estava em consenso com a doutrina da Igreja, que instituía o sacrificio da missa como o recurso mais adequado ao resgate das almas do purgatório¹⁵⁶. Adalgisa Arantes Campos observou que no catolicismo barroco em geral a missa era vista como instrumento de salvação¹⁵⁷. Isso pode explicar o porquê dos pedidos de uma imensa quantidade de missas por parte dos testadores em nosso caso particularmente entre os testadores africanos e seus descendentes, como no caso de Antonia Mendes.

A partir da leitura dos testamentos podemos perceber que raramente alguém se esquecia de estabelecer a quantidade de missas fúnebres em favor de sua alma e de outras pessoas do seu convivo. Entre os 92 testamentos por mim analisados apenas 3 não apresentaram solicitação de missas. O que demonstra uma grande preocupação por parte dos testadores africanos e crioulos forros com a salvação da alma. Embora a maioria não tenha estabelecido uma quantidade elevadíssima de missas, como a já citada Antonia Mendes, sem dúvida apresentam uma quantidade bastante significativa tratando-se de negros africanos e crioulos forros, atestando caráter soteriológico de tais testamentos, atendendo as exigências da legislação eclesiástica.

Dois casos já aqui citados são bastante emblemáticos nesse sentido. O primeiro é o da preta forra natural da Costa da Mina, Cristina de Almeida, que estabeleceu em seu testamento que fossem ditas por sua alma 460 missas de esmola de \$320 réis cada, dentre as quais 10 pela alma de seus escravizados já falecidos. A preta Cristina de Almeida investiu na salvação de sua alma e de seus escravizados um valor considerável de 144\$000 réis. Conforme já vimos, um valor que só poderia ser pago por alguém de posses. O segundo caso é o do Capitão Ignácio Gonçalves do Monte, rei dos makis. Deixou estabelecido em seu testamento um total de 140 missas a serem rezadas em prol de sua alma e da de várias pessoas, no valor de 46\$400. Vejamos outros casos.

A crioula forra, Mariana Francisca da Conceição, faleceu em 20 de agosto de 1756. Em seu testamento deixou estabelecido que no dia do se falecimento se

¹⁵⁵ VIDE, op. cit., Título L c. 835 e 836, p. 293.

¹⁵⁶ REIS op. cit., 1991, p. 204.

¹⁵⁷ CAMPOS, Adalgisa Arantes. As irmandades de São Miguel e as almas do Purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro. Belo Horizonte. M.G. Editora C/Arte, 2013, p. 82.

disse por sua alma 30 missas de corpo presente a serem ditas: 10 na igreja da Sé, 10 na igreja do Hospício dos pardos onde deveria ser enterrada e 10 na igreja da Candelária. Deixou também 20 missas pela alma de seu pai e de seu marido, que fossem ditas na igreja onde ela fosse sepultada de uma pataca cada uma. Deixou também mais duas missas “da mesma esmola” por uma intenção particular que devia, mas se caso esta já estivesse satisfeita que fossem aplicadas em favor de sua alma. Embora o número de missas pedido por Mariana Francisca seja menor em relação aos casos vistos até aqui. Seu caso é interessante porque tem uma riqueza de detalhes. Declarou que não tinha herdeiros ascendentes ou descendentes e por isso instituiu sua alma por universal herdeira, pediu para seu corpo ser amortalhado no habito de São Francisco e sepultado na igreja de Nossa Senhora da Conceição do Hospício dos Pardos em sepultura mais próxima a porta principal, levada à sepultura em esquife e acompanhada pela mesma irmandade a qual deixava a esmola de 25\$600 réis. Que seu “corpo fosse encomendado pelo reverendo pároco da freguesia da Sé, onde ela residia, e por ele fosse acompanhado com mais 20 sacerdotes para a sepultura e que se desse a esmola costumada com vela de meia libra”. Pediu ainda que seu corpo fosse “acompanhado pelos Meninos Órfãos do Colégio de São Pedro a quem se desse a esmola costumada, e a cada um uma vela de quarta”. Deixou a “Senhora Santana duas velas de libra na mesma Capela do Hospício dos Pardos”. A partir desses dados, percebe-se que ela havia prosperado financeiramente. Mas afirmou que sua declaração de bens seria feita em juízo e não especificou o motivo. Depois de realizado seu funeral, pagas suas dívidas, o que restasse de seus bens seu testamenteiro converteria em missas em prol de sua alma¹⁵⁸.

A crioula forra, Marcelina Penha, solteira, natural da cidade da Bahia, faleceu em 23 de outubro de 1756, era filiada na irmandade de Nossa Senhora das Mercês e Nossa Senhora da Lampadosa, em sua disposições testamentárias estabeleceu o seguinte: no dia do seu falecimento lhe seriam ditas 10 missas de corpo presente no valor de \$400 réis cada, sendo 5 na freguesia da Sé e as outras 5 na igreja de Nossa Senhora do Parto, onde pediu para ser sepultada. Declarou que por sua alma seu testamenteiro mandaria dizer 4 capelas de missas a saber: “em Santo Antônio uma

¹⁵⁸ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0155 (1746-1758). Testamento de Mariana Francisca da Conceição, p. 346 verso

capela, outra no Convento de Nossa Senhora do Carmo, e outra no Convento do Hospício, e outra na minha Freguesia da Sé, e se dará a esmola costumada”¹⁵⁹.

José Soares, preto forro, casado com Felipa Pinto de Faria, faleceu em 23 de maio de 1757. Declarou em seu testamento que no dia do seu falecimento seus testamenteiros mandassem dizer por sua alma 25 missas de corpo presente a esmola de \$400 réis cada, 2 missas ao “glorioso” São José, 2 a São Francisco de Paula e 2 as bem aventuradas almas, todas a esmola de \$320 réis cada. Declarou também, que se dissessem 10 missas pelas almas de seus escravos à esmola de \$320 réis cada uma. Declarou que se dissessem mais 100 missas por sua alma à esmola de \$320 réis cada e destas se concedesse uma capela a seu reverendo pároco. Observa-se aqui que os pedidos de missas não eram feitos somente para a própria alma, mas em geral parentes, amigos, ex senhores, escravos, parceiros de negócios. Lembravam-se também dos santos e anjos, sacerdotes entre outros, mas nem sempre se lembravam das almas do Purgatório. Era fundamental lembrar-se da alma desses defuntos, pois estes podiam auxiliar a alma do novo defunto¹⁶⁰. Observa-se que o preto forro José Soares e a preta mina Cristina de Almeida não se esqueceram da alma de seus escravizados. Assim como havia libertos que na hora da morte dedicavam missas a seus ex-senhores, havia senhores que lembravam de seus escravizados na hora da morte.¹⁶¹ Conforme observou João José Reis uma espécie de jogo de reciprocidade na hora da morte. “Libertos pagavam com missas os bons tratamento de ex senhores e estes os bons serviços prestados por seus finados escravizados”¹⁶². As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* recomendava aos senhores não deixassem desamparados na hora da morte seus escravizados que haviam tanto lhes servido em vida:

E porque é alheio da razão e piedade Christã, que os Senhores, que se servirão de seus escravos em vida, se esqueçam delles em sua morte, lhes encommendamos muito, que pelas almas de seus escravos defuntos mandem dizer Missas, e pelo menos sejam obrigados a mandar dizer por cada um escravo, ou escrava que lhe morrer, sendo de quatorze annos para cima, a Missa de corpo presente, pela qual se dará a esmola costumada¹⁶³.

¹⁵⁹ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0155 (1746-1758). Testamento de Marcelina da Penha, p. 353 verso.

¹⁶⁰REIS, op. cit., 1991, p. 211.

¹⁶¹ Cf. SOARES DE SOUSA, op. cit., 2009, pp. 85-134.

¹⁶²REIS, op. cit., 1991, p. 213.

¹⁶³VIDE, op. cit., Título L c. 838, p. 294

No entanto, muitos senhores deixavam muito poucos sufrágios em forma de missa para seus cativos, de acordo com as *Constituições Primeiras* era um ato caridoso e obrigação o senhor deixar ao menos uma missa de corpo presente por cada escravo falecido com mais de 14 anos, já que em vida este trabalhou para si.

Outro aspecto que merece atenção é que enquanto os testadores podiam especificar os locais onde as missas por sua alma fossem rezadas, em geral em sua freguesia, onde fosse sepultado, na igreja da irmandade ou igreja do santo de sua devoção, outros deixavam à escolha do seu testamenteiro. João José Reis observou que tempo e local de sepultamento eram muito valorizados pelos testadores baianos¹⁶⁴. As missas em favor de parentes, amigos e confrades, de acordo com Adalgisa Campos, tinham grande valor expiatório: “O envolvimento espiritual dos parentes, amigos e comunidade confrarial era considerado importante para a purificação das almas. Supunha-se que os santos eram sensíveis ao apelo dos que rogavam por seu amor”¹⁶⁵. De acordo com João José Reis, “era notável a solidariedade entre os vivos e os mortos fundada no parentesco. Os pedidos de missas em favor dos parentes em especial os pais era sinal de que o culto aos mortos referia-se a noções de ancestralidade”¹⁶⁶. Já em relação às almas do Purgatório havia quase que uma total insensibilidade da maioria dos testadores, que estariam mais preocupados com sua própria salvação. João José Reis, ao analisar 210 testamentos de fiéis baianos entre 1800 e 1836, observou que apenas 5,3% das missas eram destinadas às almas do Purgatório, ao passo que 39,5% eram destinadas ao próprio testador, demonstrando que estava preocupado em primeiro lugar com a salvação da própria alma. De acordo com o autor, “se dependesse dos pedidos dos testadores, incontáveis almas anônimas do Purgatório, por exemplo, penariam muito tempo. A maioria das missas rezadas nas igrejas de Salvador a elas dedicadas eram provavelmente provenientes de doações anônimas depositadas nas caixas de esmola”¹⁶⁷.

Ao analisar os pedidos de missas no setecentos mineiro, Adalgisa Campos observou que a insensibilidade com as almas do Purgatório não se devia apenas ao declínio da caridade e sociabilidades tradicionais decorrente da mercantilização da economia e do utilitarismo, próprios do século XIX. Ela ocorre no âmbito do catolicismo barroco. Relacionava-se com um tipo de colonização específico das minas, pautado no imediatismo decorrente de uma visão pragmática, sintonizada com um

¹⁶⁴ REIS, op. cit., 1991, p. 210.

¹⁶⁵ CAMPOS, op. cit., 2013, p. 93.

¹⁶⁶ REIS, op. cit., 1991, p. 211.

¹⁶⁷ Idem., 1991, p. 209 e 217.

projeto individual de vida pessoal, expresso claramente nos testamentos mineiros da segunda metade do setecentos. Ou seja, a preocupação maior era com a salvação da própria alma¹⁶⁸.

Observamos essa preocupação com a própria salvação nos testamentos dos africanos libertos e seus descendentes na freguesia da Sé, como o caso da preta forra, Francisca Maria Tereza. Natural da Costa da Mina, era irmã da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, faleceu em 13 de novembro de 1780. Em seu testamento declarou que no dia do seu falecimento seriam ditas por sua alma 25 missas de corpo presente de esmola de um cruzado cada, sendo que seriam ditas metade na “Capela de Santa Efigênia”, onde seria sepultada e a outra metade onde o seu reverendo pároco as quisesse que fossem ditas. Em relação ao remanescente de seus bens, assim declarou: “o remanescente de meus bens Satisfeitos que Sejam meus legados para a minha Irmandade do que lhe eu dever. E neste Caso o remanescente da Terça Se me dirão mais Cinquenta missas de esmola Costumada em altar privilegiado de Nossa Senhora da Conceição”¹⁶⁹.

O preto forro José Rodrigues dos Santos, solteiro, morador da rua de São Joaquim, faleceu em 8 de abril de 1795, era membro da irmandade de São Domingos. Em seu testamento estabeleceu as seguintes disposições a seu testamenteiro: que no dia de seu falecimento fossem ditas por sua alma 20 missas de corpo presente na igreja em que fosse sepultado ou como melhor lhe parecer. Depois de pagas as suas dívidas, as disposições de seu enterro, o que sobrasse seria dividido em duas partes, uma seria dada a sua irmã e a outra seria convertidas em sufrágios por sua alma. Caso sua irmã já estivesse falecida seu testamenteiro aplicaria toda a quantia em favor de sua alma. Determinou ainda que seu testamenteiro mandasse dizer uma capela de missas e mais 5 missas em favor de sua alma e 20 missas pela alma de sua mãe. O que é interessante no seu caso é que ele pediu um enterro humilde e pobre sem pompa, supondo que 95 missas que legou em seu testamento fossem no valor de \$320 réis, teria uma despesa de 30\$400 réis, uma quantia significativa. Pediu para ser amortalhado em hábito de São Francisco que era um dos mais caros, pediu para ser enterrado na Igreja de São Domingos e rogou aos irmãos que lhe fizessem os sufrágios costumados e que seu testamenteiro pagaria os anuais que estivesse devendo. Não fez uma declaração

¹⁶⁸ CAMPOS, op. cit., 2013, p. 96

¹⁶⁹ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0156 (1776-1784). Testamento de Francisca Maria Tereza, p. 238.

detalhada dos seus bens. Declarou apenas que possuía uma morada de casas e que seu testamenteiro as venderia para pagar suas dívidas e cumprir seus legados¹⁷⁰.

Agostinho da Mota, pardo forro, casado com Luíza Maria da Conceição, natural da Comarca de Sabará. Determinou a seus testamenteiros que no dia de seu falecimento se diria 4 missas de corpo presente e mais 50 missas por sua alma na freguesias de seu nascimento de esmola costumada. Determinou que seu corpo fosse amortalhado em um lençol e enterrado na igreja da Sé em uma cova da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Bendito dos Pretos “dado por seu reverendo pároco sem pompa alguma pagando tudo a esmola e despesa necessárias”. Embora seu funeral tenha sido mais modesto que o de José Rodrigues, observa-se que as 54 missas - supondo que foram a \$320 réis cada uma - geraria uma despesa significativa no valor de 17\$280. O que nos leva a pensar que mesmo optando por um funeral sem pompa os indivíduos não abriam mão de uma quantidade significativa de missas para que seu tempo no Purgatório fosse abreviado. Agostinho da Mota era uma pessoa de posses. Seu testamento é rico em detalhes e por isso vamos dedicar a ele uma maior atenção. Era proprietário de uma fazenda no distrito de Sabará com lavouras, engenho de pilões, minas de ouro e engenho de secar pedras. Declarou que possuía outras terras na mesma comarca num lugar chamado Brumado com lavouras e minas de ouro, além de possuir nove escravos, mais “outros três moveis e roupas, várias moradas de casas no mesmo arraial”. Declarou que seus bens tinham sido sequestrados pelo Juízo da Ouvidoria daquela Comarca por requerimento de Luís da Mota, por sentença de fiança, que se habilitou como filho de seu pai, a fim de obter partilha de bens. Talvez seja esse o motivo de ter pedido um enterro sem pompa. Declarou ainda que várias pessoas tinham dívidas com ele e que seus testamenteiros deveriam cobrá-las. Tinha contas com o Coronel Julião e que o mesmo lhe devia seiscentos mil réis. Tinha oito filhos que foram instituídos como herdeiros das duas partes de seus bens. Depois de cumpridos seus legados instituía sua esposa com herdeira dos remanescentes de sua terça¹⁷¹.

A preta Forra Josefa Correia Barbosa, natural da Costa da Mina, casada com Joaquim Botelho, faleceu em 18 de janeiro de 1801. Em seu testamento pediu que se rezasse 30 missas de corpo presente de esmola de \$400 réis cada e mais um capela de missas a \$320 réis. Pediu para ser amortalhada em habito de São Francisco,

¹⁷⁰ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0157 (1790-1797). Testamento de José Rodrigues dos Santos, p. 296 verso.

¹⁷¹ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0158 (1797-1812). Testamento de Agostinho da Mota, p. 17 verso.

encomendada pelo reverendo pároco mais oito sacerdotes e conduzida pelos mesmos, juntamente com os irmãos da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia da qual era filiada e onde foi enterrada. Deixou de esmola para ser distribuída aos pobres no dia do seu falecimento a quantia de três mil e duzentos réis, sendo dois vinténs para cada um. Seus gastos em missas chegariam a 28\$000 réis¹⁷².

Vitória de Jesus, preta forra viúva, moradora na rua do piolho, faleceu em 29 de outubro de 1801. Em suas disposições testamentárias determinou que no dia do seu falecimento seu testamenteiro mandasse dizer 10 missas de corpo presente a \$400 réis cada. Assim, declarou: “meu corpo será amortalhado em hábito de Santo Antônio, depois de encomendado pelo reverendo pároco será conduzido pelo modo que meu testamenteiro parecer, sem pompa alguma, para a Igreja de Nossa Senhora do Parto, para ali em uma das sepulturas da irmandade de Nossa Senhora das Mercês, de que sou irmã se dá sepultura”. Deixou a cargo de seu testamenteiro os sufrágios por sua alma, assim como o encargo de seu funeral e toda a despesa do seu funeral seria “despendida da demanda que tinha com o padre Bento Soares de Carvalho, como herdeiros dos falecidos seus pais e avos, cuja pende no Juízo da Ouvidoria Geral do Civil”. Depois de pagas todas as suas dívidas determinou a seu testamenteiro que do líquido que existisse mandasse dizer por sua alma uma capela de missas, mais um pela alma de seu marido, mais um pela alma de seu pai e sua mãe, a esmola de \$320 réis cada uma e nas igrejas que melhor lhe parecer. Curiosamente este é mais um caso em que o testador alega que quer um funeral sem pompa, mas as despesas realizadas sugerem o contrario. Seus gastos com missas chegaram à significativa quantia de 52\$000 réis¹⁷³.

Em 21 de junho de 1803 faleceu a preta forra de Rosária Maria, “nação” mina, era filiada a irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, foi amortalhada em habito de Santo Antônio, encomendada pelo reverendo pároco e seis sacerdotes na igreja de São José, “em sepultura pertencente à irmandade do mesmo santo”. Pediu licença para ser acompanhada pelos irmãos da irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia a qual pertencia. Determinou que seu testamenteiro providenciasse a esmola necessária para sua sepultura e que pagasse os anuais que estivesse devendo para que se fizesse por sua alma os sufrágios o que costumavam fazer para os irmãos falecidos. Determinou que no dia do seu falecimento se dissesse 25 missas de corpo presente,

¹⁷²ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0158 (1797-1812). Testamento de Josefa Correia Barbosa, p. 74 verso.

¹⁷³ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0158 (1797-1812). Testamento de Vitória de Jesus, p. 98 verso.

sendo 12 na “Catedral” (igreja da Sé, Nossa Senhora do Rosário), e as demais na igreja onde seria sepultada. Deixou para serem distribuídos aos pobres 32\$000 réis, dando a cada um a esmola de \$80 réis, deixou de esmola a irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia 19\$000 réis e legou a sua alma três capelas e meia de missas¹⁷⁴.

O preto forro Afonso Alves, “nação” mina, casado com a preta forra Francisca Maria do Sacramento faleceu em 31 de julho de 1807. Foi amortalhado em hábito de São Francisco, encomendado pelo reverendo pároco e acompanhado pelo mesmo e os irmãos da irmandade de São Domingos a qual era confrade. Em suas disposições testamentárias legou a sua alma no dia do seu falecimento 25 missas de corpo presente a um cruzado¹⁷⁵ cada e mais uma capela de missas por sua alma a esmola de uma pataca cada. Seus gastos com missas foram de 28\$000 réis¹⁷⁶.

Podemos concluir que além dos sufrágios e missas realizados pelas irmandades, os pedidos de missas revelam um esforço individual dos fiéis africanos e seus descendentes no sentido de garantir a salvação da alma de acordo com a pedagogia da “boa morte” estabelecida pela doutrina da Igreja católica. Evidentemente podemos perceber uma diferenciação social, pois muitos africanos e crioulos forros esforçavam-se para deixar em seus testamentos o maior número de missas possíveis, que além de expressar um cuidado especial com a salvação da alma, revelam uma tentativa de aproximação das práticas fúnebres da elite “branca”. Os testamentos revelam os gastos que esses indivíduos foram capazes de fazer de acordo com a sua capacidade financeira, pois nem todos podiam pagar por tais cerimônias. Alguns esperavam contar com a solidariedade de suas confrarias ou com a caridade alheia, para aqueles que não eram filiados a uma irmandade. Características de uma sociedade marcada por diferenças sociais construídas ao longo dos séculos, ou seja, traços de uma sociedade hierarquizada típica de Antigo Regime. Esses indivíduos levaram para a morte as desigualdades sociais existentes na sociedade dos vivos. Assim, de acordo com a crença da época é possível afirmar que alguns tinham melhor condições que outros de se preparar para uma “boa morte”.

¹⁷⁴ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0158 (1797-1812). Testamento de Rosária Maria, p. 152.

¹⁷⁵ Um cruzado português era igual a \$480 réis. Dinheiro do Brasil. Banco Central do Brasil 2ª ed. Brasília: BCB, 2004, p. 24.

¹⁷⁶ACMR. Livro de óbitos e testamentos da freguesia da Sé. AP0158 (1797-1812). Testamento de Afonso Alves, p. 255.

CAPÍTULO – 6 –

Os lugares dos mortos entre o Rio de Janeiro ou África

6.1 – O sepultamento de africanos e seus descendentes na cidade

Desde os primórdios da fundação da cidade do Rio de Janeiro, os escravizados e seus descendentes eram inumados “no antigo e pequeno campo santo existente atrás do Hospital da Santa Casa junto ao Morro do Castelo. Onde eram enterrados: os indigentes, aqueles que morriam no hospital, os justicados, os escravos índios e africanos e seus descendentes”.¹ Mas devido ao incremento do tráfico e à alta taxa de mortalidade e condições de vida da escravaria, além das grandes epidemias que ceifavam a centenas as pobres “vítimas” do tráfico, ainda no século XVII houve a necessidade de se criar os cemitérios para pretos e mulatos, sobretudo escravos, como o Cemitério do Rocio, em 1613, também conhecido como cemitério dos Mulatos. Neste mesmo período, os carmelitas passam a permitir que os cativos fossem enterrados em frente à testada do seu convento e igreja. Também os franciscanos passaram a enterrar escravos em um terreno junto ao morro de Santo Antonio, mas como o local era muito pequeno, em 1709, obtiveram concessão do Conselho Ultramarino para ampliar o terreno em 18 braças de chão, onde mais tarde foi construído o Hospital da Penitência. Este espaço hoje é o largo da Carioca.²

Ainda neste contexto, os vereadores constataavam que faltavam na cidade lugares competentes para o sepultamento dos cadáveres “dos mesmos escravos, que morriam” e que essa falta causava “consequências prejudiciaes, com escândalo público”. Na tentativa de sanar esse problema, em 27 de maio de 1722, o rei mandava o governador informar o pedido do Cabido “para se instituir no Rio de Janeiro, um cemitério exclusivamente para escravos”. Assim, foi instituído no antigo sitio do Valverde, largo de Santa Rita, o Cemitério dos Pretos Novos que, mais tarde – na gestão do Marquês de Lavradio³ (1769-1779) –, no ano de 1774⁴, seria transferido para o Valongo, funcionado dentro do Mercado de Escravos até sua extinção em 1831, com a

¹ FAZENDA, José Vieira. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo 86. v. 140. 1919, p. 348.

² FAZENDA, op. Cit., p. 349.

³ Idem., pp. 349-50.

⁴ Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, Carta de Lei de Marquês do Lavradio. Codice 70. v. 7, p. 231.

primeira lei antitráfico. No local hoje funciona o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos⁵.

Em 1623, foi criado o cemitério da Santa Casa da Misericórdia. Em cumprimento da ordem régia⁶ de 23 de janeiro de 1694 e estimulado por uma “terrível” epidemia de varíola. Em 03 de junho deste mesmo ano o governador Antonio Paes de Sande realizou o primeiro acordo com a Santa Casa da Misericórdia, a respeito do enterramento dos escravos. Por ele, ficava estabelecido que a Santa Casa forneceria um esquife com seu pano, mandaria buscar o cadáver do escravo, encomendá-lo e acompanhá-lo por um dos capelães. Por cada escravo sepultado os senhores pagariam a quantia de 960 réis para custear as despesas com duas missas da alma, no valor de 320 réis e os 640 réis restantes seriam destinados “para a esmola do clérigo e para os negros que carregassem o esquife”, ficando a Santa Casa da Misericórdia com a obrigação de enterrar os cativos dos senhores pobres que não tinham recursos para arcar com aquela quantia.⁷ Essa questão não seria exclusiva aos senhores pobres do Rio de Janeiro, pois a caridade era uma prerrogativa do serviço funerário prestado pela Misericórdia a todos os pobres e constava em seu estatuto que mantinha uma tradição de funerais corporativos existentes nas irmandades da Europa desde o início do Império Romano⁸. O Conselho Ultramarino não aprovou tal valor, achando-o exorbitante, alegando que a Santa Casa da Misericórdia da Bahia havia feito semelhante acordo por 400 réis sem a obrigação de celebrar as duas missas. Ponderou que não se podia obrigar os senhores a pagar missas pela alma de seus negros, uma vez que eles não eram obrigados a mandar rezá-las nem para os próprios filhos, além do que “nem os senhores podiam ou deviam ser constrangidos pelos capítulos de visitação eclesiástica”⁹. Em janeiro de 1695 o rei ordenou ao governador que fizesse um novo acordo com a Misericórdia com base na taxa cobrada na Bahia. Em 17 de maio de 1695 foi celebrado novo acordo entre o governador Sebastião de Castro Caldas e a Santa Casa da Misericórdia pelo qual esta ficava isenta da obrigação de mandar celebrar as duas missas dispensava a presença do

⁵ Cf. PEREIRA, Júlio Cesar Medeiros da Silva. *À Flor da Terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2ª edição, 2014; HONORATO, Claudio de Paula. *Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro, 1758 a 1831*. Dissertação de mestrado, Niterói: UFF, 2008.

⁶ RUSSEL-WOOD, Anthony John R. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, p.153, 176.

⁷ FAZENDA, op. cit., p. 347.

⁸ RUSSELL-WOOD, op. cit., p.153, 175.

⁹ FAZENDA, op. cit., p. 348

clérigo e aceita receber 400 réis por cada cativo sepultado em seu cemitério¹⁰. Russell-Wood observa que é possível que a Mesa da Misericórdia tenha sido tocada por sentimentos piedosos para assim tratar o sepultamento dos cativos, mas é muito provável que a Misericórdia tenha sofrido uma pressão oficial para enterrar os escravos, pois se não obedecesse corria o risco de perder o monopólio sobre a posse de esquifes. A instituição de uma liteira para o enterro de cativos pela Misericórdia do Rio de Janeiro em maio de 1694 estaria relacionada a essa pressão¹¹.

De acordo com Vieira Fazenda “os corpos dos cativos que pertenciam a uma irmandade religiosa, podiam ser inumados nos interior ou no adro de suas respectivas igrejas e capelas. Algumas dessas irmandades conquistaram o direito de possuir seu esquife próprio”. Privilégio concedido pela Santa Casa da Misericórdia, que detinha o controle desse serviço¹². Este foi o caso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, que em 1687, recebeu uma licença especial para possuir esquife. No ano seguinte o mesmo privilégio foi conquistado pela irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos e, em 1699, também seria conquistado pela irmandade de São Domingos. Em contrapartida assumiam o compromisso de pagar à Misericórdia um cruzado por cada sepultamento¹³. Assim, os africanos e seus descendentes conseguiriam realizar um funeral mais barato e ao mesmo tempo escapar dos enterramentos coletivos nas covas rasas do cemitério da Santa Casa da Misericórdia, onde eram enterrados aqueles que não tinham condições de arcar com os custos de seu funeral. A Santa Casa da Misericórdia por sua vez também era beneficiada, pois cuidava dos enterramentos mais lucrativos e isentava-se de cuidar dos mais onerosos que passaram a ser realizados pelas irmandades de africanos e seus descendentes, que com isso desobrigava a Santa Casa de arcar com uma parte dos funerais gratuitos¹⁴.

Ao analisar a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, Russell-Wood percebeu que ao conceder tal privilégio às irmandades de negros africanos e seus descendentes, a Misericórdia se livrava da responsabilidade moral de enterrar todos os escravos, tarefa evidentemente impossível. A Misericórdia concedia tal privilégio com a condição de que essas irmandades somente enterrassem os irmãos cativos. Estabelecia que os negros

¹⁰ FAZENDA, op. cit., p. 348; COARACY, Vivaldo, *Memórias da cidade do Rio de Janeiro*. Vol. 3, Livraria José Olympio Editora, 1965, p. 296-297; RUSSELL-WOOD, op. cit., p. 176.

¹¹ RUSSELL-WOOD, op. cit., p. 176.

¹² FAZENDA, op. cit., p. 348; RUSSELL-WOOD, op. cit., p. 175.

¹³ FAZENDA, op. cit., p. 348.

¹⁴ SOARES, op. cit., 2000, p. 143.

forros fossem enterrados pela Misericórdia, garantindo a estabilidade financeira, pois estes podiam pagar o preço dos funerais utilizando a “essa” da Misericórdia. Ao partilhar a obrigação moral de dar sepultura aos cativos, a Misericórdia constituía “uma linha de defesa contra as críticas sobre a inexistência de instrumentos adequados em seus funerais”. Por fim, a Misericórdia tinha muito pouco a perder concedendo “essas” às irmandades negras e o número de padres e soldados enterrados anualmente em “essas” próprias de suas irmandades não comprometeria sua renda. O mesmo não aconteceria se a Ordem Terceira de São Francisco possuísse sua própria “essa”, pois ambas as irmandades provinham da mesma classe social e muitos indivíduos da elite dispunham em seus testamentos serem amortalhados em hábito de São Francisco, enterrados na Capela da ordem Terceira e conduzidos na “essa” da Misericórdia. Se a Ordem Terceira possuísse “essa”, a Misericórdia não receberia nada, afetando substancialmente sua renda, pois as esmolas deixadas para este fim eram substanciais. Com o objetivo de garantir seus privilégios e situação financeira, a Misericórdia negou firmemente às continuas petições da Ordem Terceira¹⁵.

Segundo Claudia Rodrigues, de acordo com os costumes e princípios cristãos, “a aproximação dos vivos com os mortos teve início no final da Antiguidade, fruto da associação entre o culto dos antigos mártires, de seus túmulos e a fé crescente na ressurreição. Acreditava-se que a sepultura adequada e inviolada possibilitaria a salvação na medida em que estava associada a conservação do corpo”. Ainda segundo a autora, de acordo com a crença vigente entre os cristãos, a violação da sepultura impediria o despertar do morto no último dia, comprometendo assim, a sua ressurreição para eternidade. Foi justamente esse temor da profanação que levou à prática de se enterrar junto aos túmulos dos santos e mártires que, tendo seu lugar garantido no paraíso, tinham o poder de repelir os profanadores de túmulos, associado à busca de proteção dos despojos mortais, ou seja, o anseio de que o “corpo espiritual” estivesse sob a mesma guarda. Outra motivação para a generalização dos sepultamentos *ad sanctos* era que a crença de que a aproximação dos santos representava alívio e eliminação dos pecados.¹⁶

Houve uma busca progressiva pelo enterro no interior da igreja e em terrenos eclesiásticos, pois quanto mais perto dos santos, melhor seria a proteção do

¹⁵ RUSSELL-WOOD, op. cit., p. 174-5.

¹⁶ RODRIGUES, Claudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos. Tradições e transformação fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997, p. 224; BRAVO, op. Cit., p.140

corpo. Ser enterrado no interior de uma igreja representava a garantia de salvação, uma vez que estando próximo aos santos e mártires se conseguiria maior intercessão do santo pela alma do que ali fosse sepultado, além de serem beneficiados pelas orações a eles destinadas pelos passantes. Dessa preferência pela inumação dos corpos junto aos santos e mártires deu-se início aos chamados sepultamentos *ad sanctos apud ecclesiam*. Prática que teve início na Época Medieval e atravessou a Época Moderna, chegando à América lusa. Foi adotada amplamente nas igrejas, capelas e nos terrenos pertencentes a elas enquanto característica marcante de uma sociedade predominantemente católica. Tal característica se constituiu em prática comum na cidade do Rio de Janeiro durante o período colonial e imperial até cerca de 1850¹⁷. Enquanto vigorou o sepultamento no interior e no entorno das igrejas, os negros africanos e seus descendentes, escravizados e libertos também o adotaram, associando-o a elementos de suas tradições culturais.

Uma das principais justificativas para a construção das irmandades de pretos africanos e seus descendentes, além de prestar culto em homenagem ao santo padroeiro era dar um enterro considerado digno aos confrades. Tal informação está presente em todos os compromissos das irmandades, estabelecendo regras e punições aos confrades que sem justificativa não comparecessem ao sepultamento de um irmão falecido. O Estatuto da Congregação dos pretos minas Makis estabelecia que:

Todos os congregados que faltarem quando falecer seu irmão, e o não acompanharem, até a sepultura, sendo forros, que não tiverem legítima causa para o fazer dará de esmola para o cofre 120r castigo de sua rebeldia e frouxidão, e os que tiverem legítima causa por razão de suas ocupações bastam só rezar o padre nosso, e ave maria, com gloria patris, oferecida a sagrada paixão do Sr pela alma daquele falecido nosso nacional; pelo contrário o forro que puder assistir ou acompanhar ao mesmo falecido tendo justa causa rezará uma coroa, a sagrada morte, e paixão do Sr pela alma do mesmo.¹⁸

Tal situação se justificava, pois frequentemente os escravizados eram abandonados por seus senhores nas portas das igrejas ou nas praias para que fossem levados pela maré da tarde. Não raras vezes, os senhores mandavam conduzir seus

¹⁷ ARIÈS, Philippe. O homem diante da morte. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989 (v. 1), pp. 37 - 43; RODRIGUES, Claudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformação fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997, pp. 217-225; BRAVO, op. cit. pp., 3 a 7.

¹⁸ Estatuto da Congregação dos pretos minas Makis no Rio de Janeiro. Capítulo decimo primeiro. BNRJ. BN/MA – 9,3,11.

corpos para lugares ermos, pântanos e outros faziam sepultá-los em covas rasas que cães e outros animais descobriam¹⁹. Em 1688, o rei D. Pedro II ordenou ao governador do Rio de Janeiro que investigasse todas as denúncias de crueldades praticadas pelos senhores contra seus escravos, e que adotasse medidas judiciais se essas acusações fossem verdadeiras²⁰. Em 1693, escreveu ao cabido da Sé do Rio de Janeiro ordenando que fossem garantidos a todos os cativos moribundos os últimos sacramentos, pois era de seu conhecimento que isso não acontecia, fosse porque de um lado os padres cobravam taxas exorbitantes, fosse porque os senhores se recusavam a chamar os padres para assistir os cativos moribundos²¹. De acordo com Russell-Wood, as cartas do rei aos governadores e arcebispos na prática raramente surtiam efeito, além de demonstrar a grande preocupação do monarca com as condições de vida dos escravizados no Brasil²². Além do abandono dos corpos de cativos por parte dos senhores, havia outras formas de abandono de cadáveres, possivelmente por famílias pobres que não tinham acesso a uma irmandade e abandonavam o corpo de seu defunto na porta de uma igreja para serem enterrados por caridade²³. Um relato de Vieira Fazenda ilustra bem essa situação. Em uma noite três homens de braços dados aproximaram-se da porta da igreja de Santa Rita e se ajoelharam. Passado algum tempo, dois deles se retiraram e um permaneceu de joelhos. Passadas algumas horas, um soldado aproximou-se do homem, bateu em seu ombro e ordenou que se levantasse, mas o mesmo permaneceu de joelhos sem responder. Bateu novamente no ombro do homem ordenando que se levantasse, mas este caiu no chão. Ao examina-lo o soldado constatou “que tinha diante de si um cadáver”²⁴. Mariza Soares observou que abandono dos cadáveres não era praticado apenas pelos senhores, mas também pelas irmandades pobres que não tinham recursos e abandonavam seus mortos na porta de uma Igreja ou de um comerciante na esperança de que fossem sepultados “pelo amor de Deus”²⁵, por alguma alma caridosa²⁶.

De acordo com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* era “costume pio, antigo, e louvável na Igreja Católica, enterrarem-se os corpos dos fiéis

¹⁹ COARACY, op. cit., p. 296; QUINTÃO. Op. Cit. 2002, p. 156.

²⁰ Documentos históricos, vol. 79, pp. 397-88. Apud. RUSSEL WOOD, op. cit., p. 175.

²¹ Carta de 17 de março de 1693. ANRJ, Códice 952, vol. 6, fl. 225. Apud. RUSSEL WOOD, op. cit., p. 176.

²² RUSSEL WOOD, op. cit., p. 176.

²³ BRAVO, op. cit., p. 154.

²⁴ FAZENDA, op. cit., Tomo 86 – vol. 140, 1919. p. 350

²⁵ Cf. CAMPOS, Adalgisa Arantes. “A ideia do Barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a misericórdia através dos sepultamentos pelo amor de Deus na Paróquia do Pilar de Vila Rica (1712-1750)” IN: Revista Barroco. Belo Horizonte, 18 (2.000): 45-68, p. 2.

²⁶ SOARES, op. cit., 2000, p. 144, 152 e 15.

cristãos nas igrejas, e cemitérios delas, porque como são lugares, onde todos os fiéis frequentam para ouvir, e assistir às missas, ofícios divinos e orações, tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor às almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que, mais cedo, sejam livres das penas do purgatório. E não se esqueçam da morte”. Segundo esta legislação eclesiástica, seria “aos vivos mui proveitoso ter memória dela nas sepulturas. Portanto ordenamos e, mandamos, que todos os fiéis que nesse bispado falecerem, sejam enterrados nas igrejas ou cemitérios, e não em lugares não sagrados”²⁷. Assim, a Igreja promovia a aproximação entre os vivos e os mortos com base na doutrina do purgatório, destino da maioria dos cristãos que enfrentavam o julgamento individual, logo após a morte²⁸ e aguardava o juízo final.

De acordo com as normas eclesiásticas todo cristão tinha o direito de escolher o local de sua sepultura, se no interior da igreja ou no adro, onde melhor “lhe parecer, conforme sua vontade, e devoção”. Se o indivíduo não tivesse deixado indicado o local de sua preferência em vida, ao morrer seria “sepultado com seus avós, e antepassados, caso a família tivesse jazigo próprio, não possuindo seria enterrado em sua igreja paroquial, as mulheres casadas que não tivessem sepulturas próprias, nem as elegessem, seriam enterradas na de seus maridos e na do último, se fossem casadas duas ou mais vezes”²⁹.

Em relação aos escravizados da mesma forma que as *Constituições Primeiras* exortavam orientações sobre sua vida, também faziam em relação à morte. No primeiro caso, determinavam que os senhores eram responsáveis por sua instrução religiosa³⁰ e pelo ensino da doutrina, estabelecendo que deveriam permitir-lhes assistirem às missas e preocuparem-se em batizá-los. Determinava aos párocos que mandassem fazer cópias do breve catecismo para distribuir aos seus fregueses para instruírem os seus escravizados nos mistério da fé e doutrina cristã³¹. No segundo caso, diante da morte, deveriam lhes proporcionar um enterramento condigno, como podemos constatar no fragmento que afirma que “E porque é alheio da razão e piedade cristã, que os senhores, que se serviram de seus escravos em vida, se esqueçam deles em sua morte, [...] sejam obrigados a mandar dizer por cada um escravo ou escrava que lhe morrer”,

²⁷ VIDE, op. cit., Título 53, c. 843, p. 295.

²⁸ REIS, op. cit., 1991, p. 172.

²⁹ VIDE, op. cit., Título 53, c. 845, p. 296

³⁰ Idem., Títulos 2 e 3, c. 3 a 8, p. 2 a 4.

³¹ Ibidem., Título, 32, c. 577 e 578, p. 218-19.

sendo maior de quatorze anos, mandar rezar “missa de corpo presente, pela qual se dará a esmola costumada”.³² Proibia que os senhores enterrassem seus escravos no “campo, e mato” como se fossem brutos animais, sob pena de excomunhão e pagamento de cinquenta cruzados ao aljube, pois tal atitude era falta de humanidade, “que nenhuma pessoa de qualquer estado, condição, e qualidade que seja, enterrado, ou mande enterrar fora do sagrado defunto algum, sendo cristão batizado, ao qual conforme a direito se deve dar sepultura Eclesiástica”. Determinava “aos párocos e os visitantes que com particular cuidado inquiram do sobredito”³³.

Segundo João Reis, uma “das formas mais temidas de morte era a morte sem sepultura. E os mortos sem sepultura eram os mais temidos, pois morrer sem sepultura significava virar alma penada”³⁴. Mircea Eliade afirma que “para certos povos, só o sepultamento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto. Além disso, a morte de uma pessoa só é considerada válida após a realização dos rituais fúnebres, ou quando a alma do morto foi ritualmente conduzida a nova morada no além, e lá foi aceita pela comunidade dos mortos”³⁵. Para os cristãos ter um enterro decente e ser enterrado em um lugar sagrado era muito importante. De acordo com as *Constituições Primeiras* esse lugar era a igreja ou os seus cemitérios contíguos. Mas o enterramento dentro da igreja era o mais almejado devido a sacralidade de seu solo, pois a igreja era a casa de Deus e da corte de seus santos e anjos, e nela os mortos deveriam habitar aguardando a ressurreição no fim dos tempos³⁶. João Reis observou que “os irmãos de Santa Efigênia do convento de São Francisco reivindicavam enterros decentes em nome da imortalidade de suas almas e da futura ressurreição de seus corpos. Pois se o corpo ressuscitaria, ele devia estar espiritualmente íntegro, embora fisicamente estivesse decomposto. Essa integridade dependia do local da sepultura”³⁷.

Neste sentido, os indivíduos que ainda em vida haviam se filiado a uma irmandade ou confraria teriam a garantia de um enterro digno em um lugar santo. Este era um importante meio que os escravos tinham para evitar que seus corpos fossem sepultados em cemitérios onde estariam sujeitos a profanações. Neste sentido, a filiação a uma irmandade ou confraria era uma garantia de morte digna dentro dos padrões

³² VIDE, op. cit., Título, 51, c. 838.

³³ Idem., Título, 51, c. 844.

³⁴ REIS, op. cit., 1991, p. 171.

³⁵ ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 89.

³⁶ REIS, op. cit., 1991, p. 171; RODRIGUES, op. cit., 1996, 234.

³⁷ REIS, op. cit., 1991, pp. 148 e 172.

estabelecidos na sociedade escravista colonial e imperial. Dentro das igrejas das irmandades de negros eram sepultados os corpos de seus confrades, seus parentes, mulher e filhos, além daqueles que pertenciam a outras irmandades, mas que não possuíam templos próprios (um exemplo é que a irmandade Santo Antônio da Mouraria, enterrava seus mortos nas covas da Igreja do Rosário³⁸). Os que não fossem afiliados a nenhuma confraria também receberiam sepultura mediante o pagamento de uma taxa estabelecida. Em algumas delas, tais regras estavam estabelecidas nos estatutos ou compromissos. A irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos estabelecia que a qualquer pessoa que não fosse afiliada à irmandade e quisesse ser acompanhada em enterro pelos irmãos bastava acertar o valor da esmola com o irmão procurador³⁹. A irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, formada por negros da Costa da Mina na Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, em 1788, com objetivo de prestar assistência aos “irmãos nacionais”.

Pretos minas que se achassem em necessidade extremas com botica, enfermeiro, comida e até mortalha, sufrágios de missas pela alma dos mesmos irmãos, com cuja providência têm os suplicantes atalhado em parte a impiedade, com que alguns pretos minas, sendo desamparados já de seus senhores e vendo-se reduzidos na velhice a mendigar de porta em porta [...] no campo, exposto à injúria do tempo, o cadáver a que nós suplicantes procuramos dar sepultura com toda a pressa”⁴⁰.

A Igreja também abria suas sepulturas para aqueles que não conseguiram em vida garantir o recurso necessário para a passagem ao mundo dos mortos e dependiam da ajuda de parentes e amigos. Muitas vezes esses recorriam aos pedidos de esmolas para conseguir um funeral digno.

Na tabela 30 podemos observar que entre o início do século XVIII e a primeira metade do século XIX houve uma maior procura para sepultamentos nas igrejas das principais irmandades de negros africanos e seus descendentes na cidade do Rio de Janeiro. Estas igrejas receberam 55,2% do total de sepultamentos do período, sendo a igreja de N. S. da Conceição e Boa Morte a mais procurada, com 10,2%, seguida pela igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário e N. S. da Lampadosa, ambas em

³⁸ Compromisso da Irmandade Santo Antônio da Mouraria dos Homens Pretos. Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. ANRJ. Códice 825. Capítulo 19º. Parágrafo. 12º, p. 20.

³⁹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1950. Capítulo 8º, parágrafo 26.

⁴⁰ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1300.

segundo lugar, com 9,4% respectivamente e N. S. do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos em terceiro lugar com 9,3% do total de sepultamentos do período. Entre as demais, com 44,8%, viria à igreja Matriz/Freguesia da Sé, com 9,2% dos sepultamentos, o que representa o quarto lugar em busca por sepultamento nas igrejas da freguesia da Sé. Levando-se em conta que o número de sepultamentos nas demais igrejas de outras paróquias, irmandades ou ordens terceiras foi muito pouco expressivo, ou seja, pouquíssimos mortos foram enterrados fora de sua freguesia. Assim sendo, a maioria dos mortos da freguesia da Sé foi enterrada dentro da própria freguesia e nas igrejas das irmandades e ordens terceiras de negros africanos e seus descendentes. O que era de se esperar em uma freguesia cuja população era majoritariamente constituída por negros africanos e seus descendentes e na qual a maior parte das igrejas eram pertencentes às suas irmandades, conforme observou Rodrigues⁴¹. Esta situação também foi observada por João Reis em Salvador onde a maioria dos mortos das freguesias foram enterrados dentro das matrizes paroquiais⁴². Conforme já mencionamos anteriormente, as *Constituições Primeiras* determinavam que quando os indivíduos não deixavam indicado o local de sepultamento estes seriam inumados em sua paróquia. No entanto, no caso dos escravizados que não redigiam testamentos, podemos supor que a escolha da sepultura estaria relacionada ao local onde estava estabelecida a igreja de sua irmandade. Aqueles que não eram afiliados a uma confraria, receberiam sepultura em uma dessas igrejas caso tivessem conseguido durante a vida recursos para custear seu sepultamento ou o obteriam através de seus senhores, conforme determinavam as *Constituições Primeiras*. Caso contrário, dependeriam da caridade alheia para ser sepultado “pelo amor de Deus”. Embora saibamos que era prática comum entre senhores abandonar os corpos dos cativos para evitar a despesa com enterramento, para alguns senhores ter os seus escravizados enterrados em uma igreja poderia representar símbolo de status.

Tabelas 30 – Locais de sepultamentos de acordo com os livros de óbitos da freguesia da Sé 1700 a 1850*

SEPULTURA	TOTAL	
	Nº	%
1 - Igreja de N. Sr ^a . da Conceição e Boa Morte	1934	10,2
1 - Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário	1789	9,4
1 - Igreja de N. Sr ^a . da Lampadosa	1771	9,4

⁴¹ RODRIGUES, Claudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos... p. 229. Cf. também BRAVO, Milra. Hierarquias na morte... p. 149.

⁴² REIS, João José. A morte é uma festa... pp. 189 e 190.

1 - Igreja de N. Sr ^a do Rosário e São Benedito	1764	9,3
1 - Igreja Matriz/Freguesia da Sé	1749	9,2
1 - Igreja de São Domingos	1634	8,6
1 - Igreja do Convento de Santo Antonio	1488	7,9
1 - Igreja da O. T. de São Francisco de Paula	1305	6,9
1 - Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	940	5,0
2 - Igreja da O. T. N. Sr. ^a do Carmo ⁽¹⁾	673	3,6
1 - São Gonçalo Garcia e São Jorge	616	3,3
1 - Igreja da O. T. de São Francisco da Penitência	359	1,9
1 - Igreja de N. Sr ^a do Parto	350	1,8
1 - Igreja da O. T. de São Francisco**	283	1,5
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Carmo ^{(3)(3.1)}	283	1,5
3 - Igreja Matriz de São José	271	1,4
2 - Igreja de N. Sr ^a Mãe dos homens	226	1,2
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Bonsucesso/Santa Casa da Misericórdia	219	1,2
2 - Igreja de São Pedro dos Clérigos	216	1,1
4 - Igreja Matriz de Santa Rita	157	0,8
5 - Igreja de Santo Antonio dos Pobres	136	0,7
2 - Igreja de Santa Cruz dos Militares	124	0,7
Outras igrejas matrizes	99	0,5
2 - Igreja Matriz da Candelária	93	0,5
3 - Santa Casa da Misericórdia ****	88	0,5
4 - Igreja de São Bento	86	0,5
1 - São Domingos ***	74	0,4
3 - Igreja de Santa Luzia	51	0,3
3 - Cemitério da Santa Casa da Misericórdia	48	0,3
2 - Convento do Carmo ⁽²⁾	43	0,2
1 - Igreja do Senhor dos Passos	40	0,2
1 - Cemitério de São Domingos	13	0,1
5 - Igreja Nossa Senhora de Santana	6	0,0
2 - Cemitério do Carmo	4	0,0
4 - Igreja de São Joaquim	2	0,0
TOTAL	18934	100

Fonte: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

(1) destes, 6 foram enterrados em catacumbas.

(2) destes, 1 foi enterrado no claustro.

(3) destes, 3 foram enterrados em catacumbas

(3.1) dois óbitos fazem referência ao sepultamento no Hospital do Carmo.

* Até 1843

** Sem especificação se é de Paula ou da Penitencia.

*** Não especifica se é na igreja ou no cemitério de São Domingos.

**** Não especifica se é na igreja de N. S. do Bonsucesso ou no cemitério da Misericórdia.

1 - Sé/Santíssimo Sacramento - 2 - Candelária - 3 - São José - 4 - Santa Rita - 5 - Santana.

 Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros e pardos

Através da tabela 31a, condição social por igrejas, é possível perceber que as igrejas de negros no total geral foram as que mais receberam corpos no período

estudado, com 66,% dos enterramentos, sendo a igreja de São Domingos a mais procurada, com 17,9%, seguida da igreja de Nossa Senhora do Rosário, com 14,3%; Nossa Senhora da Lampadosa em terceiro lugar, com 13,6%; Santo Elesbão e Santa Efigênia em quarto lugar, com 7,6%; Nossa Senhora da Conceição e Boas Morte, Ordem Terceira do Senhor Bom Jesus e São Gonçalo Garcia e São Jorge ficaram em quinto, sexto e sétimo lugares, com 5,3%, 5,1% e 2,2% respectivamente. Destaque também para igreja Matriz, com 18,8% do total de enterramentos. Observa-se que tanto no total geral, como se somarmos os enterramentos apenas nas Igrejas de irmandades de negros africanos e seus descendentes há um predomínio no sepultamento de escravizados. O que nos leva a pensar que tal resultado possa ser reflexo do tráfico atlântico. Apenas 0,6% foram inumados nos cemitérios de São Domingos e da Santa Casa e 2,3% na Santa Casa e São Domingos sem especificar se era igreja ou cemitério. Esta situação reforça a ideia que os indivíduos buscavam fugir das covas rasas dos cemitérios da cidade. Ficando os cemitérios para os mais pobres, principalmente o da Santa Casa que recebia os indigentes, os escravizados e os justicados. Mas mesmo os mais pobres buscavam fugir desses espaços de enterramentos, conforme veremos na ilustração de Debret, imagem 4, enterro de uma negra pobre. Embora esses cemitérios fossem considerados campos santos, as cerimônias religiosas eram precárias ou inexistentes. Freireyss⁴³, cita que havia um “velho com vestes de padre, lendo um livro de rezas pelas almas dos infelizes” no Cemitério dos Pretos Novos no Valongo. Em geral em todos eles os corpos eram jogados em valas superficiais, “a flor da terra”, ficando a mercê de animais famintos. De acordo com os relatos dos viajantes não havia nenhum tipo de cuidado com os corpos aí enterrados. John Luccok afirmou que nesses cemitérios se assistiam “cenas repugnantes, os corpos eram atirados sem cerimonia em uma espécie de pilhas uns sobre os outros pés com cabeça até encher a cova quase por inteiro, em seguida cobriam com terra a cima do nível”⁴⁴. Robert Walsh diz que os corpos eram depositados num estrado em uma casinha no meio do terreno, até que houvesse um número suficiente de corpos para serem enterrados⁴⁵. Situação semelhante foi presenciada por Freireyss quando visitou o Cemitério dos Pretos Novos no Valongo. Que nos dá a informação que neste cemitério os corpos eram queimados, possivelmente

⁴³ FREIREYSS, G. W. Viagem ao interior do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1982, p. 132-134.

⁴⁴ LUCCOCK, John. Notas sobre o Rio de Janeiro e parte meridionais do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975, p. 39.

⁴⁵ WALSH, Robert. Notícias do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1985, p. 170.

para diminuir o volume e facilitar o trabalho do negro coveiro⁴⁶. O viajante alemão Karl Seider dizia que suas lembranças sobre o cemitério da Misericórdia o “arrepriavam”, segundo ele o corpo era atirado como um cão morto, cobriam-no com pouca terra em uma cova de pouca profundidade, se alguma parte do corpo ficasse descoberto, socavam com pesados tocos de madeira, que em suas palavras formava “um horrível mingau de terra, sangue e excrementos”⁴⁷ Tais relatos demonstram que esse tipo de enterramento contrariava todos os ditames do que seria uma “boa morte” de acordo com os princípios cristãos⁴⁸.

Tabela 31a – Locais de sepultamentos de acordo com a condição social (POR IGREJAS)

SOCIAL SEPULTURA	CONDIÇÃO		LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1 - Igreja Matriz/Freguesia da Sé	738	43,4	170	7,9	413	13,0	1321	18,8		
1 – Igreja do Convento de Santo Antonio	97	5,7	39	1,8	27	0,9	163	2,3		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco da Penitência	15	0,9	1	0,0	1	0,0	17	0,2		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco de Paula	64	3,8	14	0,7	70	2,2	148	2,1		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco*	4	0,2	2	0,1	2	0,1	8	0,1		
1 - Igreja de N. Sr ^a do Parto	13	0,8	89	4,2	22	0,7	124	1,8		
1 - Igreja do Senhor dos Passos	-	-	3	0,1	3	0,1	6	0,1		
1 - Igreja de N. Sr ^a do Rosário	57	3,4	407	19,0	542	17,1	1006	14,3		
1 - Igreja de N. Sr ^a . da Conceição e Boa Morte	105	6,2	152	7,1	116	3,7	373	5,3		
1 - Igreja de N. Sr ^a . da Lampadosa	63	3,7	301	14,1	593	18,7	957	13,6		
1 - Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	13	0,8	252	11,8	268	8,4	533	7,6		
1 - Igreja do Senhor Bom Jesus/O. T. S. B. Jesus	34	2,0	47	2,2	278	8,8	359	5,1		
1 - Igreja de São Domingos	224	13,2	498	23,3	530	16,7	1252	17,9		
1 - São Gonçalo Garcia e São Jorge	25	1,5	47	2,2	79	2,5	151	2,2		
1 - São Domingos **	26	1,5	28	1,3	28	0,9	82	1,2		
1 - Cemitério de São Domingos	2	0,1	2	0,1	8	0,3	12	0,2		
2 - Igreja Matriz da Candelária	-	-	7	0,3	24	0,8	31	0,4		
2 - Igreja da O. T. N. Sr. ^a do Carmo	23	1,4	-	-	1	0,0	24	0,3		
2 - Convento do Carmo	9	0,5	-	-	6	0,2	15	0,2		

⁴⁶ FREIREYSS, G. W. Viagem ao interior do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1982, p. 132-134.

⁴⁷ SEIDER, Karl. Dez anos no Brasil. São Paulo, Martins; Brasília, Instituto Nacional do Livro. INL, 1976, pp. 312-13.

⁴⁸ Sobre os cemitérios no Rio de Janeiro veja. RODRIGUES, Claudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos... 1995; RODRIGUES, Claudia. Funerais sincréticos: Práticas fúnebres na sociedade escravista. Cativo e Liberdade, Revista Interdisciplinar em História Social, ano II, vol. 3. 1996; RODRIGUES, Claudia. “A morte como elemento de afirmação da cultura africana no Rio de Janeiro escravista: o caso do cemitério dos “pretos novos” in Estudos de História. Franca, v.10, n.1, 2003; PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007; BAVO, Milra. Hierarquias na morte... 2017.

2 - Igreja de N. Sr. ^a Mãe dos homens	4	0,2	3	0,1	9	0,3	16	0,2
2 - Igreja de São Pedro dos Clerigos	-	-	2	0,1	12	0,4	14	0,2
2 - Igreja de Santa Cruz dos Militares	1	0,1	-	-	2	0,1	3	0,0
3 - Igreja Matriz de São José	23	1,4	20	0,9	14	0,4	57	0,8
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Bonsucesso/Santa Casa da Misericórdia	77	4,5	9	0,4	41	1,3	127	1,8
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Carmo	4	0,2	3	0,1	1	0,0	8	0,1
3 - Igreja de Santa Luzia	7	0,4	2	0,1	9	0,3	18	0,3
3 - Cemitério da Santa Casa da Misericórdia	16	0,9	2	0,1	8	0,3	26	0,4
3 - Santa Casa da Misericórdia ***	37	2,2	12	0,6	27	0,9	76	1,1
4 - Igreja Matriz de Santa Rita	8	0,5	4	0,2	16	0,5	28	0,4
4 - Igreja de São Bento	1	0,1	3	0,1	4	0,1	8	0,1
4 - Igreja de São Joaquim	-	-	2	0,1	-	-	2	0,0
Outras igrejas matrizes	10	0,6	20	0,9	18	0,6	48	0,7
Total	1700	100	2141	100	3171	100	7013	100

Fonte: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

* Sem especificação se é de Paula ou da Penitencia.

** Não especifica se é na igreja ou no cemitério de São Domingos.

*** Não especifica se é na igreja de N. S. do Bonsucesso ou no cemitério da Misericórdia.

1 - Sé/Santíssimo Sacramento - 2 - Candelária - 3 - São José - 4 - Santa Rita - 5 - Santana.

 Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros e pardos

Entre os escravizados, tabela 31b, observa-se que a maioria foi inumada na Igreja de Nossa Senhora da Lampadosa, com 18,7%, seguida pela Igreja do Rosário e São Benedito dos Pretos, com 17,1%; em terceiro lugar na escolha para sepultura entre os escravizados foi a Igreja de São domingos, com 16,7%; em quarto lugar a Igreja Matriz/Freguesia da Sé com 13%; em quinto lugar Igreja do Senhor Bom Jesus do Calvário, com 8,8%; em sexto lugar Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, com 8,4%. A estas, soma-se a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte e São Gonçalo Garcia e São Jorge, com 3,7% e 2,5% respectivamente. Assim, conclui-se que 88,9% dos cativos foram enterrados dentro da própria freguesia, nas igrejas de suas irmandades e na matriz. Do total de indivíduos sepultados pela matriz no período, 31,2% eram escravizados, superando o número de forros em mais que o dobro e representando mais da metade do número de livres. O que sugere a hipótese de que as covas da matriz sepultou uma quantidade significativa daqueles que não eram filiados a nenhuma irmandade. Portanto, mesmo não pertencendo a uma irmandade, muitos negros africanos e seus descendentes conseguiram em vida recursos para um sepultamento digno, ou seja, evitando serem lançados em uma cova coletiva nos cemitérios, ao conquistar um sepultamento *ad sanctos apud ecclesiam* no interior ou no

adro de uma igreja.

Embora em quantidade bastante pequena alguns cativos foram sepultados nos templos que abrigavam as irmandades da elite. Casos interessantes são os da igreja da Ordem Terceira da Penitência e o da igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo, que sepultaram um cativo, demonstrando que embora fosse difícil não era impossível que cativos conseguissem ser sepultados em templos mais prestigiosos. Embora não fique explícito se foi dentro da igreja ou no adro, tal fato por si só já representa uma diferenciação social destes em relação aos demais escravizados, ainda que o sepultamento tenha sido feito em função da posição social de seu senhor ou que o sepultado tenha sido cativo da ordem e que conquistou certa estima.

Tabela 31b – Locais de sepultamentos de ESCRAVOS, em ordem decrescente

SEPULTURA	CONDIÇÃO SOCIAL		LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1 - Igreja de N. Sr ^a . da Lampadosa	63	3,7	301	14,1	593	18,7	957	13,6		
1 - Igreja de N. Sr ^a do Rosário	57	3,4	407	19,0	542	17,1	1006	14,3		
1 - Igreja de São Domingos	224	13,2	498	23,3	530	16,7	1252	17,9		
1 - Igreja Matriz/Freguesia da Sé	738	43,4	170	7,9	413	13,0	1321	18,8		
1 - Igreja do Senhor Bom Jesus/O. T. S. B. Jesus	34	2,0	47	2,2	278	8,8	359	5,1		
1 - Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	13	0,8	252	11,8	268	8,4	533	7,6		
1 - Igreja de N. Sr ^a . da Conceição e Boa Morte	105	6,2	152	7,1	116	3,7	373	5,3		
1 - São Gonçalo Garcia e São Jorge	25	1,5	47	2,2	79	2,5	151	2,2		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco de Paula	64	3,8	14	0,7	70	2,2	148	2,1		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco*	4	0,2	2	0,1	2	0,1	8	0,1		
1 - Igreja do Senhor dos Passos	-	-	3	0,1	3	0,1	6	0,1		
1 - Igreja do Convento de Santo Antonio	97	5,7	39	1,8	27	0,9	163	2,3		
1 - São Domingos **	26	1,5	28	1,3	28	0,9	82	1,2		
3 - Santa Casa da Misericórdia ***	37	2,2	12	0,6	27	0,9	76	1,1		
2 - Igreja Matriz da Candelária	-	-	7	0,3	24	0,8	31	0,4		
1 - Igreja de N. Sr ^a do Parto	13	0,8	89	4,2	22	0,7	124	1,8		
Outras igrejas matrizes	10	0,6	20	0,9	18	0,6	48	0,7		
4 - Igreja Matriz de Santa Rita	8	0,5	4	0,2	16	0,5	28	0,4		
3 - Igreja Matriz de São José	23	1,4	20	0,9	14	0,4	57	0,8		
2 - Igreja de São Pedro dos Clerigos	-	-	2	0,1	12	0,4	14	0,2		
1 - Cemitério de São Domingos	2	0,1	2	0,1	8	0,3	12	0,2		
2 - Igreja de N. Sr ^a Mãe dos homens	4	0,2	3	0,1	9	0,3	16	0,2		
3 - Igreja de Santa Luzia	7	0,4	2	0,1	9	0,3	18	0,3		
3 - Cemitério da Santa Casa da Misericórdia	16	0,9	2	0,1	8	0,3	26	0,4		
2 - Convento do Carmo	9	0,5	-	-	6	0,2	15	0,2		
3 - Igreja de N. Sr ^a do Bonsucesso/Santa Casa da Misericórdia	77	4,5	9	0,4	41	1,3	127	1,8		

2 - Igreja de Santa Cruz dos Militares	1	0,1	-	-	2	0,1	3	0,0
4 - Igreja de São Bento	1	0,1	3	0,1	4	0,1	8	0,1
1 - Igreja da O. T. de São Francisco da Penitência	15	0,9	1	0,0	1	0,0	17	0,2
2 - Igreja da O. T. N. Sr. ^a do Carmo	23	1,4	-	-	1	0,0	24	0,3
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Carmo	4	0,2	3	0,1	1	0,0	8	0,1
4 - Igreja de São Joaquim	-	-	2	0,1	-	-	2	0,0
Total	1700	100	2141	100	3171	100	7013	100

Fonte: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

* Sem especificação se é de Paula ou da Penitência.

** Não especifica se é na igreja ou no cemitério de São Domingos.

*** Não especifica se é na igreja de N. S. do Bonsucesso ou no cemitério da Misericórdia.

1 - Sé/Santíssimo Sacramento - 2 - Candelária - 3 - São José - 4 - Santa Rita - 5 - Santana.

 Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros e pardos

Observa-se que mesmo em número reduzido, outras igrejas de irmandades de brancos, ordens terceiras e conventos também sepultaram cativos. O que podemos supor que seja pelo prestígio e posição social de seus senhores, ou por estes serem cativos das ordens ou conventos. Embora tal situação possa representar uma dificuldade que os cativos tinham em conquistar uma sepultura fora das igrejas das irmandades de negros, se comparados com os livres e forros é significativo, por exemplo, que a Ordem terceira de São Francisco de Paula tenha sepultado 70 cativos contra 64 livres a 14 forros. É possível que tal situação, ao invés de dificuldade, possa representar para um grupo de cativos ainda que reduzido, a possibilidade de distinção social quando comparados com a maioria dos escravizados⁴⁹.

Além da distinção social, não podemos esquecer o caráter soteriológico dos ritos fúnebres católicos, ou seja, ser sepultado dentro de uma igreja ou no seu adro, conforme afirmaram João Reis e Claudia Rodrigues, está relacionado à sacralidade de seu solo, casa de Deus e da corte dos seus anjos e santos, naturalmente também deveria ser a morada do mortos até o dia do juízo final⁵⁰. Desta forma, mesmo que fossem escravizados, pelo simples fato de terem sido sepultados dentro de uma igreja da elite ou não, acabariam se destacando dos demais cativos que tiveram como destino uma cova rasa em um dos cemitérios distantes dos templos.

Já a maioria dos forros (ver tabela 31c) foi enterrada na Igreja de São

⁴⁹ Cf. BRAVO, op. cit., 2014.

⁵⁰ REIS, op. cit., 1991, p. 171; RODRIGUES, op. cit., 1995, p. 234.

Domingos, com 23,3%; em seguida foi escolhida a igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Pretos, com 19%; em terceiro lugar foi escolhida a Igreja de Nossa Senhora da Lampadosa, com 14,1%; em quarto lugar em escolha para sepultamento pelos forros viria a Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, com 11,8%; a Igreja Matriz com 7,9% viria em quinto lugar, em sexto viria a Igreja de Nossa Senhora da conceição e Boa Morte, com 7,1%. Entre as outras igrejas temos Nossa Senhora do Parto, em oitavo lugar, com 4,2% e Igreja do Senhor Bom Jesus e São Gonçalo Garcia e São Jorge, ambas em nono lugar, com 2,2% respectivamente. Assim, de acordo com os dados obtidos da tabela, 87,6% dos forros foram sepultados nas igrejas de negros africanos e seus descendentes e na matriz. Essa maior procura dos forros por sepultura nas igrejas das irmandades de negros está relacionada à questão de seriam eles mais que os escravizados que teriam recursos para se filiarem a uma irmandade.

Tabela 31c – Locais de sepultamentos de FORROS, em ordem decrescente

SEPULTURA	CONDIÇÃO SOCIAL		LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1 - Igreja de São Domingos	224	13,2	498	23,3	530	16,7	1252	17,9		
1 - Igreja de N. Sr ^a do Rosário	57	3,4	407	19,0	542	17,1	1006	14,3		
1 - Igreja de N. Sr ^a . da Lampadosa	63	3,7	301	14,1	593	18,7	957	13,6		
1- Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	13	0,8	252	11,8	268	8,4	533	7,6		
1 - Igreja Matriz/Freguesia da Sé	738	43,4	170	7,9	413	13,0	1321	18,8		
1 - Igreja de N. Sr ^a . da Conceição e Boa Morte	105	6,2	152	7,1	116	3,7	373	5,3		
1 - Igreja de N. Sr ^a do Parto	13	0,8	89	4,2	22	0,7	124	1,8		
1 - Igreja do Senhor Bom Jesus/O. T. S. B. Jesus	34	2,0	47	2,2	278	8,8	359	5,1		
1 - São Gonçalo Garcia e São Jorge	25	1,5	47	2,2	79	2,5	151	2,2		
1 – Igreja do Convento de Santo Antonio	97	5,7	39	1,8	27	0,9	163	2,3		
1 - São Domingos ***	26	1,5	28	1,3	28	0,9	82	1,2		
3 - Igreja Matriz de São José	23	1,4	20	0,9	14	0,4	57	0,8		
Outras igrejas matrizes	10	0,6	20	0,9	18	0,6	48	0,7		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco de Paula	64	3,8	14	0,7	70	2,2	148	2,1		
3 - Santa Casa da Misericórdia ****	37	2,2	12	0,6	27	0,9	76	1,1		
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Bonsucesso/Santa Casa da Misericórdia	77	4,5	9	0,4	41	1,3	127	1,8		
2 - Igreja Matriz da Candelária	-	-	7	0,3	24	0,8	31	0,4		
4 - Igreja Matriz de Santa Rita	8	0,5	4	0,2	16	0,5	28	0,4		
1 - Igreja do Senhor dos Passos	-	-	3	0,1	3	0,1	6	0,1		
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Carmo	4	0,2	3	0,1	1	0,0	8	0,1		
1 - Cemitério de São Domingos	2	0,1	2	0,1	8	0,3	12	0,2		
2 - Igreja de N. Sr ^a Mãe dos homens	4	0,2	3	0,1	9	0,3	16	0,2		
4 - Igreja de São Bento	1	0,1	3	0,1	4	0,1	8	0,1		
2 - Igreja de São Pedro dos Clerigos	-	-	2	0,1	12	0,4	14	0,2		
3 – Igreja de Santa Luzia	7	0,4	2	0,1	9	0,3	18	0,3		
3 - Cemitério da Santa Casa da Misericórdia	16	0,9	2	0,1	8	0,3	26	0,4		
4 – Igreja de são Joaquim	-	-	2	0,1	-	-	2	0,0		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco**	4	0,2	2	0,1	2	0,1	8	0,1		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco da Penitência	15	0,9	1	0,0	1	0,0	17	0,2		
2 - Igreja da O. T. N. Sr. ^a do Carmo	23	1,4	-	-	1	0,0	24	0,3		
2 - Convento do Carmo	9	0,5	-	-	6	0,2	15	0,2		
2 - Igreja de Santa Cruz dos Militares	1	0,1	-	-	2	0,1	3	0,0		
Total	1700	100	2141	100	3171	100	7013	100		

Fonte: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

(1) destes, 6 foram enterrados em catacumbas.

(2) destes, 1 foi enterrado no claustro.

(3) destes, 3 foram enterrados em catacumbas

(3.1) dois óbitos fazem referência ao sepultamento no Hospital do Carmo.

* Até 1843

** Sem especificação se é de Paula ou da Penitência.

*** Não especifica se é na igreja ou no cemitério de São Domingos.

**** Não especifica se é na igreja de N. S. do Bonsucesso ou no cemitério da Misericórdia.

1 – Sé/Santíssimo Sacramento - 2 - Candelária - 3 – São José – 4 – Santa Rita – 5 – Santana.

 Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros e pardos

Ao observarmos a tabela 31d veremos que em relação à condição social, a maioria dos livres buscou sepultura na igreja matriz, com 43,4%. Claudia Rodrigues observou que o fato de a maioria dos livres ter procurado a igreja matriz, possivelmente esteja relacionado à predominância da igrejas das irmandades de negros na freguesia da Sé Santíssimo Sacramento.⁵¹ Portanto, boa parte deles pode não obtido muita opção de escolha de sepultura fora da oferecida pela igreja matriz; principalmente aqueles que não tinham condições de acesso, por exemplo, às sepulturas da Ordem Terceira da São Francisco de Paula ou ao convento de Santo Antônio, mais caras.

Isto não significa, no entanto, que não lhes fosse facultado, em alguns casos, o acesso às sepulturas nas igrejas das irmandades de negros. A igreja de São Domingos foi à segunda opção dos indivíduos livres em busca de sepultura, com 13,2% do total de inumações; em terceiro lugar viria a igreja de Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte, com 6,2%; em quarto lugar na busca de sepultura pelos livres viria a igreja do Convento de Santo Antônio, com 5,7%; em quinto viria a igreja de Nossa Senhora do Bonsucesso/Santa Casa da Misericórdia, com 4,5%; em sexto lugar viria a igreja da Ordem Terceira de São Francisco de Paula, com 3,8%; em sétimo lugar viria a igreja de Nossa Senhora da Lampadosa, com 3,7%; em oitavo, nono e décimo lugares viria a igreja Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Pretos, a Santa Casa da Misericórdia e a igreja do senhor Bom Jesus, com 3,4%, 2,2% e 2% respectivamente. Em se tratando de igreja de negros ainda teríamos a igreja de São Gonçalo Garcia e São Jorge em décimo primeiro lugar, com 1,5%. Observamos que 79,1% desses indivíduos foram sepultados na igreja da matriz e nas igrejas das irmandades ou ordens terceiras de negros.

Observamos que embora em quantidade menor que na matriz e nas igrejas de negros, estes indivíduos foram os que mais buscaram sepulturas fora da freguesia. Sendo a igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo juntamente com a matriz de São José as mais procuradas, ambas com 1,4%. O que sugere que estas igrejas sepultavam quase que exclusivamente membros da elite colonial e imperial. Ao passo

⁵¹ RODRIGUES, op. cit. 1996, p. 224.

que os indivíduos forros e escravizados teriam menos recursos para pagar o traslado para outra freguesia, levando-se em conta que a freguesia da Sé concentrava majoritariamente as igrejas das irmandades de negros africanos e seus descendentes, mantendo-se a tendência observada por Milra Bravo para o período de 1720 a 1808⁵².

⁵² BRAVO, op. cit. p. 149.

Tabela31d – Locais de sepultamentos de LIVRES, em ordem decrescente

SEPULTURA	CONDIÇÃO SOCIAL		LIVRES		FORROS		ESCRAVOS		TOTAL	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1 - Igreja Matriz/Freguesia da Sé	738	43,4	170	7,9	413	13,0	1321	18,8		
1 - Igreja de São Domingos	224	13,2	498	23,3	530	16,7	1252	17,9		
1 - Igreja de N. Sr. ^a da Conceição e Boa Morte	105	6,2	152	7,1	116	3,7	373	5,3		
1 – Igreja do Convento de Santo Antonio	97	5,7	39	1,8	27	0,9	163	2,3		
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Bonsucesso/Santa Casa da Misericórdia	77	4,5	9	0,4	41	1,3	127	1,8		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco de Paula	64	3,8	14	0,7	70	2,2	148	2,1		
1 - Igreja de N. Sr. ^a da Lampadosa	63	3,7	301	14,1	593	18,7	957	13,6		
1 - Igreja de N. Sr. ^a do Rosário	57	3,4	407	19,0	542	17,1	1006	14,3		
3 - Santa Casa da Misericórdia ****	37	2,2	12	0,6	27	0,9	76	1,1		
1 - Igreja do Senhor Bom Jesus/O. T. S. B. Jesus	34	2,0	47	2,2	278	8,8	359	5,1		
1 - São Gonçalo Garcia e São Jorge	25	1,5	47	2,2	79	2,5	151	2,2		
1 - São Domingos ***	26	1,5	28	1,3	28	0,9	82	1,2		
2 - Igreja da O. T. N. Sr. ^a do Carmo	23	1,4	-	-	1	0,0	24	0,3		
3 - Igreja Matriz de São José	23	1,4	20	0,9	14	0,4	57	0,8		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco da Penitência	15	0,9	1	0,0	1	0,0	17	0,2		
3 - Cemitério da Santa Casa da Misericórdia	16	0,9	2	0,1	8	0,3	26	0,4		
1 - Igreja de N. Sr. ^a do Parto	13	0,8	89	4,2	22	0,7	124	1,8		
1- Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	13	0,8	252	11,8	268	8,4	533	7,6		
Outras igrejas matrizes	10	0,6	20	0,9	18	0,6	48	0,7		
2 - Convento do Carmo	9	0,5	-	-	6	0,2	15	0,2		
4 - Igreja Matriz de Santa Rita	8	0,5	4	0,2	16	0,5	28	0,4		
3 – Igreja de Santa Luzia	7	0,4	2	0,1	9	0,3	18	0,3		
1 - Igreja da O. T. de São Francisco**	4	0,2	2	0,1	2	0,1	8	0,1		
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Carmo	4	0,2	3	0,1	1	0,0	8	0,1		
2 - Igreja de N. Sr. ^a Mãe dos homens	4	0,2	3	0,1	9	0,3	16	0,2		
1 - Cemitério de São Domingos	2	0,1	2	0,1	8	0,3	12	0,2		
4 - Igreja de São Bento	1	0,1	3	0,1	4	0,1	8	0,1		
2 - Igreja de Santa Cruz dos Militares	1	0,1	-	-	2	0,1	3	0,0		
1 - Igreja do Senhor dos Passos	-	-	3	0,1	3	0,1	6	0,1		
2 - Igreja Matriz da Candelária	-	-	7	0,3	24	0,8	31	0,4		
2 - Igreja de São Pedro dos Clerigos	-	-	2	0,1	12	0,4	14	0,2		
4 – Igreja de São Joaquim	-	-	2	0,1	-	-	2	0,0		
Total	1700	100	2141	100	3171	100	7013	100		

Fonte: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

(1) destes, 6 foram enterrados em catacumbas.

(2) destes, 1 foi enterrado no claustro.

(3) destes, 3 foram enterrados em catacumbas

(3.1) dois óbitos fazem referência ao sepultamento no Hospital do Carmo.

* Até 1843

** Sem especificação se é de Paula ou da Penitencia.

*** Não especifica se é na igreja ou no cemitério de São Domingos.

**** Não especifica se é na igreja de N. S. do Bonsucesso ou no cemitério da Misericórdia.

1 – Sé/Santíssimo Sacramento - 2 - Candelária - 3 – São José – 4 – Santa Rita – 5 – Santana.

 Igrejas de irmandades/ordens terceiras de negros e pardos

Ao analisarmos a tabela 32, com os locais de sepultamentos quanto à origem, observamos que os crioulos em sua maioria foram enterrados na igreja Matriz/Freguesia da Sé com 18,1%. Depois foram para a igreja do Rosário e São Benedito dos Pretos com 17,9%; em terceiro lugar igreja de São Domingos. com 17,2%, e em quarto e quinto lugares respectivamente igreja de Nossa senhora da Lampadosa com 11,27% e Santo Elesbão e Santa Efigênia com 10,9%. Observamos que mesmo tendo sido a igreja Matriz/Freguesia da Sé o local de preferência para inumação dos crioulos, o que pode indicar, conforme observou Rodrigues uma maior integração dos crioulos com a comunidade paroquial, mas no total geral, foram as igrejas das irmandades de negros africanos e seus descendentes que receberam o maior número de mortos de origem crioula. No entanto, não podemos esquecer que uma maior procura dos crioulos pela igreja matriz os aproxima dos padrões da comunidade dos livres, evidenciando assim, maior inserção dos crioulos no universo da liberdade, mesmo que eventualmente a condição fosse de cativo.

Enquanto os africanos tiveram como preferências as igrejas das irmandades de negros, sendo a igreja de Nossa Senhora da Lampadosa a que recebeu o maior número de sepultamentos, com 24,0%; seguida da igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Pretos, com 19,5%; em terceiro a igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, com 16,0%; em quarto lugar a Igreja de São Domingos, com 15,0% e em quinto lugar a Igreja de Bom Jesus, com 5,8%. De acordo com João Reis, o medo dos africanos escravizados de acabarem inumados nos cemitérios fez com que eles se associassem as irmandades, com objetivo de ter uma sepultura decente. O que, segundo o autor, não era a mesma coisa que um túmulo na própria casa, como ocorria na África dos nagôs, jejes e tapas, ou no jasigo dos reis, na aldeia e na floresta como era entre os angolas, benguelas, congos e cafres em geral. Assim como, redefiniram também as noções de parentesco doméstico, e a irmandade substituiu a casa de linhagem. O trauma do tráfico e escravidão impossibilitou aos africanos escravizados viver entre os seus parentes, mas morrer em uma família ritual e com ela passar para o além tornou-se possível com a irmandade. Nesse sentido passamos a analisar os lugares de enterramentos em algumas sociedades africanas do tronco Bantu, estabelecendo algumas comparações com as imagens e relatos do pintor francês Jean de Baptiste Debret e os relatos do viajante americano Daniel P. Kidder que estiveram no Rio de Janeiro na primeira metade do

século XIX.

Tabela 32 – Locais de sepultamentos de acordo com a ORIGEM

SEPULTURA	CRIoulos		AFRICANOS		TOTAL	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
1 - Igreja Matriz/Freguesia da Sé	222	18,1	59	3,7	281	10,0
1 - Igreja de N. Sr. ^a do Rosário e São Benedito	219	17,9	307	19,5	526	18,8
1 - Igreja de São Domingos	211	17,2	235	15,0	446	15,9
1 - Igreja de N. Sr. ^a da Lampadosa	138	11,3	377	24,0	515	18,4
1 - Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia	134	10,9	253	16,0	387	13,8
1 - Igreja do Senhor Bom Jesus/O. T. S. B. Jesus	73	6,0	91	5,8	164	5,8
1 - Igreja de N. Sr. ^a do Parto	62	5,1	4	0,3	66	2,4
1 - São Gonçalo Garcia e São Jorge	51	4,2	48	3,0	99	3,5
1 - Igreja de N. Sr. ^a da Conceição e Boa Morte	30	2,5	23	1,5	53	1,8
1 - Igreja da O. T. de São Francisco de Paula	12	1,0	11	0,7	23	0,8
1 - Igreja do Convento de Santo Antonio	12	1,0	2	0,1	14	0,5
2 - Igreja de São Pedro dos Clerigos	10	0,8	1	0,1	11	0,4
1 - São Domingos **	9	0,7	22	1,4	31	1,1
Outras igrejas matrizes	8	0,7	14	0,9	22	0,8
3 - Santa Casa da Misericórdia ***	5	0,4	14	0,9	19	0,7
2 - Convento do Carmo	3	0,2	-	-	3	0,1
1 - Igreja da O. T. de São Francisco*	3	0,2	2	0,1	5	0,2
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Bonsucesso/Santa Casa da Misericórdia	3	0,2	7	0,4	10	0,4
3 - Igreja Matriz de São José	3	0,2	83	5,3	86	3,0
2 - Igreja Matriz da Candelária	2	0,2	5	0,3	7	0,3
3 - Cemitério da Santa Casa da Misericórdia	2	0,1	2	0,1	4	0,1
4 - Igreja de São Bento	2	0,1	2	0,1	4	0,1
1 - Igreja do Senhor dos Passos	2	0,1	1	0,1	3	0,1
1 - Igreja da O. T. de São Francisco da Penitência	2	0,2	-	-	2	0,1
1 - Cemitério de São Domingos	1	0,1	4	0,3	5	0,2
2 - Igreja de N. Sr. ^a Mãe dos homens	-	-	3	0,2	3	0,1
4 - Igreja Matriz de Santa Rita	1	0,1	3	0,2	4	0,1
2 - Igreja da O. T. N. Sr. ^a do Carmo	1	0,1	1	0,1	2	0,1
4 - Igreja de São Joaquim	-	-	1	0,1	1	0,1
2 - Igreja de Santa Cruz dos Militares	1	0,1	-	-	1	0,1
3 - Igreja de N. Sr. ^a do Carmo	1	0,1	-	-	1	0,1
3 - Igreja de Santa Luzia	1	0,1	-	-	1	0,1
Total	1224	100	1575	100	2799	100

Fonte: Grupo de Pesquisa Imagens da Morte/CNPq-UNIRIO: Banco de Dados de Óbitos da Freguesia da Sé/ Santíssimo Sacramento do Rio de Janeiro (1701-1843).

* Sem especificação se é de Paula ou da Penitência.

** Não especifica se é na igreja ou no cemitério de São Domingos.

*** Não especifica se é na igreja de N. S. do Bonsucesso ou no cemitério da Misericórdia.

1 - Sé/Santíssimo Sacramento - 2 - Candelária - 3 - São José - 4 - Santa Rita - 5 - Santana

 Igrejas irmandades/ordens terceiras de negros e pardos

6.2 Lugares dos mortos em algumas sociedades centro-africanas

De acordo com o padre Raul Ruiz de Asúa Altuna muitos grupos bantu da região de Angola enterravam seus mortos perto de suas casas ou dentro delas e as destruíam quando terminava o luto. Era mais comum sepultá-los próximo às aldeias e à

beira dos caminhos para que os vivos lhe prestassem homenagem, todas as vezes que passassem, inclinando a cabeça, aguardando silêncio ou depositando oferendas no túmulo. Havia os cemitérios familiares em paragens solitárias e bem defendidas nas florestas, normalmente cada aldeia tinha um cemitério comunitário⁵³. De certa forma, este relato pode ser aproximado àquela determinação das *Constituições Primeiras* mencionada anteriormente que justificava a necessidade de sepultura nos templos como uma forma de os vivos manterem o contato com seus mortos, encomendando-lhe orações.

Ainda segundo o padre Altuna, os pastores enterravam o chefe da família normalmente no curral dos bois ou no lugar em que se acendia a fogueira. Os feiticeiros, caçadores e guerreiros, quando eram pessoas de notória reputação, eram sepultados a beira dos caminhos bem frequentados, ou nas encruzilhadas, sempre próximos a uma árvore, onde seus instrumentos de trabalho, armas e troféus eram pendurados. Buscavam agradar ao falecido colocando seu corpo em lugares familiares e rodeado de seus objetos e bens, ao mesmo tempo que fortaleciam com a sua presença a solidariedade. Os Quibalas de Angola depositavam os chefes sobre rochas e cobriam-nos com pedras bem trabalhadas, formando um sarcófago retangular⁵⁴.

Henri Junod ao analisar os rituais de morte e sepultamento entre os Rhonga de Moçambique, observou que quando morre um chefe, os homens da aldeia cavavam o túmulo em um lugar atrás da palhota do morto ou mais longe, na pequena floresta que em geral rodeia a aldeia, ou então no *ntimu*, bosque sagrado, e se o morto fosse um dos guardas da floresta, se pertencia ao ramo primogênito da família, os coveiros buscam um local próximo a uma árvore para cavar o túmulo, para que alguns objetos que pertenciam ao morto fossem pendurados para serem conservados e purificados. A cova em geral media cerca de seis pés de comprimento, quatro de largura, dois e meio de profundidade. Num dos lados abriam uma segunda cova mais ou menos circular com as paredes bem aplanadas. Alguns grupos tinham o costume de rebocar as paredes com lama tirada do rio. Colocavam ao lado do corpo um caniço e espalham no fundo do túmulo erva que tinha crescido na água, assim, o túmulo é, de certo modo, um duplo. Apresenta dois níveis: o primeiro é o *lugar público (huvu)* do morto; o segundo é sua *palhota (yindlu ou xinyatu)*. O morto habita na palhota, mas sai para sentar-se na praça subterrânea, exatamente como costumava fazer quando vivia na aldeia.

⁵³ ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. A Cultura tradicional bantu. Prior Velho Portugal: Paulinas, 2014, p. p. 443.

⁵⁴ ALTUNA, op. cit., 14, p. p. 443-44.

Depois de prontarem o túmulo os coveiros, chamavam os parentes do morto para verificarem se o túmulo foi construído de acordo com as necessidades do morto. No momento em que os parentes se apresentam para verificar o túmulo, se a terra da parede do túmulo vai abaixo, é sinal de mal presságio. Significa que a pessoa que enfeitou o morto está presente ou então um dos presentes é culpado de *matluana* com ele, ou seja, teve relações sexuais com a mesma mulher que o morto. O túmulo é um *mhondro*, isto é um meio mágico de adivinhação. Nos clãs do sul, o túmulo do marido ou da mulher é cavado diante da palhota onde moravam, pois esta será abandonada. Quando o defunto é criança, é costume enterrarem-na ao lado da palhota, neste caso a palhota não é destruída. Constroem ao redor do túmulo, uma paliçada de paus cobertos com argila. Assim, não esquecem o lugar onde o corpo foi sepultado⁵⁵

Mas outras concepções africanas sobre o local de sepultamento defendiam o distanciamento das sepulturas em relação aos vivos. O padre Cavazzi observou que na região do Congo e de Matamba, especialmente os camponeses e os cultivadores de palmeiras congolezes enterravam os seus mortos nas florestas e longe das habitações, realizam diversas cerimônias fúnebres conforme costume antigo de cada povo. Alguns colocam o cadáver na cova de lado com o rosto virado para a parede, pois acreditavam que assim a alma demoraria um tempo para sair do corpo. Desta forma, não poderia incomodar os vivos caso estes não tivessem condições de cumprir com todas as cerimônias com a liberdade e religião que a alma desejava. Outros construíam casa, cavavam grutas, abriam cavernas onde colocavam o cadáver de algum príncipe, sentado em posição de mando. Matavam criados e escravos, colocando-os à volta de seu dono para que o sirvam e lhe assistam as suas necessidades. Abriam uma janela para o exterior que comunicava, através de um cano, com a boca do cadáver, para lhe transmitirem de tempo em tempo provisões de comida⁵⁶.

João Julião observou que entre os cafres na região de Sofala, em Moçambique, o cadáver era enterrado em terra virgem, em uma cova funda, deitado do lado direito com as pernas encolhidas, e a mão daquele lado debaixo da cabeça como eles costumam dormir; depois de tapada a cova alisam a terra com água, para saber se algum feiticeiro tentou desenterrar o corpo. Somente os parentes acompanham o enterro até o final. Já os reis, eram enterrados no jazigo dos Reis, uma grande montanha

⁵⁵ JUNOD, HENRI. Usos e Costumes Bantu. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009, pp. 136-7.

⁵⁶ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Pe. João Antônio. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v.1, p. 124-6.

denominada mugamo, onde havia duas grutas naturais abertas na rocha, dentro das quais eram depositados os ruessos, ou seja, ossos dos reis falecidos⁵⁷. Depositavam na sepultura alguns objetos, como: uma cabeça de boi, uma cabaça ou garrafa com água, mel, aguardente, alimentos, copo, taça, prato, instrumentos de trabalho, os troféus de caça⁵⁸. Se o morto fosse nobre, colocavam uma cadeira, o arco, as setas, o chifre, a taça e os outros utensílios por ele usados em vida. Observa-se que esses objetos eram depositados no túmulo de acordo com a condição social do morto. Os indivíduos de condição inferior tinham como insígnia da sua arte: caveira de feras para os caçadores; cítaras, tambores e castanholas para os tocadores; cestos cheios de facas, emplastros, raízes e ervas para os curandeiros. Os serralheiros, porém, tinham incontestável superioridade sobre os demais, por ser a sua arte dos primeiros reis do Congo. Sobre os seus túmulos eram depositados martelo, foles e bigornas com uma coroa por cima, privilégio especial desta arte tão nobre e tão respeitada⁵⁹.

Os butongas besuntavam o cadáver com almagre (argila avermelhada – ocre vermelho) e manteiga dobravam seu corpo como um feto no ventre da mãe, o colocavam em um saco de cascas de certas arvores que tiravam também para outros usos; amarravam bem a boca; faziam cova no formato de um poço redondo; e colocavam o defunto sentado dentro do saco. Enterravam com morto carne, tabaco etc., pois acreditam que os espíritos dos mortos tinham necessidades semelhantes as dos vivos, tais como comer, beber, fumar, etc⁶⁰.” De acordo com Sebastião Xavier Botelho, os Cafres “enterram com o defunto todas as suas armas, arco e flechas, e azagaia; dentro da cova lançam milho, arroz, feijões, e outros legumes; em cima depositam o leito em que dormia, e as tripeças em que se assentava, e depois tapavam a cova”⁶¹. Os alimentos e bebidas eram depositados com certa periodicidade, pois acreditavam que os mesmos ajudavam o morto a realizar a viagem para a nova morada, ao mesmo tempo era uma forma de estabelecer entre os mortos e os vivos uma corrente vital⁶².

Ao analisar os cerimoniais angolanas de sepultamento, conhecidos por *entambes* (*itambi*), Arthur Ramos observou, que era motivo de festa para alguns e choro e lamentações para outros “chora-se dão-se tiros em sinal de tristeza, e ao mesmo tempo dançam, jogam, brincam, comem e embriagam-se”. Esta cerimonia durava oito dias, ao final o dono do “*itambi*”, ou seja o parente mais próximo do morto oferece o banquete

⁵⁷ SILVA, op. cit., p. 79;111 e 169; cf. BOTELHO, op. cit., p. 167 e 216.

⁵⁸ ALTUNA, op. cit., p. 444.

⁵⁹ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, op. cit., p. 127.

⁶⁰ SILVA, op. cit., pp. 112-3.

⁶¹ BOTELHO, op. cit., p. 216.

⁶² ALTUNA, op. cit., p. 444-5.

ritual aos convidados. Em certos funerais realizam o “costume de *cum bandama*, quando um dos cônjuges falece, o sobrevivente tem de dormir uma noite com o cadáver e com ele coabitar!” Enterram o corpo normalmente na propriedade pertencente ao falecido ou de um parente mais próximo. O cadáver é colocado sentado ou na posição horizontal, depositam no tumulo toda a “variedade de comida” a com o propósito de alimentar a alma do falecido. Finalizam a cerimonia com grande comilância e bebedeira ⁶³. De acordo com Cavazzi, entre os Jagas logo após a morte de uma pessoa, os parentes e amigos preparam-se para celebrar o “tambo”, como é conhecida a cerimônia fúnebre. Se o defunto foi uma pessoa importante, ao redor de sua casa eram construídas varias palhotas⁶⁴, para morarem durante oito dias os participantes do cerimonial. A casa do morto ficava no meio, diante da qual se preparava um assoalho coberto de esteiras, e sobre este colocava um cadeira, onde se colocava o cadáver com a cabeça inclinada para trás. Permanecia nessa posição durante oito dias para receber as homenagens de toda a população. O individuo que dirigia o cerimonial com danças, musicas e outros ritos, seria digno de louvor se cuidasse para que não faltasse nada para o bom êxito da cerimonia. Também seria digno de louvor aquele que durante o período de quattros horas seguidas dançasse e encorajasse os companheiros a não interromper a dança nem por causa do calor ou cansaço.

A festa começa pela madrugada e, durante todo o tempo que durar [...] Os dançarinos, com grande admiração [...] giram como piões sobre um único pé; depois, envencilhados entre si, dão voltas precipitadamente, levantando vozes confusas, sem que ninguém possa compreender se eles falam, cantam, choram, riem, se se queixam ou se se alegram pela morte daquela pessoa⁶⁵.

De acordo com Linda Heywood relatos de oficiais portugueses do século XVIII, mostram como os entambes, eram funerais em que rituais africanos e católicos coexistiam. “Muitos desses oficiais ficavam escandalizados ao perceber como os rituais da Igreja tornaram-se africanizados e ficavam alarmados ao ver europeus participando no que eles descreviam como ‘ritos não cristãos’ que vieram a dominar as práticas

⁶³ RAMOS, Arthur. O Negro Brasileiro: etnografia religiosa e psicanalise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934, pp. 211-212.

⁶⁴ Construção rústica africana, geralmente coberta de ramos ou palha. também conhecida como palhoça ou palhote. In Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/palhota> [consultado em 23-11-2021].

⁶⁵ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, op. cit., p. 128-9.

religiosas da Igreja”⁶⁶. Dom Francisco Inocêncio de Souza Coutinho, governador de Angola de 1764 a 1777 fez várias tentativas para extinguir tais cerimônias. concentrou seus esforços em restaurar a fé católica em Angola. Em um bando que editou para proibir tais cerimônias, o governador registra o seu profundo sentimento de repulsa em relação a tais rituais que ele classificou como barbaridades praticados pelos negros, com a participação de muitos brancos e que envolviam uma complexa presença de escravizados, acompanhado de um choro compulsivo ao som de palmas e música com tambores, dança indecente e bebedeira⁶⁷.

Havendo o nosso augustissimo e clementissimo soberano proibido por diversas leis sumptuarias, e ultimamene pelas pragmáticas do ano de 1749 e 1759, as excessivas despesas que se faziam com os lutos das familias nas ocasioes de morte de seus amos, ou parentes [...] chorarem todos em altos e desagradáveis gritos por muitos dias e por muitos meses, renovando o choro em certas horas, e reebendo as visitas na mesma barbara confusão,[...] e o que ainda é mais escandaloso acompanharem os corpos à sepultura muitas negras, chorando, e repetindo em confusas lágrimas como vitudes as mais torpes e repugnantes ações da lascívia, que caracterizam o merecimento entre os negros, cujo venerado obsequio do seu chamado estambe [sic] produz muitas desordens inimigas d apureza da religiao, e dos bons costumes [...]declaro a todos os habitantes desta capital que reconhecendo o beneficio de semelhante proibição, façam uma seria reflexao sobre a indignidade de uns costumes só digno das libatas dos potentados do sertão, e de nenhum modo da capital de um reino conquistado gloriosamente para o cristianismo⁶⁸.

Para Souza Coutinho os entambes era um costume bárbaro e gentílico, um vício criminoso que ele buscava combater na tentativa de impor ao angolanos as concepções europeias⁶⁹ sobre a morte expressa em sua fala de que tais costumes deveriam ser extintos de uma capital e um reino conquistado gloriosamente para o cristianismo e a monarquia portuguesa. Para alcançar seus objetivos Souza Coutinho restaurou igrejas antigas, construiu novas, enviou instruções aos capitães-mores para construírem com urgência cemitérios em seus distritos para que os africanos que

⁶⁶ HEYWOOD, Linda M. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In HEYWOOD, Linda M. (org). Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008, p.109.

⁶⁷ HEYWOOD, op. cit., 2008, p. 110; DELFINO, op. cit., 2017, p. 337.

⁶⁸ Bando em que o governador Dom Francisco Inocencio de Souza coutinho proíbe os estambes e varios indignos abusos em Angola. Angola, Cx. 49 doc. 4. Agradeço ao professor Roberto Guedes por ter me cedido esse documento.

⁶⁹ DEL PRIORE, op. cit., p. 133.

viesses de lugares distantes dos presidos recebessem um enterro adequado⁷⁰. No entanto, na fala do governador é possível perceber sua frustração e/ou indignação, pois não só os grupos de africanos continuaram praticando seus entambes, como muitos brancos aderiam a ele e participavam com fervor dessas cerimônias. Dez anos após o seu governo Linda Reywood registrou que os relatórios portugueses e relatos dos viajantes continuavam a relatar as cerimônias de entambes em Angola com a participação dos brancos nesses “rituais pagãos”⁷¹. O que permite percebermos a fragilidade das leis portuguesas e da doutrina do cristianismo em Angola.

Augusto Bastos observou que entre os benguelas havia cerimônias mortuárias semelhantes. Logo após morrer alguém, a mobília e os trates de seu quarto eram retirados. Em seguida o cadáver era banhado para receber indumentária especial (mortalha) para o enterro. A casa mortuária era arrumada ao escurecer, quando todos já haviam se recolhido, retirava-se o cadáver do quarto, o colocavam em uma tipoia e o conduziam ao local da cerimônia. O feiticeiro então o perguntava qual foi a causa da morte, se foi feitiço ou espírito⁷². Dependendo da importância do morto, os ritos fúnebres poderiam durar de três a dez dias; durante as exéquias, havia “danças, cantos, bebidas, matando-se dias a dias um porco para comerem”. Antes do enterro, “um mensageiro apregoava ao redor do cemitério que ia ser enterrado o fulano de tal filho de fulano, rezando a genealogia e qualidades do morto. No cemitério matavam um boi, cujo sangue era derramado na sepultura, depois colocavam nesta também a cabeça do boi morto, que servia de almofada para a cabeça do morto. Ao fim dessas cerimônias realizavam o sepultamento”. Após este, a carne de boi era distribuída entre aqueles que acompanharam o morto até cemitério. “Os participantes do ritual presenteavam o morto com galinhas, porcos, aguardente e quimbombo (bode)”. Entre os ganguelas o costume de enterrar os defuntos com os seus escravizados vivos, era sinal de distinção social do morto, de acordo com a crença de que os cativos sacrificados serviriam ao morto no além-túmulo⁷³.

Os alimentos eram sacralizados e serviam de símbolo eficaz para que o homem, e, sobretudo a comunidade, se conectasse com a realidade mística tornando-as

⁷⁰ HEYWOOD, op.cit., p. 109.

⁷¹ Idem., p.110.

⁷² Morte por feitiço, era aquela causada por um feiticeiro através de ritos mágicos com drogas maléficas, ervas venenosas, raízes, casca de determinadas árvores, ossos, pelos, sangue de animais e humanos etc. Morte por espírito, geralmente era causada pelo espírito de um antepassado como forma de castigar aqueles que haviam falhado com suas obrigações familiares não lhes homenageando com rituais condignos (SWEET, P. 129)

⁷³ BASTOS, Augusto. Traços gerais sobre etnografia do Distrito de Benguela, Lisboa: Tipografia Universal, 1909, pp. 53-5. Apud. DELFINO, op. cit., 2017, pp. 339-40.

propícias e se estreitando em uma comunhão de vida. Pela comida sacrificada, ou ofertada o bantu libertava a vida essencial da oferenda, pois ela entrava em comunhão vital e reafirmava a vitalidade do oferente e do oferendado. A sacralização do alimento pode ser compreendida através da ontologia bantu, pois como a vida é considerada o princípio iniciador e valor fundamental, manifestando-se com energia, força e fecundidade, necessita permanentemente do alimento-força. Nesse sentido, o alimento estava na base ontológica de todos os seres criados e possuía um propósito sacral, por ele próprio ser essencialmente vida e força, sendo considerado sagrado. Quando os bantus depositavam alimentos sobre as sepulturas estavam realizando um ato profundamente religioso de vivência de sua fé⁷⁴.

Todos estes relatos demonstram a preocupação que as diferentes sociedades e culturas africanas demonstravam em relação às práticas de sepultamento. Preocupação que também identificamos no Rio de Janeiro, embora a característica desta sociedade cristã fosse o direcionamento desta preocupação para a busca do sepultamento em espaço que preservasse o cadáver e que fosse sagrado.

Debret pintou e descreveu uma cena do enterro de uma negra pobre de origem moçambicana que foi enterrada na igreja da Lampadosa na cidade do Rio de Janeiro no início do século XIX em que a família não tinha recursos para o funeral. Então, transportaram o corpo em uma rede e o depositam em frente de uma igreja ou para porta de uma venda. Aí uma ou duas mulheres conservam acesa uma pequena vela junto à rede funerária e recolhendo dos passantes caridosos módicas esmolas para completar a importância necessária para o sepultamento em uma igreja ou na Santa Casa de Misericórdia. Como se trata de um enterro de uma negra, o cortejo é formado unicamente por mulheres, os homens presentes estão cumprindo funções no funeral, ou seja, os dois carregadores da rede funerária, um mestre de cerimônias que preside a celebração e um que toca o tambor, que puxava o cortejo e ditava o seu ritmo, ora adiantando-se, ora detendo-se para tocar. Segundo Silvia Castri, a presença imponente da igreja, com a parede branca, cor símbolo da pureza católica, dominando boa parte da imagem, reforça a ideia de uma celebração influenciada pelo catolicismo. A morte se apresenta de forma “disfórica”, causa inquietação “rompendo com a da continuidade da vida, a celebração é eufemística”, sem muita pompa, “o barulho está sob medida”, o ritual “religioso parece se render ao paradigma católico ocidental da morte, a morte é o

⁷⁴ ALTUNA, op. cit., pp. 443-46.

fim da vida, momento triste, de despedida”⁷⁵.

No entanto, é possível perceber a presença dos elementos africanos na celebração. De acordo com João Reis, nos funerais cariocas descritos por viajantes no início do século XIX, os elementos africanos predominavam do velório à porta da igreja⁷⁶. A exemplo do cortejo fúnebre formado unicamente por mulheres, o tambor, o mestre de cerimônias, as palmas e o canto fúnebre em língua “nacional” em homenagem à defunta. No momento em que o mestre de cerimônias faz o cortejo parar a porta da igreja, o “tambor aproveita para fazer rufar o seu instrumento, enquanto as negras depositam seus fardos no chão, a fim de homenagear a defunta com canto fúnebre e palmas, sendo a mesma, acompanhada por oito parentes ou amigas íntimas que tocam sua mortalha”. O viajante observa que “entre os moçambiques as palavras do canto fúnebre são especialmente notáveis pelo seu sentido inteiramente cristão”. Ele nós da à tradução em português; “nós estamos chorando o nosso parente, não enxergamos mais; vai embaixo da terra até o dia do juízo, hei de século seculorum amém”. A “exposição pública do cadáver atrai a atenção dos curiosos, sobretudo dos compatriotas da defunta que também contribuem para o enterro”, pois entre os moçambiques é inadmissível deixar os irmãos sem sepultura⁷⁷, tal questão remete à herança africana em que deixar o morto sem sepultamento ou não realizar os ritos fúnebres de forma adequada causaria desequilíbrio e traria infortúnios para a comunidade.

Imagem 4 – Enterro de uma negra prancha 16

⁷⁵ CASTRI, Sílvia Regina Lorenzo Castri. A cosmovisão africana sobre a morte nas telas de Jean Baptiste Debret. University of Texas at Austin. XXIX Annual ILASSA Student Conference. p. 10. Disponível em: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/loreno.pdf>. acesso em 27/06/2021.

⁷⁶ REIS, João José. A morte é uma festa... p.160.

⁷⁷ DEBRET, Jean-Baptiste. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Paris, Frimin Didot Frères, Imprimeurs de L'institut de France, Libraires, 1839. Tome troisième. p. 152.



Fonte: Debret, Jean-Baptiste (desenhista), 1768-1848. *Voyage pittoresque et historique au Brésil*. Tome troisième. p. 28. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon393054/icon393054_151.jpg acesso em 10 de junho de 2021.

Pode-se perceber através das imagens e relatos de Debret que africanos e seus descendentes conseguiram preservar vários elementos da sua cultura de origem no Rio de Janeiro colonial e imperial que, juntamente com elementos do catolicismo, deram origem a uma religiosidade multifacetada. Através da Imagem 5, que retrata o enterro do filho de um rei negro, pode-se observar com mais intensidade a presença de elementos da herança africana e como o cativo não eliminou as hierarquias sociais trazidas das sociedades africanas⁷⁸, expressas na fala de Debret:

Não é extraordinário encontrarem-se, entre a multidão de escravos empregados no Rio de Janeiro, alguns grandes dignitários etiípicos e mesmo filhos de soberanos de pequenas tribos selvagens. É digno de nota que essas realezas ignoradas, privadas de suas insígnias, continuem veneradas por seus antigos vassalos, hoje companheiros de infortúnio no Brasil. [...] É comum [...] o súdito saudar respeitosamente o soberano de sua casta, beijar-lhe a mão e pedir-lhe a bênção. Dedicado, confiando nos conhecimentos de seu rei, consulta-o nas circunstancias difíceis. [...] cobre com seus andrajos a sua grandeza e, revestido de suas insígnias reais, preside anualmente

⁷⁸ REIS, op. cit., 1991, p. 161.

[...] as solenidades reais de seus súditos. Ao morrer ele é exposto estendido na sua esteira com o rosto descoberto e a boca fechada por um lenço⁷⁹.

Imagem 5 – Enterro do filho de um rei negro prancha 16



Fonte: Debret, Jean-Baptiste (desenhista), 1768-1848. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Tome troisième. p. 28. Disponível em: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon393054/icon393054_151.jpg acesso em 10 de junho de 2021

Durante o concorrido velório relatado por Debret, o morto foi cerimoniosamente visitado por “deputações” de diferentes grupos de procedência africana que compreendiam a população liberta escravizada no Rio de Janeiro. Do amanhecer ao anoitecer reinava um clima de festa, com música e dança ao som de instrumentos africanos acompanhados por palmas, que misturavam-se ao som de bombas e rojões. No momento da saída do cortejo fúnebre, o mestre de cerimônias que dirige o ritual, abre caminho a bengaladas em meio à multidão para dar passagem ao cadáver do soberano que é levado em uma rede coberta com um pano mortuário. Neste momento soltam-se bombas e rojões, e três ou quatro negros fazem acrobacias dando saltos mortais e outras “cabriolas” para saudar o morto e animar a cena. O defunto é respeitosamente acompanhado em silêncio por amigos e pelas delegações africanas.

⁷⁹ DEBRET, Jean-Baptiste. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Paris, Frimin Didot Frères, Imprimeurs de L’institut de France, Libraires, 1839. Tome troisième. p. 153.

Finalmente a marcha é encerrada por alguns negros, armados de bengala, formando a retaguarda, que tem por missão manter a distância respeitosa os “curiosos” que acompanham o cortejo. Durante a cerimonia de enterro, no lado de fora da igreja soltavam-se mais bombas e rojões, em meio às palmas e “som dos instrumentos africanos que acompanhavam os cantos, dos nacionais de ambos os sexos e todas as idades, reunidos na praça em frente à igreja”⁸⁰. “A morte é eufórica, justamente por não ser uma ruptura, mas continuidade da vida que se prolonga na morte” em um outro plano, na comunidade dos ancestrais. “O ritual pode ser entendido como a reinterpretação de um passado livre, de um corpo livre em festa”⁸¹, apesar da opressão do cativo presente nos soldados da polícia que dispersam a chibatadas os últimos participantes do ritual, que reúne diferentes elementos da cultura africana: a dança, a música em língua nacional, os instrumentos africanos, muito embora o corpo fosse inumado em uma igreja, o que sugere uma dupla pertença religiosa⁸².

De acordo com Debret, a necessidade de envolver a parte inferior do rosto do morto com um lenço se deve ao costume de os africanos colocarem uma moeda na boca do defunto. Embora não tenhamos como comprovar se de fato essa parte do ritual ocorria ou não, este relato de Debret sugere que elementos da religiosidade africana e do catolicismo, coexistiam. Não era problema algum para os africanos e seus descendentes adotar as duas religiões, uma vez que ambas, segundo seus dogmas, preceitos e cosmologias, ao mesmo tempo que garantiam a salvação da alma do morto⁸³ possibilitavam o culto aos ancestrais⁸⁴.

Na imagem é possível perceber um negro na posição invertida, de cabeça para baixo. Ao descrever a cena, Debret dá destaque à presença do “negro fogueteiro que soltava bombas e rojões, três ou quatro negros volteadores, dando saltos mortais, fazendo mil e outras cabriolas para animar a cena”⁸⁵. Tal descrição demonstra o desconhecimento por parte do autor do real significado religioso de tais práticas para os

⁸⁰ DEBRET, op. cit., 1839. Tome troisième. p. 153.

⁸¹ CASTRI, Sílvia Regina Lorenzo Castri. A cosmovisão africana sobre a morte nas telas de Jean Baptiste Debret. University of Texas at Austin. XXIX Annual ILASSA Student Conference. p. 11 e 12. disponível em: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/loreno.pdf> acesso em 27/06/2021

⁸² REIS, op. cit., 1991, pp. 159-162; RODRIGUES, op. cit., 1996, pp. 158-163; RODRIGUES, op. cit., 2007, pp. 450-52; AMALADOSS, Michael. Double Religious Belonging and Liminality. An Anthropo-Theological Reflection. Vidyajyoti (Journal of Theological Reflection), January 2002; DAZZI, Camila. Possíveis indícios da dupla pertença religiosa dos escravos africanos na obra de Jean-Baptiste Debret. Anais do XXXVII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte: História da Arte em Transe, Salvador-BA 8-12 de outubro de 2017, p. 207-8; CASTRI, op. cit., p. 11.

⁸³ DAZZI, Camila. Possíveis indícios da dupla pertença religiosa dos escravos africanos na obra de Jean-Baptiste Debret. Anais do XXXVII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte: História da Arte em Transe, Salvador-BA 8-12 de outubro de 2017, p. 218.

⁸⁴ Cf. REIS, op. cit., 1991; REIS, op. cit., 1996; RODRIGUES, _____. 2007; _____. 2010.

⁸⁵ DEBRET, op. cit., 1839. Tome troisième. p. 153

africanos e seus descendentes. De acordo com Cavazzi, os feiticeiros chamados “xinguilas ou ngombos”, do Congo para aumentar a reputação de sua excelência, andavam frequentemente de cabeça para baixo, com as mãos no chão e os pés no ar, fazendo a maneira dos “prestidigitadores”⁸⁶, coisas extravagantes e na maior parte obscenidades. Vangloriam-se de serem esportíssimos em “cutamanga”, a arte de prever o futuro, de possuírem uma oculta mais infalível virtude de curar qualquer doença”⁸⁷.

James Sweet, ao trabalhar com os documentos da inquisição no Brasil, cita um caso na paróquia de São Gonçalo, na Baía, de um negro liberto chamado João, que antes de ser possuído pelos espíritos dos filhos falecidos, andava em um só pé atirando o outro para o alto por cima dos ombros. Cita ainda um outro caso na paróquia de “Iraruama” no Rio de Janeiro no início da década de 80 do século XVIII, quando um negro liberto foi acusado por vários atos de feitiçaria incluindo possessão espírita. Numa das denúncias, é descrito que ele andava pelas ruas “com a cabeça para o chão e os pés no ar, saltando [...] no ar e falando na língua de sua terra”. O autor observou que embora os termos xinguilas e ngombo não apareçam de forma explícita na documentação por ele analisada, estes exemplos sugerem que tais atividades possa ter existido no Brasil colonial⁸⁸. Para Sweet, é possível especular que essa prática de inverter a posição do corpo e andar sobre as mãos tenha dado origem a “uma forma primitiva de arte marcial afro-brasileira que ficou conhecida como capoeira”. No entanto, o autor reconhece que os estudiosos da capoeira de um modo geral têm tido dificuldades em identificar seu significado religioso mais profundo⁸⁹.

De acordo com T. J. Desch Obi, os artistas de artes marciais centro-africanas assumiam uma posição de cabeça para baixo como uma representação do kalunga, o mundo invertido dos seus antepassados. Para os congoleses, andar com o corpo invertido apoiando-se sobre as mãos era como se andassem em um outro mundo. Esta inversão ritual permitia ao indivíduo retirar forças do mundo espiritual. Os adivinhos e curandeiros espiritualmente poderosos andavam sobre as mãos para tirar forças do kalunga. O autor argumenta que os jogos de combate, conhecidos como engolo, em sua opinião bastante disseminados no Sudeste de Angola, estariam nas origens da capoeira brasileira. Segundo o autor, ao mesmo tempo que o engolo era praticado como uma forma de divertimento, no passado, ele também tinha um lado espiritual. Os mestres e professores do engolo eram iniciados na arte como uma vocação

⁸⁶ Aquele que faz números de magia, ilusionista que tem grande agilidade com as mãos.

⁸⁷ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, op. cit., p. 93.

⁸⁸ SWEET, op. cit., pp. 170-1.

⁸⁹ Idem., pp. 170-1.

sagrada, ou seja, os mestre do engolo faziam parte de uma rede de profissionais semelhante aquela da Kimbanda (adivinhos, especialistas em rituais), caçadores, oleiros e ferreiros sagrados. Possivelmente, pelo desejo de continuar jogando, acreditava-se que o falecido ancestral, mestre de engolo, incorporava no corpo de um de seus descendentes vivos fazendo que adoecesse. Se o tratamento médico tradicional falhasse, um quimbanda poderia ser chamado para determinar a causa da doença, revelendo que se tratava de um espírito (okutumbwa), um mestre de engolo ancestral, convocando seu iniciado para prosseguir com seu legado de arte⁹⁰.

Mattias Assunção reexamina a principal narrativa afrocêntrica sobre as origens da capoeira, o engolo ou “dança da zebra”, a partir de fontes primárias e material etnográfico coletado durante pesquisa de campo no Sudeste de Angola. Segundo ele, o engolo era praticado apenas por um grupo no Sudeste de Angola, os nhkumbi, e que o problema da tese de Desch-Ob é que em sua análise ele “mistura fontes de diferentes séculos de forma acrítica, justapondo descrições do engolo do final do século XX com relatos da época do tráfico de escravos que lidam com outras questões”; o que tornaria frágil a sua Análise.⁹¹ Não é nosso objetivo fazer uma análise das origens da capoeira. O que nos interessa aqui é perceber a relação dos jogos de combate centro africanos com o culto aos ancestrais. Em sua pesquisa, Mattias Assunção revela que desde os tempos antigos, quando morria um mais velho que era praticante do engolo, podia-se dançar o engolo em seu funeral e alguns dançavam com o espírito dos mais velhos. “Portanto, o jogo do engolo praticado na ocasião de um funeral tinha como objetivo não apenas a homenagear os mortos, mas também permitia a um jogador falecido se manifestar através da incorporação espiritual num jogador mais jovem de sua família. Esta conexão ancestral fornece evidências de que o engolo esteve presente no centro da identidade nhkumbi” e ao mesmo tempo “explica a grande preocupação dos praticantes mais velhos com o enfraquecimento desta tradição”. Ao analisar os relatos de missionários, o autor observa que entre os nhaneca existia a crença de que os espíritos dos falecidos caçadores, curandeiros, mágicos, dançarinos ou ferreiros, ao incorporar em seus descendentes, transmitiam-lhes o conhecimento que

⁹⁰ DESCH OBI, Maduka T. J. Angola e o Jogo de Capoeira. *ANTROPOLÍTICA* Niterói, n. 24, p. 102-124, 1. sem. 2008, pp. 113-118. Cf. também. DESCH-OBI, Thomas J. Engolo: combat traditions in African and African diasporic history. Tese (Doutorado em História), Universidade da Califórnia. Los Angeles, 2000; DESCH-OBI, Thomas J. Fighting for honor: the history of African martial art traditions in the Atlantic World. Columbia: South Carolina Press, 2008; DESCH-OBI, Thomas J. The jogo de capoeira and the fallacy of “creole” cultural forms. *African and Black Diaspora: An International Journal*. v. 5, n. 2, p. 211-228, 2012.

⁹¹ ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Engolo e capoeira. Jogos de combate étnicos e diaspóricos no Atlântico Sul. *Tempo*. Niterói. Vol. 26 nº3. Set/Dez. 2020. pp. 523-526.

havam adquirido. Incorporar um espírito ancestral era visto por este grupo como uma necessidade para curar doenças. A possessão pelo espírito do ancestral deve ser seguida de uma iniciação ritual (*oktonkheka*), que é sempre feita pelo mais velho que ensinou o engolo. “É unânime entre os engolistas que há sempre um vínculo com o parente que também jogou o engolo e que nutre um carinho especial pelo descendente que está sendo possuído. Pois o espírito só incorpora na pessoa que gosta mais. Um filho ou um sobrinho”⁹².

O viajante Daniel P. Kidder, que esteve no Rio de Janeiro no final da década de 1830, assim como Debret, presenciou diversos funerais dos quais fez descrições com grande riqueza de detalhes. Sobre os enterros no Rio de Janeiro afirma que de um modo geral eram muito parecidos pelas suas exterioridades e ostentações, mas no entanto variavam em muito de acordo com a idade e condição social do morto. Quanto aos enterros dos africanos e seus descendentes, o autor os classificou como “costumes pagãos”. Num domingo, sua atenção foi “atraída por gritos intermináveis” que vinham da rua. Ao olhar pela janela viu “um negro com uma bandeja de madeira na cabeça, a qual levava o cadáver de uma criança, coberto com um pano branco enfeitado de flores, com um ramalhete atado à mãozinha.” Atrás do negro seguiam umas vinte negras e uma quantidade numerosa de crianças, adornadas com fitas de tecido vermelho, branco e amarelo, em passos lentos cadenciados entoavam um canto em língua africana. “O negro que levava o corpo da criança parava frequentemente e girava sobre os pés como se dançasse”. Entre os que iam na frente sobressaía a mãe da criança, pela “exagerada gesticulação, a qual não se podia, pela mímica, determinar com exatidão, se era de alegria ou de tristeza os sentimentos que a empolgavam”. Ao chegar à igreja entregaram o corpo ao padre e o cortejo retornou cantando e dançando com mais intensidade. De acordo com o autor, essa cena se repetiu várias vezes durante a sua estadia no Engenho Velho⁹³.

Podemos perceber que nos relatos de João Julião da Silva e Sebastião Xavier Botelho sobre os sepultamentos entre os cafres na região de Moçambique há muitos aspectos semelhantes aos relatos de Debret e Kidder, O que confirma a presença de elementos da herança cultural africana na vivência da morte e do morrer entre os africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro. Sobre o funeral de reis e príncipes, que intitulou de “Funeral e Enterro dos Reis e Príncipes do Quiteve”, João Julião da Silva

⁹² ASSUNÇÃO, op. cit., pp. 545-549.

⁹³ KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanências no Brasil: Rio de Janeiro e Província São Paulo*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001, p. 155.

fez a seguinte descrição: “Logo após a morte de um rei, ou príncipe poderoso, todas as mulheres se juntam dentro de casa, enquanto os homens do lado de fora fazem grandes prantos acompanhando com o próprio toque de tambor”, ao qual participam todos daquela terra, “bem entendido homens, e vem gritando e carpindo logo que avistam a povoação do falecido. O cadáver é lavado em água morna, e depois estendido em um leito de varinhas suspenso sobre quatro estacas da altura de três palmos, e o cobrem com um pano, por baixo colocam algumas gamelas grandes para receberem toda a matéria que do cadáver sair em sua putrefação;” enquanto isso, “dentro da casa em que está o cadáver estão efetivamente alguns grandes e não o desamparam um só instante, para que os feiticeiros não venham aproveita-se de qualquer coisa do cadáver para suas feitiçarias, pois creem que qualquer membro, ou carne dos falecidos Reis e Príncipes tem grande virtudes para fazerem chuvas, secas etc.”

Diariamente, do amanhecer ao pôr do sol, “todos os cafres daquela povoação com seus tambores andam a chorar em volta da casa em que está o cadáver, as mulheres tocando seus chocalhos em ritmo compassado carpem o falecido; estas tiram todos os enfeites, até mesmo as manilhas que trazem nas pernas, em seu lugar fazem linhas brancas com cascas de arvores, como também a enrolam a cabeça e penduram ao pescoço”. Enfeitam-se também com folhas de uma planta trançada, que eles chamam de “maxevo, que enrolam nas pernas e nos pulsos”. Entre estes povos o luto tem a duração de um ano e todos são obrigados raspar a cabeça. Aquele que não o fizer é dado como o “reputado feiticeiro” que causou aquela morte. Após ter extraído toda a matéria do cadáver e esta recolhida em gamelas bem tampadas, “fica conservada a ossada da mesma maneira como o puseram até que tenha sido escolhido um sucessor⁹⁴, a quem as Rainhas, e Tate (mordomo mór cabeça de todos os grandes do reino) tenham feito a mercê de levar aquela ossadura para o Maóe ou Mávue, jazigo das ossaduras dos ditos Reis”, que também é conhecido pelo nome de “Mugomo”, que é uma grande rocha situada na Província de Hanganhe. Nela há uma enorme gruta com pequenas tarimbas armadas sobre quatro forquilhas na altura de dois ou três palmos sobre a qual depositam a ossadas dos reis. Uma povoação próxima fornece os guardas daquele lugar sagrado⁹⁵.

“O sucessor autorizado para a condução daquela ossada, que eles chamam de ruessó”, manda avisar aos príncipes e régulos das terras onde sua comitiva passaria.

⁹⁴ Sobre o papel das rainhas no processo de sucessão do soberano em Moçambique ver. RODRIGUES, Eugénia. Rainhas, princesas e donas. Formas de poder político das mulheres na África Oriental nos séculos XVI a XVIII. Cadernos Pagu, nº 49, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/i/2017.n49/>. Acesso em 03 de julho de 2021.

⁹⁵ SILVA, op. cit., pp. 79-81;167-168.

Apresenta-se com sua comitiva armada na povoação do rei falecido e “pede conta aos guardas do cadáver de todos os ossos, dentes e unhas, que não pode faltar à mínima coisa daquela ossada, sobe pena de morte”. Estando a ossada completa e enrolada em um pano de samater⁹⁶, enviado de Sofala, mata um boi preto e embrulha com sua pele aquela ossada, que é costurada com o próprio couro a qual fazem uma forte alça e colocam um pau para que dois homens a conduza. É dada a ordem de marcha, segue a frente um grupo armado, “segue-os o ruesso e logo atrás as mulheres do falecido levando as gamelas com toda a matéria apurada e bem tampada”. Tanto os dois que carregam a ossada do rei, quanto às mulheres que levam as “gorguletas”, devem marchar com muita atenção, pois se tropeçarem ou derem uma topada “são imediatamente mortos a facadas como feiticeiro que mataram o proprietário daqueles ossos”. Chegando próximo ao Maóe, o tate juntamente com os outros grandes do reino e os emissários das rainhas que o acompanham dirigem-se para a povoação próxima, que fornece os guardas do Mugomo, enquanto o sucessor vai para gruta revistar os antigos ruessos, e aqueles que estiverem “arruinados ele os faz renovar com samater, e pele de boi que leva para esse fim”. Feito isto, coloca as gorguletas aos pé da entrada da gruta e “sacrifica algumas das mais estimadas mulheres do finado e escravos”, para que sirvam o falecido no além-túmulo⁹⁷.

Nos sepultamentos dos príncipes sobernos chefes de grandes famílias ocorriam as mesmas cerimoniais, com a diferença de não serem depositados no Mugomo, e sim em jazigos diferentes de seus antepassados⁹⁸. Como no relato a seguir que menciona que, ao falecer qualquer pessoa entre os cafres, a família se junta para chorar. “As mulheres dentro de casa e os homens do lado de fora, os vizinhos logo aparecem para participarem da mesma choradeira”, imediatamente mandam avisar a todos os parentes. O cadáver é lavado, num costume praticado tanto com homem quanto com mulher. O corpo é “amortalhado em pano e enrolado em uma esteira feita de varinhas” interligadas, sendo “bem amarado a um pau longo que serve para que dois homens o carreguem para a sepultura”. Para obter a sepultura a família envia “um pano ou valor a ele equivalente, ao Inhamaçango, ou o Regulo daquela terra. Este envia uma pessoa sua para mostra no mato próximo um lugar para sepultura. Fazem uma cova funda e escavão para o lado onde o cadáver é depositado de lado junto com o pau que o carregaram” Somente os parentes acompanham o enterro. Após o sepultamento, antes

⁹⁶ Um pano branco que vem do norte da Ásia. Cf. BOTELHO, op. cit., pp. 150.

⁹⁷ SILVA, op.cit., pp. 79-81;167-169.

⁹⁸ Idem., p.169.

de entrarem na povoação, encontram com um indivíduo que preparou um certo remédio que todos da comitiva comem pouco. “À entrada da povoação fazem novos choros e as mulheres respondem”. Se o falecido é um regulo, ou magnata permite tocar o tambor do choro imediatamente, do amanhecer ao pôr do sol, e quando alguém de fora vem dar os sentimentos; assim que sua comitiva avista a povoação do falecido começa a dar gritos fúnebres, e as mulheres que estão encerradas dentro da casa do falecido por oito dias logo respondem⁹⁹.

Os relatos Sebastião Xavier Botelho foram produzidos com base nas informações de João Julião da Silva. Por isso são muito parecidos, mas não deixam de ser riquíssimos em detalhes. Ele descreve os funerais aos quais intitulou de “Enterramento dos Reis e Potentados”. Após a morte do rei, das rainhas, das damas, ou qualquer outro príncipe de sangue real. Ajuntam-se todos os filhos, e parentes do rei falecido que moram naquela povoação, e com trombetas, guizos, e tambores, tocando, e dançando ao redor da casa em que está o cadáver desfazem-se em prantos, e lamentações fúnebres “com tão desentoados e desconcertados gemidos, que metem pavor. A esta casta de exéquias os chamam de matanga”. Usam roupas com sinais de luto o tempo inteiro, tanto as pessoas da corte, como todo o povo. As rainhas nomeiam o príncipe que vai acompanhar os ossos do rei ao “Mugamo”, local da sepultura dos reis. Normalmente este príncipe costuma ser aquele que elas têm o propósito de alçar ao trono. O nomeado parte em direção à casa do rei falecido, onde recebe “dos grandes que o estão velando, osso por osso, unha por unha, sem lhe faltar a mínima relíquia de todo o corpo”. A ossada é envolvida em três panos de samater, cobertos com uma pele de boi preto morto recentemente. Tudo muito bem costurado por fora. Dois príncipes mais próximos, parentes do rei falecido tomam-no sobre os ombros e iniciam a marcha em direção ao jazigo dos reis. Porém, antes de iniciar a marcha, “o príncipe nomeado avisa a todos os grandes, e os homens ricos, príncipes e ‘inhamaçangos’ de todas as terras por onde a comitiva vai passar”. Feito isso marcham todos em fileiras cerradas como em ação de combate, “com tamanha vozeria, tão agudos lamentos, e tão destoantes tambores, trombetas, e charamelas que não há quem não ouça tão ‘horrível’ estrondo. No centro das fileiras vai a ossada do rei, e cerram a marcha às rainhas, suas damas, e os grandes de sua corte”¹⁰⁰.

“A uma légua do caminho o príncipe que dirige o funeral, com sua corte e comitiva, todos de cabeça raspada aguardam o cortejo. Neste lugar, outros indivíduos

⁹⁹ SILVA, op. cit., pp. 169 e 170.

¹⁰⁰ BOTELHO, op. cit., pp. 164-6

tomam aos ombros o ‘ruesso’, ossada do rei, e reiniciam a marcha com firmeza, pois aqueles que tropeçarem, são imediatamente mortos a facadas como se fossem os feiticeiros que causaram aquela morte. Da mesma forma, toda pessoa estranha àquela comitiva que se deparar com ela será morta¹⁰¹. Ao chegar ao “Mugamo, o príncipe examina todos os ruessos ali depositados e troca as peles que se acham corrompidas e deposita o ruesso do rei falecido no lugar que lhe é de direito”¹⁰². Em outro relato que o autor intitulou de “Enterros ordinários dos Cafres” percebe-se a mesma riqueza de detalhes. “É costume dos cafres quando morre alguém entre eles, sair de casa, um dos parentes mais próximos do defunto, e começa em altas vozes a pranteá-lo. A estas vozes acode toda a aldeia, homens e mulheres dando grandes gritos, e principiam um pranto mui sentido em vozes entoadas. Um dos principais parentes é que entoa o pranto, e a este respondem os outros com refrém, cadenciado”. Se o falecido é um maioral poderoso, acompanham o choro com toque de tambores que chamam de – xembuximué” –. Ao fim da cerimonia, as mulheres, filhos, e parentes do falecido despem todos os ornamentos, tirando até as manilhas dos braços, e pernas, e dão o aviso da morte aos parentes, e amigos ausentes. Amortalham o defunto em um pano branco e o enrolam depois em uma esteira, que cobrem com outra de um tecido de varinhas, “á feição de fios de piteira, e bem acondicionado, e amarrado tudo com um ‘leame’ da mesma matéria, lhe atravessam por cima um pau, e carregam aos ombros”. Comunicam ao inhamançango da terra, presenteando-o com meio pano, uma espécie de “oblata¹⁰³”, para que este conceda um lugar para a sepultura, que pode ser dentro da povoação, ou em campo aberto, que para os cafres é maior honra funeral. Neste caso, pagam doze panos ao senhorio da terra. Geralmente, quando a sepultura é feita no mato, são consideradas exéquias menores usadas apenas pelos cafres muito pobres. Neste caso, o inhamançango envia um escravo para o local indicado, onde deve fazer a cova e enterrar o cadáver sem receber por isso nenhum pagamento¹⁰⁴.

Somente os homens acompanham o enterro, que sai da casa do morto em direção ao local concedido pelo inhamançango, abrem uma cova bem larga e funda, que segundo a crença é para dar espaço ao espírito do defunto quando este se dilatar. “Enterram com ele suas ferramentas de trabalho, suas armas, lançam dentro da cova milho, arroz, feijão e outros legumes, em cima colocam a cama em que dormia e o banco que sentava, depois tampam a cova. Continuam com o pranto até que as mulheres

¹⁰¹ Veja também, SILVA, op. cit., pp. 168.

¹⁰² BOTELHO, op. cit., pp. 164-6.

¹⁰³ Oferta feita a Deus ou aos santos; oblação. Pode ser também oferta de uma vítima a uma divindade.

¹⁰⁴ BOTELHO, op. cit., pp. 214-6.

cheguem com cântaros de água que despejam sobre a cova alagando a terra. Socam com pilões de madeira até que fique seca e lisa, com aspecto brilhoso. Encerrada a cerimonia, voltam para a aldeia, e na entrada comem uma papa cozida com diversos ingredientes que os livram de o espírito do morto entrar em seus corpos”. Vão até a casa do morto em pranto redobrado, “queimam a casa dele com todos os moveis, pois não podem ter nenhuma coisa sua ou toca-la, e caso alguém toque, antes de entrar em casa tem que ir se banhar no mar ou no rio”, pois tudo que tocar antes de se lavar precisa ser queimado. As cinzas da casa e os paus que não queimaram totalmente colocam em cima da sepultura do morto. Choram pelo morto durante oito dias. O primeiro pranto é entoado pelo parente mais próximo que é seguido pelos outros nas lamentações, que chamam de “matanga”¹⁰⁵.

Os cafres de Quiteve ajuntam-se na casa do falecido do amanhecer ao anoitecer e continuam a pranteá-lo durante três meses seguidos, tocando os tambores em todas essas lamentações. A forma de carpir os mortos varia de acordo com cada grupo. No reino de Quiteve é costume cada mulher acompanhar as lamentações, tocando seu chocalho; e os homens de mãos dadas, com os tambores no centro, dançam em volta da roda com “gemidos”, e cantigas “lastimosas”. Os de Mambone e Muxanga, enquanto derramam pranto, dão “saltos e quedas no chão, fazem trejeitos e caretas”, e no momento do enterro matam uma vaca, e jogam metade na cova do defunto e divide a outra metade com a comitiva”¹⁰⁶.

Os cafres de Butanga também dão saltos no chão, e matam uma vaca nos sepultamentos, mas não fazem uso de mortalhas em seus funerais. Entre eles, quando morre alguém, untam-no dos pés a cabeça com “almagre”¹⁰⁷ e manteiga e, encolhendo-lhe as pernas, metem-no dentro de um saco feito da casca de certas arvores. Abrem uma cova no mato no formato de um poço redondo, colocam o cadáver de cima para baixo, com cuidado para não tocar em nenhuma parte da sepultura, depois a tapam de maneira, que fique todo o terreno com uma aparência uniforme, não deixando vestígios da sepultura. Enquanto existir alguma família de luto, os de fora não entram na aldeia sem que de longe comecem a entoar lamentos fúnebres que os de dentro respondem com o mesmo clamor com o toque de tambores. Esses cafres levam tão a sério esses rituais que indagam antes de entrarem na aldeia se há pessoas de luto, porque o menor descuido a este respeito pode custar a vida¹⁰⁸.

¹⁰⁵ BOTELHO, op. cit., pp. 216-7.

¹⁰⁶ Idem., pp. 218.

¹⁰⁷ Argila avermelhada, ocre vermelho.

¹⁰⁸ BOTELHO, op. cit., pp. 218-9.

Nossos antepassados africanos sabiam que deveriam morrer para que sua alma e espírito pudesse iniciar uma nova jornada que os levaria ao mundo dos ancestrais. Nesse sentido a morte era apenas uma passagem para o outro lado da Kalunga. Tal perspectiva se encaixou perfeitamente a cosmologia do cristianismo em que a morte não era o fim da vida, e sim uma passagem da alma de um vida para outra no além-túmulo.

6.3 - As almas ancestrais entre os dois lados da Kalunga

Não há dúvida que os africanos recriaram sua cultura no Novo Mundo, readaptando-a diante da nova realidade imposta pela sociedade escravista colonial, em especial sua religião. Principalmente no que diz respeito às concepções cosmológicas da vida e da morte de suas sociedades de origem ressignificando-a a partir da apropriação de elementos da cosmologia do cristianismo para continuar cultuando seus ancestrais. De acordo com John Thornton, não existe consenso entre os historiadores sobre a formação da cultura africana nas Américas. Enquanto alguns, com base nas pesquisas de Melville J. Hercovitz (produzidas na década de 1940), defendem que os africanos mantiveram sua cultura e que a influência da África foi fundamental para o surgimento da cultura afro-americana; outros, com base nos argumentos de E. Franklin Frazier, afirmam ter ocorrido à desorganização da cultura escravizada nas Américas, tornando-a dependente da cultura europeia ou euro-americana. Pesquisas recentes, no entanto, rejeitam essas posições dicotômicas sobre a cultura escrava. Uma delas é a dos antropólogos Mintz e Price, que dedicaram seus estudos às dinâmicas da formação da cultura afro-americana e em especial afro-caribenha. Ambos defenderam a tese da criolização da cultura africana, argumentando que os africanos recriaram sua cultura no Novo Mundo através do processo de transformação cultural. Muito embora reconhecessem que houve importantíssimas continuidades em relação à civilização dos ancestrais, afirmavam que a história dos africanos no Novo Mundo foi marcada por um processo contínuo de transformações identitárias em função de condições sociais em constante mudança. Os africanos recém-chegados, por terem um sistema social bastante flexível, os teriam aceitado com muita facilidade. Portanto, o

sistema religioso africano não teria sido capaz de se manter intacto no novo cenário que se apresentava a ele no Novo Mundo, muito embora fosse capaz de manter algumas continuidades da cultura africana, isso foi mais exceção do que regra¹⁰⁹.

Para Thornton, esta argumentação dos dois antropólogos baseia-se na ideia de que o comércio de escravizados e a escravidão teriam impedido a transmissão da cultura africana para o Novo Mundo; de que a cultura africana não seria homogênea devido às várias culturas africanas e também de que o comércio de escravizados teria provocado a sua dispersão ao reunir indivíduos de diversas etnias em um mesmo grupo, ao contrário da cultura europeia em que a imigração geralmente manteve os indivíduos de um mesmo grupo juntos¹¹⁰. Thornton questiona tais argumentos, duvidando sobre até que ponto os africanos seriam culturalmente heterogêneos em solo do Novo Mundo, até que ponto eles seriam bem sucedidos ou não ao partilharem sua cultura, e se perguntando quais as dinâmicas do desenvolvimento cultural e do processo de mudança por que passaram as diversas culturas africanas para forjar a cultura afro-americana afirmada por Mintz e Price¹¹¹. Para Thornton, o comércio de escravizados não provocou um processo de dispersão dos africanos, obrigando-os a reconstituir do zero a sua cultura no Novo Mundo, pois apesar das dificuldades impostas pelo tráfico, os africanos ao chegar às Américas tiveram com quem conversar na sua língua, partilhar seus costumes, sobretudo nas grandes propriedades agrícolas e nas áreas urbanas¹¹². Segundo ele, apesar da diversidade de origem dos africanos, eles não possuíam uma cultura inteiramente diferente entre si, existindo traços comuns mesmo entre povos de uma área razoavelmente grande. Contrariando a tese da dispersão de Mintz e Price, ele afirma que os africanos eram embarcados em um ou dois portos e desembarcados em grandes lotes no Novo Mundo e em geral muitos proprietários buscavam conseguir o maior número possível de escravizados da mesma nação, incentivando casamentos, objetivando a

¹⁰⁹ MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003, pp. 83-6; THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo Atlântico. Rio de Janeiro, Elsevier/Campos, 2004, p. 253.

¹¹⁰ THORNTON, op. cit., p. 253-4.

¹¹¹ Idem., p. 254.

¹¹² Ibidem., p. 277-8.

estabilidade da comunidade, em busca da melhoria da produtividade e diminuição das rebeliões. Thornton afirma que os africanos escravizados formaram várias comunidades com base nos grupos da mesma procedência como as irmandades religiosas criadas nas sociedades escravistas. Assim, vários elementos da cultura africana puderam ser partilhados e transmitidos às futuras gerações nas Américas¹¹³.

Se por um lado, Thornton afirma que, mesmo que conseguisse transmitir sua cultura às futuras gerações nas Américas, essa já não seria a mesma cultura africana e sim o que denominou de afro-americana; por outro, a cultura afro-americana teria se tornado muito mais homogênea que as culturas africanas, pois se compuseram fundindo-se à cultura europeia¹¹⁴. Para ele, o maior exemplo disso era a religiosidade forjada no Novo Mundo, uma religião que denominou de afro-atlântica, que originara-se e se identificara com a cristã dando origem a um tipo de cristianismo que congregava a religião africana e europeia, um cristianismo africano que permitiu a filosofia e o conhecimento de algumas religiões africanas, possibilitando a acomodação do sistema religioso europeu e africano, tornando-se algo além de uma simples mistura de ideias de uma religião com a outra¹¹⁵.

Com o objetivo de fazer a revisão da obra de Mintz e Price, James Sweet criticou o conceito de cristianismo africano de Thornton, pois segundo ele os africanos poderiam até se dizer cristãos, mas em essência não o seriam, por que não teriam abandonado suas tradições religiosas africanas, ainda que tivessem adotado alguns ritos e partilhado algumas concepções católicas¹¹⁶. Diferenciando-se de Sweet, Vincent Brown argumenta que os africanos e seus descendentes mantiveram traços e práticas da herança africana, mesmo após a conversão ao cristianismo. Discordando, assim, da tese da dissimulação de Roger Bastide¹¹⁷ de que o catolicismo negro seria superficial e dissimulado que está

¹¹³ THORNTON, op. cit., p. 263-9.

¹¹⁴ Idem., p.277.

¹¹⁵ Ibidem., p.312-3.

¹¹⁶ SWEET, op. cit., p. 16.

¹¹⁷ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora. Editora da Universidade de São Paulo, 1971, pp.157-179.

implícita na argumentação de Sweet¹¹⁸.

Em seu estudo sobre Angola no período do tráfico atlântico, Roquinaldo Ferreira observa que as cerimônias de gangas eram parte integrante da religiosidade multifacetada de Luanda, que combinava elementos do cristianismo e da religião africana. As religiões cristãs teriam, assim, desempenhado um papel central na vida social e cultural de Luanda. No entanto, a marca do catolicismo praticado na cidade desviava-se da ortodoxia católica e foi fundido com as tradições africanas. Se, por um lado, os relatos dos próprios europeus demonstram a precariedade do cristianismo em Luanda; por outro, o cristianismo era apenas uma dimensão do tecido religioso de várias camadas em Luanda e os africanos que se juntavam na igreja e nas irmandades seriam propensos a permanecer comprometidos com as suas crenças religiosas africanas. Num contexto de normas cristãs frouxas repletas de práticas culturais locais, a religião africana teria prevalecido, permeando a vida diária em seus níveis mais básicos e proporcionando um pilar fundamental para a identidade da comunidade. Mesmo os chefes africanos não teriam ousado romper com as tradições religiosas de suas terras após a conversão ao cristianismo. O que demonstra a força das tradições africanas¹¹⁹. O reino do Congo convertido em 1491 tornou-se o centro de difusão do catolicismo centro-africano, e seu modo particular de organizar a fusão entre suas tradições religiosas e o cristianismo formou um padrão que foi exportado a vários lugares até mesmo a Angola portuguesa¹²⁰.

Embora tenha ocorrido o intercâmbio cultural entre os cultos nativos e o catolicismo congolês especialmente nas regiões Sul e Leste de Angola em que o cristianismo tornou-se popular e grande número de pessoas passou a procurar os missionários e dar os seus primeiros passos rumo à conversão, o sucesso maior talvez tenha ocorrido na região de “Dembos”, entre os pequenos Estados de língua quicongo e quimbundo. Entretanto, os relatos missionários revelam o

¹¹⁸ BROWN, Vicent. *The Reaper's Garden: death and power in the world of Atlantic slavery*. First Harvard University Press paperback edition, 2010.

¹¹⁹ FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the era of Slave Trade*. Cambridge University Press, 2012, pp. 180-186; 189-201.

¹²⁰ THORNTON, John K. *Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700*. In HEYWOOD, Linda M. (org). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 94.

fracasso de várias expedições na tentativa de converter reino do Ndongo, que gerou dificuldades na difusão do cristianismo na região Sul do reino do Congo. O Ndongo e a maioria das regiões que estiveram na sua órbita foram integrados durante o processo de conquista. A partir de 1580, os portugueses instituíram os primeiros atos de vassalagem, a conversão, a aceitação do batismo e a permissão para o trabalho missionário, juntamente com o pagamento de tributo. As principais bases portuguesas em Luanda, nos rio Bengo e Dande, e os postos localizados no interior do Cuanza, muxima Cambembe e Massangano, com os sobas subordinados a Portugal, foram os centros difusores do cristianismo¹²¹.

Portanto, devemos considerar que a conversão dos africanos foi um processo contínuo que começou em África e se estendeu ao Novo Mundo. Além disso, devemos considerar que tal processo não foi totalmente dependente da escravidão, pois no lado africano muitos convertidos ao catolicismo eram livres e até muito poderosos¹²². As trocas culturais entre catolicismo e as religiões africanas podem ser percebidas através dos relatos dos diversos viajantes e missionários a exemplo de Cavazzi que, apesar de seu discurso eurocêntrico em relação aos costumes africanos deixou relatos valiosos, principalmente no que diz respeito ao culto aos mortos e a práticas fúnebres. Em suas palavras “Os cristãos do Congo, embora não tenham esquecido completamente os ritos dos gentios merecem louvor de muito pios e zelosos com os finados [...] os enterram em cemitérios ao pé das igrejas e nos lugares onde a Cruz e outras santas imagens despertam nos vivos a lembrança deles”.

Linda Heywood observou como as heranças católicas dos colonizadores, em especial dos portugueses e brasileiros e de seus descendentes afro-lusitanos passaram por um longo processo de africanização. Os oficiais portugueses nascidos na metrópole ficavam escandalizados ao perceber como os rituais da Igreja tornaram-se africanizados. Ficavam especialmente alarmados ao ver como os ritos africanos dominavam as práticas da Igreja¹²³. Os relatos de Elias Alexandre da Silva Corrêa que esteve em Angola na década de 1790, nos fornecem detalhes preciosos sobre as práticas africanas que predominavam nos

¹²¹ THORNTON, op. cit., 2008, pp. 97-8.

¹²² THORNTON, op.cit., 2004, p. 335.

¹²³ HEYWOOD, op cit., 2008, p. 109.

rituais da Igreja. Segundo ele a religião em Angola “era uma miscelânea, composta da católica, da Maometana e da pagã, pois os seus adeptos faziam o sinal da cruz, traziam um rosário ao pescoço, celebravam a poligamia e adoravam ídolos conforme sua imaginação”¹²⁴.

Entre os séculos XVI e XVII africanos e europeus concebiam o cosmos como dividido em dois mundos separados, porém intimamente interligados: “este mundo”, o mundo material no qual todos vivemos, que pode ser percebido pelos cinco sentidos normais, e o “outro mundo”, normalmente imperceptível, exceto por alguns poucos indivíduos com dons especiais, habitado por uma variedade de seres ou entidades. Para ambas as culturas religiosas, era possível passar deste para o outro mundo pela morte, de modo que as almas dos mortos estavam entre os habitantes do outro mundo, que era mais que uma morada para os mortos, era também um mundo superior, que governava os eventos deste mundo¹²⁵.

Para Thornton tanto o cristianismo quanto as religiões africanas foram construídas através de interpretações filosóficas de revelações. Entretanto, diferentemente do catolicismo, essas interpretações africanas não possibilitaram construção de uma ortodoxia. Por essa razão, os africanos podiam concordar com a origem do pensamento religioso e aceitavam suas descrições filosóficas ou cosmológicas, todavia não estavam totalmente de acordo com toda sua especificidade. Assim, quando os africanos entraram em contato com os cristãos, a ausência de uma ortodoxia e de um clero forte facilitou a conversão destes ao cristianismo¹²⁶. Entretanto, mesmo existindo aspectos cosmológicos comuns, o cristianismo no Novo Mundo também tinha características próprias que o distinguia do africano. Tal situação se dera em decorrência de que o tráfico Atlântico de escravizados teria reunido na diáspora pessoas de diferentes regiões africanas com cosmologias distintas, que ao chegarem ao Novo Mundo se amalgamaram dando origem a uma nova cosmologia comum, que não era nem cristã e nem semelhante a uma cosmologia africana específica. Ao contrário, era

¹²⁴ CORRÊA, Elias Alexandre da Silva. História se Angola. série E – Império Africano. Coleção Classics da Expansão Portuguesa no Mundo. Vol. 1. Lisboa, 1937 p.93.

¹²⁵ THORNTON, op.cit., 2004, pp. 313-314; RODRIGUES, op. cit., 2010, p. 48.

¹²⁶ Idem., pp. 325-335; RODRIGUES, op. cit., 2010, 48.

resultado da mistura de diversos elementos construídos a partir de uma ampla base comum a todas as religiões africanas atlânticas¹²⁷.

A partir de tais constatações, com base nessa mesma ortodoxia, pode-se pensar no que levou um grupo de mais de duzentos africanos de origem da Costa da Mina, do reino de Maki, no Rio de Janeiro a se reunirem para criar uma congregação com o objetivo de fazer caridade aos seus irmãos “nacionais” e sufragar as almas do purgatório de acordo com a escatologia católica. Buscavam doutrinar as atitudes dos irmãos “nacionais” diante da morte repudiando os “gentilismos” praticados por outros grupos de africanos na cidade e apresentar os Makis como verdadeiros católicos, mas ao mesmo tempo mostravam-se preocupados com os ancestrais e com a identidade maki.

O culto de devoção às almas na congregação dos pretos minas makis, demonstra um apego à visão de mundo africana que privilegiava uma relação especial com o mundo dos mortos (os ancestrais)¹²⁸. Mas cuidar dos mortos era uma obrigação tanto cristã como africana. Em troca, no caso cristão receberiam a sua intercessão, dos santos, dos anjos, da Virgem Maria e a do próprio Cristo junto ao criador. No caso africano, a retribuição dos ancestrais vinha em forma de boa saúde, sorte, boas colheitas, fertilidade, tanto do solo, como das mulheres. Mas se fossem negligentes, no caso cristão, lhes seria negada a entrada no paraíso, ou seja, a vida eterna. No caso africano, a negligência desencadearia o desequilíbrio e o infortúnio entre os vivos, a deflagração de desgraças individuais e coletivas, má sorte, doenças, epidemias, infertilidade.

¹²⁷ THORNTON, op. cit., 2004, pp. 343-346; RODRIGUES, op. cit., 2010, 48.

¹²⁸ REIS, op. cit., 1996, p. 10.

CONCLUSÃO

Podemos concluir que não há dúvidas que os diferentes grupos de procedência africana e seus descendentes em solo carioca cultuaram seus mortos e vivenciaram a morte e o morrer de forma diferenciada, no período entre 1700 e 1850. O tráfico atlântico impôs aos diferentes grupos de africanos atualizarem de forma constante suas estratégias para garantirem a sua sobrevivência de suas raízes culturais. Diante da instabilidade provocada pelas diferentes conjunturas do tráfico que alimentava constantemente a cidade com novos grupos de indivíduos, havia uma constante reatualização dos elementos das suas sociedades africanas originais, possibilitando a manutenção do culto aos ancestrais¹.

Se por um lado, com base na análise dos registros de óbitos, compromissos das irmandades e testamentos, fontes essencialmente católicas, pudemos verificar como os africanos e seus descendentes se declaravam católicos. E mesmo aqueles que não participavam de uma irmandade buscavam garantir um funeral cristão, no sentido ter uma boa morte, que de acordo com a doutrina do cristianismo era garantia de salvação. Sendo assim, o projeto catequista da Igreja para os africanos e seus descendentes, levado a cabo, sobretudo por carmelitas e franciscanos com a difusão do culto aos santos pretos e pardos, surtiu efeito e muitos africanos e seus descendentes de fato converteram-se ao catolicismo. Mas por outro lado, também é impossível negar que os africanos se mantiveram fieis as suas crenças ancestrais o que podemos constatar através diferentes relatos de viajantes, cronistas, missionários e funcionários coloniais, a exemplo de Kidder, Debret e Luccock. As reminiscências das crenças africanas das suas sociedades originais foram fundamentais para a reconstituição de sua cultura e identidade. Ao mesmo tempo em que se fundiram ao catolicismo africanizando-o. Para além da cidade do Rio de Janeiro, assim como nas diferentes regiões da América portuguesa, se difundindo em toda a diáspora e dando origem a uma nova religião, denominada de afro-atlântica².

A construção das irmandades foi uma forma de (re)construir suas sociabilidades, solidariedade e identidade de grupo. Assim a família ritual substituiu a família consanguínea na diáspora, fortalecendo os laços de solidariedade, as redes de proteção entre os diferentes grupos de procedência garantindo a ligação com o passado africano e

¹ SOARES, op. cit., 2005 p. 151; BRÜGGER e OLIVEIRA, op. cit., 2009, p.204.

² THORNTON, op. cit., 2004, p. 312.

a proteção dos ancestrais. Catolicização dos africanos, assim como a africanização do catolicismo foram duas faces de uma mesma moeda que norteou as atitudes dos cativos traficados para a cidade do Rio de Janeiro diante da morte. Com a constituição das folias os africanos e seus descendentes elegeram reis, rainhas, imperadores e imperatrizes e suas cortes, se reapropriando de padrões de poder vigentes na sociedade escravista colonial e imperial que lhes permitiram recriar verdadeiras linhagens religiosas, com base num passado africano glorioso, que se reproduzia nas suas procissões, nas festas, entre outras manifestações culturais e religiosas. Assim, de forma simbólica recriavam suas tradições ao mesclarem elementos da cultura católica europeia com os fragmentos da memória africana. O poder que os reis e chefes de linhagens possuíam nas sociedades africanas transplantado para o novo mundo de forma física e/ou simbólica possibilitou que os africanos da diáspora buscassem se unir em torno destas lideranças, com o intuito de recriar um ambiente que resgatasse mesmo que de forma limitada elementos das suas culturas locais.

O Purgatório como espaço intermediário entre Céu e Inferno, na perspectiva do além-túmulo cristão, consolidou-se como espaço ideal para sufragação das almas dos irmãos nacionais, transformando-se em um lugar privilegiado de crença no universo religioso de africanos e seus descendentes na diáspora. Neste sentido, a devoção às almas do Purgatório foi bem aceita entre os makis na medida em que viabilizava a assistência aos mortos através dos sufrágios transformando-os em intercessores dos vivos no além-túmulo. Resar por um parente de nação ou ofertar missas em prol da salvação de sua alma fortalecia os laços comunitários entre vivos e mortos em uma perspectiva étnica vivenciada no interior da congregação maki. Assim, o culto de devoção às almas dos irmãos nacionais os aproximava do universo religioso de suas sociedades de origem na medida em que os permitia continuar cultuando seus mortos.

A adoção de ritos fúnebres católicos pelos diferentes grupos de africanos confirma a sua crença efetiva neles, assim como, possibilitava eventuais combinações entre ritos fúnebres de origem africana com os ritos católicos. Deste modo, foi possível a adoção consciente de práticas relacionadas a ambas as matrizes religiosas, a cristã e as africanas. Nesse sentido, podemos afirmar que no Rio de Janeiro, entre 1700 e 1850, os africanos e seus descendentes, reconstruíram sua cultura e identidade mesclando os elementos herdados de suas sociedades tradicionais de origem africana, como os oriundos do catolicismo.

FONTES:**ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DO RIO DE JANEIRO:****SÉRIE ASSENTOS PAROQUIAIS**

Livro de óbitos e testamentos da Freguesia da Sé/Santíssimo Sacramento da Antiga Sé:

AP0400: (1701 – 1710);

AP0406: (1737 – 1740);

AP0155: (1746 – 1758);

AP0156: (1776 – 1784);

AP0157: (1799 – 1797);

AP0158: (1797 – 1811);

AP0159: (1812 – 1819);

AP0160: (1819 – 1824);

AP0161: (1824 – 1828);

AP0161: (1824 – 1828);

AP0162: (1828 – 1830);

AP0163: (1830 – 1833);

AP0164: (1833 – 1837);

AP0165: (1837 – 1840);

AP0166: (1840 – 1843);

AP0167: (1843 – 1861).

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro/Série de Visita Pastoral. 1687.

Notícias do Bispado do Rio de Janeiro. Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, Série de Visita Pastoral, VP38, 1687.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO:

AHU – Rio de Janeiro, cx. 6, doc. 35,49. AHU_ACL_CU_017, Cx. 6, D. 607. Disponível em: http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&PagFis=278. Acesso em 16/03/2018.

AHU – Cartas de Angola, Cód. 545, pp. 108v e 109. Disponível em:

<https://digitarq.ahu.arquivos.pt/details?id=1146435>. Acesso em 17/03/2018.

AHU – Rio de Janeiro, cx. 6, doc. 35,49. AHU_ACL_CU_017, Cx. 6, D. 607. Disponível em: http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&PagFis=278. Acesso em 16/03/2018.

AHU – Rio de Janeiro, cx. 6, doc. 35,49. AHU_ACL_CU_017, Cx. 6, D. 607. Disponível em: http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=017_RJ_AV&PagFis=278. Acesso em 16/03/2018.

AHU – Consultas de Angola, Cód. 554, fls. 131v. -132. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/viewer?id=1146438>. Acesso em 05/04/2018.

AHU – Consultas de Angola, Cód. 554, fls. 141 – 142. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/viewer?id=1146438>. Acesso em 05/04/2018.

AHU_ACL_CU, Consultas Mistas, Cód. 21, fls. 335v. – 337v. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/details?id=1146225>. Acesso em 17/03/2018.

Arquivo Histórico Ultramarino – AHU – Consultas de Angola, Códice 554, fls 131-132v. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/viewer?id=1146438>. Acesso em 10/03/2018.

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa –

AHU/CU. Códice 1300

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos do Rio de Janeiro. Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa – AHU/CU. Códice 1950

Provisão Real feita por Manoel Pinheiro da Fonseca e André Lopes Lavra. Lisboa 07 de fevereiro de 1679. Príncipe Regente; AHU – Cartas de Angola, Cód. 545, pp. 108v e 109. Disponível em: <https://digitarq.ahu.arquivos.pt/details?id=1146435>. Acesso em 19/03/2018.

ARQUIVO NACIONAL DO RIO DE JANEIRO:

ANRJ – Códice 1064 – 1783. Devassa afeita pelo escrivão da Ouvidoria Geral do Crime da Relação da cidade do Rio de Janeiro, contra os frades do Convento de Nossa Senhora do Carmo da mesma cidade.

BN - Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, Rio de Janeiro, 1838, in: Diário Oficial/Dezembro de 1901.

Carta de Lei do Marquês do Lavradio. Rio de Janeiro, 12 de abril de 1774. Arquivo

Nacional do Rio de Janeiro, Códice 70, v.7, p. 23.

Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Antonio da Mouraria dos homens pretos. ANRJ. Códice 825.

ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO:

Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Lampadosa. Arquivo da Torre do Tombo, Chancelaria da Ordem de Cristo. Livro 291

BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO:

Arquivo Nacional do Rio de Janeiro. Códice 952, vol. 3 folha 202. Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e Resgate do Rio de Janeiro 1685, 01/12.

Estatutos da Congregação dos Pretos Minas Maki no Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – BNRJ. BN/MA – 9, 3, 11.

Recenseamento da população do Rio de Janeiro, Considerações gerais sobre as vantagens e utilidade da estatística. Ano de 1849. Correio Mercantil, 7 de Janeiro de 1851. Biblioteca Nacional Digital. p. 3. Disponível em http://memoria.bn.br/pdf/217280/per217280_1851_00006.pdf acesso em 20 de maio de 2020.

INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO:

“Resumo total da população que existia no ano de 1779, compreendidas as quatro freguesias desta cidade do Rio de Janeiro”, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 21 (2ª ed., 1858): 216-7; “Memorias públicas e econômicas da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro para uso do vice-rei Luiz de Vasconcellos por observação curiosa até o ano de 1789”, Revista do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, 47 (1884).

GONÇALVES, Lopes. “As Corporações e as Bandeiras de Ofícios”. in: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1952. v. 206.

Relatório do Marquês do Lavradio. RIHGB, tomo IV, 1842.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA:

ALMAIDA, Elisa Maria José Mendes de e PINTO, Dulce Maria Alcides. O Desenvolvimento da Área Central. In A Área Central da Cidade do Rio de Janeiro. Organizado pela Divisão de Geografia, Conselho Nacional de Geografia. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE. Rio de Janeiro, 1967.

Estatísticas Históricas do Brasil: Séries Econômicas Demográficas e Sociais de 1550 a 1988. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2ª ed. revista e atualizada, vol. 3 Séries Estatísticas Retrospectivas, Rio de Janeiro: IBGE, 1990.

Resumo Total da População que existia no anno de 1799, compreendidas as Freguesias da Cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Biblioteca do IBGE. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/RJ1799_1900.pdf. Acesso em 28 de janeiro de 2019.

COLEÇÃO DE LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL:

Lei de 7 de novembro de 1831. Coleção de Leis do Império do Brasil, 1831.

AVULSAS:

Anuário Político, Histórico e Estatístico do Brasil. 1847, segundo ano. Rio de Janeiro, em casa de Firmin Didot Irmãos.

Art. 6º do Código Civil Brasileiro. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406compilada.htm. Acesso em 05/10/2020

BLUTEAU, Rafael. Dicionário da Língua Portuguesa, reformado e acrescentado por Antonio de Moraes Silva. Tomo segundo. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

CASCUDO, Luís da Câmara. Anúbis e outros ensaios: mitologia e folclores. Rio de Janeiro: FUNARTE/INF: Achiamé; Natal: UFRN, 1983.

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro I. 3ª ed. Brasília: INL/MEC, 1972.

Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Museu do Negro.

LITERATURA BRASILEIRA Textos literários em meio eletrônico Sermão XIV (1633), de Padre António Vieira. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, p. 7. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/fs000032pdf.pdf>. Acesso em 16/10/2020.

MOURA, Clovis. Dicionário da escravidão negra no Brasil. São Paulo: Edusp – Editoria da Universidade de São Paulo 2004.

VIDE, Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro de Vide. 5º arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do ano de 1707. Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra 1720 com todas as licenças necessárias, e ora reimpressas nesta capital. São Paulo: Tyoigraphia 2 de Dezembro de Anotino Louzada Antunes 1853.

RELATOS DE VIAJANTES E MEMORIALISTAS:

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. A Cultura tradicional bantu. Prior Velho Portugal: Paulinas, 2014.

ANÔNIMO. Relâche du vaisseau L’Arc-em-ciel à Rio de Janeiro. In FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de textos, 1531-1800,

ANTONIL, João André. Cultura e Opulência do Brasil: por suas drogas e minas. Lisboa, na Officina Real Deslenderina coms as licenças necessárias, no anno de 1711.

ARAUJO, José de Souza Azevedo Pizzarro e. Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das províncias anexas A’Jurisdição do Vice-Rei do Estado do Brasil, dedicadas a’ El-Rei o Senhor D. João VI. Tomo VII. Rio de Janeiro: Typografia de Silva Porto, 1822.

BENCI, JORGE. Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos. Roma, Oficina de Antonio de Foffi, Praça de Ceri, 1705.

BOTELHO, Sebastião Xavier. Escravatura: Benefícios que podem provir à nossas possessões D’África da proibição daquele tráfico: Projeto de uma companhia de comércio que fomente a cultura e a civilização daqueles domínios. Oferecida ao corpo de comercio português. Lisboa, Typographia de José B. Morando, 1840.

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Pe. João António. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Tradução, notas e índices do Pe. Graciano Maria de Leguzzano. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, v.1.

COARACY, Vivaldo, Memórias da cidade do Rio de Janeiro. Vol. 3, Livraria José Olympio Editora, 1965.

COARACY, Vivaldo. O Rio de Janeiro no século XVII. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, Coleção Rio 4 séculos, vol. 6, 2ª ed. 1965.

CORRÊA, Elias Alexandre da Silva. História se Angola. Série E – Império Africano. Coleção Clássicos da Expansão Portuguesa no Mundo. Vol. 1. Lisboa, 1937.

CORREIA, Elias Alexandre da Silva. Um militar brasileiro em Angola. 1937, Vol. 3. Coleção ciência e Império. Paraná: Universidade Federal do Paraná. Editora UFPR, 2014

DEBRET, Jean Baptiste. Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil. São Paulo: Círculo do Livro S.A. s/d. volume I e II

DEBRET, Jean-Baptiste. Voyage pittoresque et historique au Brésil. Paris, Frimin Didot Frères, Imprimeurs de L’institut de france, Libraires, 1839. Tome troisième.

EDMUNDO, LUIZ. O Rio de Janeiro no tempo dos Vice-Reis, 1763-1808. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

EWBANK, Thomas. A vida no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP,

1976.

FAZENDA, Vieira. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Tomo 86 – vol.

FREIREYSS, G. W. Viagem ao interior do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: EDUSP, 1982.

JUNOD, Henrique A., Usos e Costumes dos Bantos, A vida de uma tribo do Sul de África. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974, 2.^a ed., tomo 1.

KIDDER, Daniel P. Reminiscências de viagens e permanências no Brasil: Rio de Janeiro e Província São Paulo. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2001.

LABAT, Jean-Baptiste (1663-1738). Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines, et a Cayenne : fait en 1725, 1726 et 1727... ([Reprod.]) par le R.P. Labat, 1730. Tomo II.

LISBOA, Baltazar da Silva. Anais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: na Typ. Imp. E Const. De Seignot- Plancher tomo 1. 1834.

LUCCOCK, John. Notas sobre o Rio de Janeiro e parte meridionais do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

MENDES, Luiz Antonio de Oliveira. Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravidão entre a costa d'áfrica e o Brasil. Apresentada a Real Academia das Ciências de Lisboa, 1793.

MORAES FILHO, Mello. Festas e Tradições Populares do Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

Observação feita por Dierick Ruiters. Navegador e cartógrafo Batavo que esteve no Rio de Janeiro entre 1617-19. In FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. Outras visões do Rio de Janeiro Colonial: antologia de textos (1582- 1808). Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

PIZARRO e ARRAUJO, José de Souza. Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das províncias anexas à jurisdição do Vice-Rei do Estado do Brasil. Rio de Janeiro, 1822. Typografia de Silva Porto, tomo VI.

Relato do capitão James Cook. In visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1831-1800. (org.) FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho. EDUERJ; Livraria José Olympio Editora S.A, 1999.

Relatos de John Barrow. In: FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho (org.). Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1831-1800. Rio de Janeiro: EDUERJ; Livraria José Olympio Editora S.A, 1999

Relatos Dierick Ruiters. Navegador e cartógrafo Batavo que esteve no Rio de Janeiro entre 1617-19. In FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. Outras visões do Rio de Janeiro Colonial: antologia de textos (1582-1808). Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.

Relatos do capitão James Cook. In: FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho (org.). Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1831-1800. Rio de Janeiro: EDUERJ; Livraria José Olympio Editora S.A, 1999

Relatos do tenente Juan Francisco Aguirre. In FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho. (org.) Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1831-1800. EDUERJ; Livraria José Olympio Editora S.A, 1999.

Relatos dos missionários da London Missionary Society. In FRANÇA, Jean Marcel de Carvalho. (org.) visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1831-1800. EDUERJ; Livraria José Olympio Editora S.A, 1999.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. Santuário Mariano, e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente aparecidas, que se venerão em todo o Bispado do Rio de Janeiro, & Minas, \$ em todas as Ilhas do Oceano. Lisboa Occidental na Officina de Antonio Pedrozo Galram. Tomo X, Tit VIII. 1723.

SEIDER, Karl. Dez anos no Brasil. São Paulo, Martins; Brasília, Instituto Nacional do Livro. INL, 1976.

SILVA, João Julião da; SILVA, Zacarias Herculano da e SILVA, Guilherme Hermenegildo da. Memória de Sofala. Etnografia e História das Identidades e da Violência entre os Diferentes poderes no Centro de Moçambique, séculos XVIII e XIX. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

WALSH, Robert. Notícias do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1985.

BIBLIOGRAFIA:

ABRAHÃO, Juliana Diogo. Degradado e reinserção social de degradados, Angola (século XVIII). Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiadores: velhos e novos desafios. Florianópolis. SC. 27 a 31 de julho de 2015.

ABREU, Mauricio de Almeida. Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700). Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial Ltda & Prefeitura do Município do Rio de Janeiro, 2010. vol. 1 e 2.

_____. Um quebra cabeça quase resolvido: os engenhos da capitania do Rio de Janeiro, séculos XVI e XVII. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona. Vol. X, núm. 218 (32), 1 de agosto de 2006.

AGUIAR, Veronica Aparecida Silveira. Considerações sobre o Cântico do Irmão Sol: a língua vernácula na poesia franciscana. Universidade Federal de Rondônia. Centro Interdisciplinar de Estudo e Pesquisa do Imaginário Social. Revista Labirinto, ano XVIII. Volume 28 (Jan-Jun), 2018.

ALENCASTRO, Luis Felipe. Trato do Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALGRANTI, Leila Mezan. O feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1988.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Aldeias indígenas no Rio de Janeiro colonial: espaços de ressocialização e de reconstrução indenitária e cultural. Fronteiras & Debates Macapá, v. 2, n. 1, jan./jun. 2015.

_____. Escravidão indígena e trabalho compulsório no Rio de Janeiro colonial. Revista Mundos do Trabalho | vol. 6 | n. 12 | julho-dezembro de 2014.

_____. Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV-FAPERJ, 2013.

_____. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. Revista Brasileira de História, vol. 37, núm. 75, maio-agosto, 2017.

AMARAL, Rodrigo de Aguiar. Nos Limites da Escravidão Urbana: A vida dos pequenos senhores de escravos na urbe do Rio de Janeiro, c. 1800 – c. 1860. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, 2006.

AMATO, Claudio; NEVES, Irlei S; RUSSO, Arnaldo. Livro das moedas do Brasil. São Paulo: s/e, 11ª ed. 2004.

ANÔNIMO. Relâche du vaisseau L’Arc-em-ciel à Rio de Janeiro, apud. FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. Visões do Rio de Janeiro Colonial. Antologia de textos, 1531-1800, Rio de Janeiro, José Olympio, 1999.

ARAÚJO, Manoela Vieira Alves de. A importância do reforço da doutrina do Purgatório por Trento para o desenvolvimento da atuação dos leigos na busca pela

salvação. Temporalidades – Revista de História, ISSN 1984-6150, Edição 22, V. 8, N. 3 (set./dez. 2016).

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. A redenção dos pardos: a festa de São Gonçalo Garcia no Recife, em 1745. In JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (org.). Festa: Cultura e Sociabilidades na América Portuguesa. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo: EDUSP: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001.

ARIÈS, Philippe. História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

_____. O homem diante da morte. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. Engolo e capoeira. Jogos de combate étnicos e diaspóricos no Atlântico Sul. Tempo. Niterói. Vol. 26 nº3. Set/Dez. 2020.

BARBOSA, Diego Santos. A cor da devoção: entre espaços e identidades na irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos no Rio de Janeiro do século XVIII. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

BARBOSA, Francisco José. Nas fronteiras da liberdade: colonização, descolonização e fitos fúnebres na Angola contemporânea. São Paulo: pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, 2015.

BARBOSA, Keith de Oliveira e GOMES, Flavio. Doenças, morte e escravidão africana: perspectivas historiográficas. Ciências letras, Porto Alegre, n. 44, p. 237-259, jul./dez. 2008.

_____. Doença e cativo: um estudo sobre mortalidade e sociabilidades escravas no rio de janeiro, 1809-1831. Dissertação de mestrado. PPGH/UFRRJ, 2010.

BARCELOS, Mariana Lima. Entre conflitos e mediações: a formação da Câmara de Vila Rica (1711-1736). Dissertação de mestrado. Brasília: Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Dez. 2014.

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARROS, José D'Assunção. História Serial, História Quantitativa e História Demográfica: uma breve reflexão crítica. Revista de C. Humanas, Vol. 11, Nº 1, p. 163-172, jan./jun. 2011.

_____. O Projeto de Pesquisa em História. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, 7a edição.

_____. O Campo da História. Petrópolis: Editora Vozes, 2011, 8a edição.

_____. A história serial e história quantitativa no movimento dos Annales. História Revista, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 203-222, jan./jun. 2012.

BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira. Universidade de São Paulo, 1971.

BATAILLE, George. O erotismo. Porto Alegre: L&pm, 1987.

BATSÍKAMA Patrício. *Origens do Reino do Kongo consoante a bibliografia e a tradição oral*. João Pessoa: Universitária/UFPB. 2012. Zaire: Universiadde 11 de Novembro, 2012.

_____. *Dona Bestriz Nsímiba Vita*. Aracaju, SE: Ancestre, 2021.

BEOZZO, J. O. A Igreja frente aos Estados Liberais: 1880-1930. In DUSSEL, E. *História liberationis: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: paulinas, 1992.

BEZERRA, Analucia Sulina. *As Irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Brasil: Identidade e Diferença Cultural*. Projeto História, São Paulo, n. 51, pp. 119-138, set./dez. 2014.

BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, farinha e tráfico atlântico: um novo olhar sobre as relações entre o Rio de Janeiro e Benguela (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Programa Nacional de Apoio à Pesquisa Fundação Biblioteca Nacional – MinC, 2010.

_____. *Escravidão, farinha e tráfico atlântico: um novo olhar sobre as relações entre o Rio de Janeiro e Benguela (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Programa Nacional de Apoio à Pesquisa Fundação Biblioteca Nacional – MinC, 2010.

_____. *Mosaicos da escravidão: identidades africanas e conexões atlânticas do Recôncavo da Guanabara (1780-1840)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010.

BICALHO, Maria Fernanda B.A França Antártica, o curso, a conquista e a "peçonha luterana". *História* (São Paulo) [online]. 2008, v. 27, n. 1 [Acessado 31 Agosto 2021] , pp. 29-50. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-90742008000100004>>. Epub 23 Set 2010. ISSN 1980-4369. <https://doi.org/10.1590/S0101-90742008000100004>. Acesso em 22 de fevereiro de 2020.

_____. *O Rio de Janeiro no século XVIII: A transferência da capital e a construção do território centro-sul da América portuguesa*. A Urbana: Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Cidade, v.1 nº1, jan./dez., 2006, p. 8. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/urbana/article/view/8635108>>. Acesso em 18 mar. 2018.

_____. *A Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no Século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003.

BLACKBURNS, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo, 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BONOMO, Juliana Resende. *Alimentando o luto: uma pesquisa sobre as comidas servidas nos velórios de Entre Rios de Minas e Belo Horizonte*. REVISTA M. Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, jul./dez. 2018.

BORGES, Célia Aparecida Resende Maia. *Devoção branca de homens negros. As irmandades do Rosário em Minas Gerais no século XVIII*. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, UFF, 1998.

BOSCHI, Caio. *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em*

Minas Gerais. São Paulo: Editora Ática, 19861.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOTELHO, Tarciso Rodrigues. Censos nacionais brasileiros: da estatística à demografia, séculos XIX-XX. Trabalho apresentado no Congress of the Latin American Studies Association, Rio de Janeiro, Brasil, 11-14, junho de 2009.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar que dizer*. São Paula: Editora da Universidade de são Paulo, 1996.

BOXER, Charles. *A Idade do ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.

BRAGA, Vitor Cabral. Lugares para “bem morrer” no Recôncavo da Guanabara/RJ: Irmandades, Ritos e tensões na geografia da morte (c.1720 a c. 1800). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de janeiro/UNIRIO, 2015.

BRANDÃO, Renato Pereira. A fundação do Rio de Janeiro na Ocupação Régia do Espaço Vicentino. *Acervo, rio de janeiro*, v. 28, n. 1, p. 159-172, jan./jun. 2015.

_____. As Relações Étnicas na Conquista da Guanabara: índios e o domínio do Atlântico Sul. ANPUH – XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Londrina, 2005.

BRAVO, Milra Nascimento. *Hierarquias na Morte: uma análise dos ritos fúnebres católicos no Rio de Janeiro (1720-1808)*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, 2014.

BROWN, Vicent. *The Reaper’s Garden: death and power in the world of Atlantic slavery*. First Harvard University Press paperback edition, 2010.

BRÜGGER, Silvia e OLIVEIRA. Anderson de. *Os Benguelas de São João Del Rei: tráfico Atlântico, religiosidade e identidades étnicas (séculos XVIII e XIX)*. Niterói: Tempo, 2009.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. *Escravos e Traficantes no Império Português*. Lisboa: Distribuidora de Livros Betrand, 2013.

CAMPBELL, Gwyn; MIERS, Suzanne; Miller, Joseph C. (Org.) *Children in slavery through the ages*. Ohio University Press. 2009; CAMPBELL, Gwyn; MIERS, Suzanne; Miller, Joseph C.(Org.) *Child slaves in the modern world* . Ohio University Press. 2011.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – no século XVIII. *Revista do Departamento de História da UFMG*, n. 4, 1987.

_____. Notas Sobre os Rituais de Morte na Sociedade Escravista. In: *Revista do Departamento de História da FAFICH/UFMAG*. VI (1988).

_____. “A ideia do Barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a misericórdia através dos sepultamentos pelo amor de Deus na Paróquia do Pilar de Vila Rica (1712-1750)” IN: *Revista Barroco*. Belo Horizonte, 18 (2.000).

_____. As irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no setecentos mineiro. Belo Horizonte: C/Arte, 2013.

CANDIDO, Mariana Pinho. Fronteras de esclavización: esclavitud, comercio e identidad en Benguela, 1780- 1850 / Mariana Pinho Candido; traducción del inglés, María Capetillo Lozano. 1a. ed. México, D. F.: El Colégio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2011.

_____. Negociantes Baianos no porto de Benguela: redes comerciais unindo o atlântico Setecentista. In

GUEDES, Roberto. Organizador. Brasileiros e portugueses na África (séculos XVI-XIX). Rio de Janeiro: Mauad, 2013.

_____. An African slaving port and the Atlantic world: Benguela and its Hinterland. Cambridge University Press. 2013.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARRARA, Ângelo Alves. Fiscalidade e conjunturas financeiras do Estado do Brasil, 1607-1808 - Universidade Federal de Juiz de Fora, p. 15. - <http://www.principio.org/fiscalidade-e-conjunturas-financeiras-do-estado-do-brasil-1607.html>.

CARVALHO, Arlindo José. Templos Católicos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009, p. 27.

CARVALHO, Marcus J. M. de. O desembarque nas praias: o funcionamento do tráfico de escravos depois de 1831. Revista de História, São Paulo, n. 167, julho/dezembro 2012. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/49091>>. Acesso em 30 de março de 2020.

CASIMIRO, Ana Paula Bittencourt Santos. Quatros visões do escravismo colonial: Jorge Benci, Antônio Vieira, Manoel Bernardes e João Antônio Andreoni. Politeia: Hist. E Soc. Vitória da Conquista. V.1 2001.

_____. Igreja, Educação e Escravidão no Brasil. Politeia - História e Sociedade, [S. l.], v. 7, n. 1, 2010. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/politeia/article/view/3879>. Acesso em: 9 nov. 2021.

CASTRI, Sílvia Regina Lorenzo Castri. A cosmovisão africana sobre a morte nas telas de Jean Baptiste Debret. University of Texas at Austin. XXIX Annual ILASSA Student Conference. p. 10. Disponível em: <http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/ilassa/2009/loreno.pdf>. Acesso em 27/06/2021.

CATÃO, Beatriz Cruz Santos. Irmandades, ofícios e cidadania no Rio de Janeiro do século XVIII. VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 26, nº 43: p.131-153, jan/jun 2010.

CAVALCANTI, Nireu. O Rio de Janeiro setecentista: a vida e construção da cidade da

invasão francesa até a chegada da Corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

_____. O comércio de escravos novos no Rio setecentista. In. FLORENTINO (org). Tráfico, cativo e liberdade. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CHALHOUB, Sidney. A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CORDEIRO, Gabriel Cavalcante. Caixões Esplêndidos, Costume Abominável: identidade e alteridade estrangeira perante a morte no Brasil (1805 – 1886). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. UNIRIO, 2015.

COSTA E SILVA, Alberto da. A memória histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao reino da Guiné, e nele com respeito ao rei do Daomé, de Luíz Oliveira Mendes. Afro-Ásia, 28 (2002).

COSTA, I. del N. da. Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil - séculos XVIII e XIX. Revista Brasileira de Estudos de População, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 103–105, 1989. Disponível em: <<https://www.rebep.org.br/revista/article/view/559>>. Acesso em: 23 mar. 2020.

COTA, Luiz Gustavo Santos. Sagrado Direito da Liberdade: escravidão, liberdade e abolicionismo em Ouro Preto e Mariana (1871 a 1888). Dissertação de Mestrado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

CURTO, Vinho verso Cachaça: a Luta Luso-Brasileira pelo Comercio de Álcool e de Escravos em Luanda, c. 1648-1703. In Angola e Brasil nas Rotas do Atlântico Sul. PANTOJA, Selma e SARAIVA, Flavio Sombra (organizadores). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

DAVIS, David Brion. O problema da escravidão na cultura ocidental Rio de Janeiro Civilização Brasileira, 2001.

DAZZI, Camila. Possíveis indícios da dupla pertença religiosa dos escravos africanos na obra de Jean-Baptiste Debret. Anais do XXXVII Colóquio do Comitê Brasileiro de História da Arte: História da Arte em Transe, Salvador-BA 8-12 de outubro de 2017.

DEAN, Warren. Indigenous populations of the São Paulo-Rio de Janeiro coast: trade, aldeamento, slavery and extinction. Revista de História. Universidade de São Paulo n. 117, 12/07/1984. “Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/61343>>. Acesso em: 22 mar. 2018.

DEL PRIORE, Mary. Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos: outra lógica sobre a finitude. REDE-A: vol.1, nº1, jan.-jun. 2011, p. 127. Disponível em <<http://revista.universo.edu.br/index.php?journal=4revistaafroamericanas4&page=article&op=view&path%5B%5D=459>>. Acesso em 24 out. 2020.

DELFINO, Lenora Lacerda. O Rosário das Almas Ancestrais: fronteiras, identidades e representações: do “viver e morrer” na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar. São João Del-Rei (1787-1841). – Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora, 2017.

_____. DELFINO, Leonara Lacerda. O culto dos mortos da nobre nação de benguela na experiência devocional do rosário dos homens pretos são João Del-Rei, MG (1793-1850). *Afro-Ásia*, 58 (2018), 9-49.

DEMETRIO, Denise Vieira. Famílias escravas no Recôncavo da Guanabara: séculos XVII e XVIII. Dissertação de Mestrado. Niterói Universidade Federal Fluminense. UFF, 2008.

DESCH-OBI, Thomas J. Engolo: combat traditions in African and African diasporic history. Tese (Doutorado em História), Universidade da Califórnia. Los Angeles, 2000.

_____. Angola e o Jogo de Capoeira. *ANTROPOLÍTICA* Niterói, n. 24, p. 102-124, 1. sem. 2008.

_____. Fighting for honor: the history of African martial art traditions in the Atlantic World. Columbia: South Carolina Press, 2008.

_____. The jogo de capoeira and the fallacy of “creole” cultural forms. *African and Black Diaspora: An International Journal*. v. 5, n. 2, p. 211-228, 2012.

Diálogos de São Gregório: Edição semidiplomática. Por Américo MACHADO FILHO, Venâncio Lopes. Repositório Institucional. Universidade Federal da Bahia – UFBA. pp. 247-9. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/17923>>. Acesso em 26/04/2021.

DIAS, Ondemar. Escravos, Marfim, Tecidos: um governador do Rio de Janeiro relata seu comércio. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 161 (406): 143-219, jan/mar. 2000.

EISENBERG, Peter L. Ficando Livre: as alforrias em Campinas no século XIX *Estudos Econômicos*, São Paulo, 17 (2): 175-216, maio/agosto. 1987.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELTIS, David. Economic growth and the end of the transatlantic slave trade. New York: Oxford University Press, 1987.

_____. e RICHARDSON, David. Atlas of the transatlantic slave trade. New Haven & London: Yale University Press. 2010.

ENGEMANN, Carlos. 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.

EUGENIO, Alisson. Lágrimas de sangue: a saúde dos escravos no Brasil da época de Palmares à abolição. São Paulo: Alameda, 2016.

FARIA, Sheila de Castro. A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 1998.

_____. Sinhás Pretas, Damas Mercadoras. As pretas minas nas cidades do Rio de Janeiro e de São João Del REy, (1700-1850). Niterói: Universidade Federal Fluminense (Tese para Professor Titular), 2004.

_____. Damas mercadoras: as pretas minas no Rio de Janeiro (século XVIII a 1850). In: SOARES, Mariza de Carvalho (org.). Rotas Atlânticas da Diáspora Africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: EdUFF, 2007.

_____. Aspectos demográficos da alforria no Rio de Janeiro e em São João Del Rey entre 1700 e 1850. Anais do XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Abep: Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 2008.

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. “Escravidão e revoltas de escravos em Angola (1830-1860)”. In: Afro-Ásia, nº 21-22 (1998-1999).

_____. Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola, 1830-1860. Dissertação de Mestrado em História, UFRJ, Rio de Janeiro, 1996.

_____. Brasil e Angola no Tráfico Ilegal de Escravos. 1830-1860. in PANTOJA, Selma e SARAIVA, Flávio Sombra (organizadores). Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. Dinâmica do comércio intercolonial: Geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda, e GOUVÊA, Maria de Fátima (Organizadores.). O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. The suppression of the slave trade and slave epartures from Angola, 1830s-1860s. História Unisinos. 15(1):3-13, Janeiro/Abril 2011.

_____. Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the era of Slave Trade. Cambridge University Press, 2012.

FILHO, Wilson Ramos e ALLAN, Nasser Ahmad. A DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA E O CORPORATIVISMO: A Encíclica Rerum Novarum e a Regulação do Trabalho no Brasil. JusLaboris. Biblioteca Digital da Justiça do trabalho. Disponível em: <https://juslaboris.tst.jus.br/handle/20.500.12178/106889> aceso em: 15/04/2020.

FINLEY, Moses I. Escravidão Antiga e ideologia moderna. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

FLORENTINO, Manolo. Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

_____. Sobre minas, crioulos e a liberdade costumeira no Rio de Janeiro, 1789-1871. In. FLORENTINO, Manolo. (Org.). Tráfico, cativo e liberdade (Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. Tráfico atlântico, mercado colonial e famílias escravas no Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1830. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 51, p. 69-119, jul./dez. 2009. Editora UFPR

_____; RIBEIRO, Alexandre; SILVA. Daniel Domingues da Silva. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). Afro-Ásia, 31, 2004.

FRAGOSO, João. A espera das Frotas: hierarquia social e formas de acumulação no Rio de Janeiro, século XVII. Cadernos do Laboratório Interdisciplinar de Pesquisa em

História Social. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, n. 1, 1995.

_____. “Cartas que falam sobre a pintura do arquiteto do mundo”. Documentos Históricos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, v. CX I, 1997

_____; FLORENTINO, Manolo Garcia. O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia (Rio de Janeiro, 1790-1840). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. A nobreza da República: notas sobre a formação da primeira elite senhorial do Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII). Topoi, Rio de Janeiro, nº 1, 2000.

_____; GOUVÊA, Maria de Fatima Silva e BICALHO, Maria Fernanda Baptista. Uma Leitura do Brasil Colonial: Bases da materialidade e da governabilidade no império. Penélope, Nº 23, 2000.

_____. A noção de economia colonial tardia no Rio de Janeiro e as conexões econômicas do Império Português: 1790-1820. In FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda Baptista; GOUVEIA, Marias de Fátima Silva. Organizadores. O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa - séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. GOUVÊA, Maria de Fátima. Monarquia pluricontinental e repúblicas: algumas reflexões sobre a América lusa nos séculos XVI-XVIII. Revista Tempo, n. 14, Vol. 27, 2009.

_____. Mudanças e permanências no sistema atlântico luso centrado no Rio de Janeiro: escravidão, antigo Regime e a economia atlântica na América lusa, 1670- 1800. In SCOTT, Ana Silvia Volpi et al /Organizadores. Mobilidade social e formação de hierarquias: subsídios para a história da população. – São Leopoldo: Oikos; Editora Unisinos, 2014.

_____. “Apontamentos para uma metodologia em História Social a partir de assentos paroquiais (Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII)”. In: FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. Arquivos Paroquiais e História Social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

_____. Algumas notas sobre a noção de colonial tardio no Rio de Janeiro: um ensaio sobre a economia colonial. Locus: Revista de História. v. 6, n. 1 (2000) Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20500>. Acesso em 04/06/2019.

FRANÇA, Rubens Limongi. O conceito de morte, diante do Direito ao transplante e do Direito hereditário, in: Revista dos Tribunais, S. Paulo, 84 (717): jul. 1995.

FRIDMAN, Fania. Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Garamond, 1999.

GARRIDO, Álvaro. O corporativismo na História e nas Ciências Sociais, uma reflexão crítica partindo do caso português. Estudos Ibero-Americanos, Porto Alegre, v. 42, n. 2, maio-ago. 2016. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1346/134646844004.pdf>. Acesso em: 14/04/2020.

GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. Petrópolis, Vozes 4ª ed. 2013.

GOMES, Flávio. A demografia atlântica dos Africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos. História, Ciências, Saúde. Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 19, supl, dez. 2012.

GORENDER, Jacob. O Escravismo Colonial. 3ª ed. São Paulo: Ática, 1988.

GOULART, Mauricio. A escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico. São Paulo: Alafa-Ômega, 1975.

GRINBERG, Keila. Escravidão, alforria e direito no Brasil oitocentista: reflexões sobre a lei de 1831 e o "princípio da liberdade" na fronteira sul do Império brasileiro. In: CARVALHO, José Murilo de. Nação e cidadania no Império: novos horizontes. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.

GUEDES, Roberto. Autonomia escrava e (des)governo senhorial na cidade do Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX. In.: FLORENTINO, Manolo G. (org.). Tráfico, cativo e liberdade. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____.; SOARES, Marcio de Souza. As alforrias entre o medo da morte e o caminho da salvação de portugueses e libertos (Rio de Janeiro, segunda metade do século XVIII). In: GUEDES, Roberto, RODRIGUES, Claudia e WANDERLEY, Marcelo da Rocha (orgs.). Últimas vontades: testamento, e cultura na América Ibérica (séculos XVII e XVIII). Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

_____. Escravidão e legados pombalinos nos registros de cores (Itu/Porto Feliz, São Paulo, 1766-1824). In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Claudia. Organizadores. A Época Pombalina no mundo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

_____. Livros paroquiais de batismo, escravidão e qualidades de cor (Santíssimo Sacramento da Sé, Rio de Janeiro, séculos, XVII e XVIII). In: FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto e SAMPAIO. Antonio Carlos Jucá de. Organizadores. Arquivos paroquiais e história social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas na reinvenção de um corpus documental. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

_____. Mudança e silêncio sobre a cor: São Paulo e São Domingos (séculos XVIII e XIX). Africana Studia, nº 14, 2010, Edição do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto.

_____. O vigário Pereira, as pardas forras, os portugueses e famílias mestiças. Escravidão e vocabulário social de cor na Freguesia de São Gonçalo (Rio de Janeiro, período colonial tardio). In FRAGOSO, João; GOUVEA, Maria de Fátima. Organizadores. Brasil Colonial, vol. 3 (ca. 1720 ca. 1821) /– 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. Porque sempre é bom que os forros tenham quem olhe para ele. Benignidade senhorial e libertos submissos na cidade do Rio de Janeiro (primeira metade do século XVIII. In: FREIRE, Jonis e SECRETO, Maria Verónica. (organizadores). Formas de liberdade: gratidão, condicionalidade e incertezas no mundo escravista nas Américas. Rio de Janeiro: Maud X: Faperj, 2018.

_____. Apagando as memórias do passado escravo (Rio de Janeiro, século XVIII). In: ISNARA Pereira Ivo, GUEDES Roberto / organização. Memórias da escravidão em mundos ibero-americanos: séculos XVI- XXI 1. ed. - São Paulo: Alameda, 2019.

GURGEL, Argemiro Eloy. A Lei de 7 de novembro de 1831 e as ações cíveis de liberdade na Cidade de Valença (1870 a 1888). Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFRJ / IFCS, 2004.

HALL, Gwendolyn Midlo. Escravidão e etnias africanas nas Américas, restaurando os elos. Petropolis, RJ: ed. Vozes, 2017.

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

_____. (org). Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

_____. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In HEYWOOD. Linda M. (org). Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

HONORATO, Cláudio de Paula. Valongo: o mercado de escravos do Rio de Janeiro de 1758 a 1831. Dissertação de Mestrado. Niterói Universidade Federal Fluminense PPGH/UFF 2008.

_____. Valongo: o mercado de almas da praça carioca. Curitiba: Appris, 2019.

HOORNAERT, Eduardo. O Cristianismo moreno no Brasil. Petropolis, RJ: Editora Vozes, 1990.

HORTA, José da Silva. A imagem do Africano pelos portugueses antes dos contactos. In FERRONHA, Antônio Luís (coord.). O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das Navegações portuguesas. Séculos XV e XVI. Portugal, África, Ásia, América. Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. Caminho, coleção universitária, s/d. p. 45.

JUNOD, Henri. Usos e costumes dos Bantu. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências humanas, 2009.

KARASCH, Mary C. A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1800-1850). São Paulo Cia 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, Linda M. (organizadora). Diáspora negra no brasil. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

KIERNAN, James Patrick. Journal Article. Baptism and Manumission in Brazil: Paraty, 1789-1822. Social Science History Vol. 3, No. 1 (Autumn, 1978), pp. 56-71 (16 pages). Published by: Cambridge University Press

KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra 2ª ed. Trad. Américo de Carvalho. Lisboa:publicações Europa-América. 1972 (2v.).

KLEIN, Herbert S. Novas interpretações do tráfico de escravos do atlântico. Revista de

História. 120. p. 3-25, jan/jul. 1989.

_____. O comércio atlântico de escravos: quatro séculos de comércio escravagista. Lisboa: Editora Replicação, 2002.

_____. o tráfico de escravos africanos para o porto do Rio de Janeiro, 1825-1830. Anais de História, Assis, São Paulo, 1973.

_____. O tráfico de escravos no Atlântico. Ribeirão Preto. SP. FUNPEC Editora, 2004.

_____. The Portuguese Slave Trade Angola in the Eighteenth Century The Journal of History, 32. 894918.10.1017/S0022050700071199. 1972.

_____. The trade in African slave to Rio de Janeiro, 1795-1811: “Estimates of Mortality and Patterns of Voyages.” The Journal of African History, vol. 10 nº 4, 1969, pp. 533-549 disponível em: <www.jstor.org/stable/179897>. Acesso em 13 nov. 2020.

_____. A Demografia do Tráfico Atlântico de Escravos para o Brasil. In Estudos Econômicos- Demografia da Escravidão – Instituto de Pesquisas Econômicas – USP - Volume 17 – Número 2 – 1987.

JAMBE, José Fernando Saide. A habitação como expressão cultural nas zonas rurais da província do Niassa – Moçambique. Revista África(s). Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África (UNEB DEDC II), e do Grupo de Pesquisas África do Século XX (UNEB/UNILAB).Vol.07. Nº. 14. Ano 2020.

JUNIOR, João Carlos Nara. Análise do arrendamento do imóvel do Cemitério de Pretos Novos do Valongo (30 de abril de 1774). Acervo, Revista do Arquivo Nacional. Rio de Janeiro, v. 34, n. 3, p. 1-21, set./dez. 2021.

LACERDA, Paulo Martins Pinheiro de. Notícia da Cidade de S. Filipe de Benguela, e dos costumes dos gentios habitantes daquele sertão, 1797, p. 2. (Transcrito dos Annaes Marítimos e Coloniaes (Parte não Oficial), Série n.º 5 (12), 1845, pags. 486-491). Disponível em: <https://arlindo-correia.com/100109.html>. Acesso em 10 de fevereiro de 2022

LANDGRAF, Robert D. A experiência religiosa presente no dogma da Imaculada Conceição. Dissertação de Mestrado. Campinas: Pontifícia Universidade Católica de Campinas. PUC-Campinas, 2018.

LAPORTE, J. O viajante universal, ou Notícia do Mundo antigo e moderno. Lisboa: Typografia Rollandiana, 1798. Volume 13.

LARA, Silvia Hunold. Fragmentos Setecentistas: Escravidão, culturas e poder na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Sedas, panos e balangandãs: o traje de senhoras e escravas nas cidades do Rio de Janeiro e de Salvador (século XVIII). In: Silva, Maria Beatriz Nizza. Brasil: colonização e escravidão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo 'Mina'. Tempo [online]. 2006, vol.10, n.20.

LE GOFF, Jacques o Nascimento do Purgatório. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.

LOBO, Roberto Jorge Haddock. Recenseamento da população do Rio de Janeiro, Considerações gerais sobre as vantagens e utilidade da estatística. Ano de 1849. Correio Mercantil, 7 de Janeiro de 1851. Biblioteca Nacional Digital. p. 3. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/217280/per217280_1851_00006.pdf. Acesso em 20 de maio de 2020.

LEITE, Fábio. A questão ancestral. São Paulo, Palas Athena, 2008.

LINS, Rachel Caldas; ANDRADE, Gilberto Osório de. Elogio do homem pardo. Ciencia & Trópico. Recife: Fundação Joaquim Nabuco. 12(1): 79-105, jan. /jun, 1984. Disponível em: file:///G:/ladic,+v12n1_5.pdf. Acesso em 15 de janeiro de 2022.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. Filosofias Africanas: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LOVEJOY, Paul E. A escravidão na África: uma história de suas transformações. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MACEDO, Joaquim Manoel. Um passeio pela cidade do Rio de Janeiro. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. Signum: Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, São Paulo, v. 3, p. 101-132, 2001.

MEDEIROS, Eduardo. A actual província do Niassa e o vale do rio Chire na 2.^a metade do séc. XIX. Contextos africanos e imperiais e as expedições de Serpa Pinto nesta região. In AFRICANA STUDIA Revista Internacional de Estudos Africanos International Journal of African Studies. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. N.º 17 - 2.º semestre - 2011.

MACGAFFEY, Wyatt. Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire. Chicago/ London: University of Chicago Press, 1986;

MAIA, Moacir Rodrigo de Castro. Africanos senhores de suas casas: a propriedade escravista entre libertos couranos em Vila Rica e Vila do Carmo, século XVIII. XVI Seminário sobre a Economia Mineira: repensando o Brasil. Diamantina, 15 a 20 de setembro de 2014. Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional da UFMG. Cedeplar. Disponível em: <https://diamantina.cedeplar.ufmg.br/portal/download/diamantina-2014/africanos-senhores-de-suas-casas.pdf>>. Aceso em 05 dez. 2020.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. A proibição do tráfico atlântico e a manutenção da escravidão. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (org.). O Brasil Imperial, Volume 1: 1808-1831. 3^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MARQUESE, Rafael de Bivar. A dinâmica da escravidão no brasil: Resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. Novos Estudos Cebrap, 74, março 2006.

MARTINS, William de Sousa. Membros do corpo místico: ordens terceiras no Rio de Janeiro (c. 1700 – 1822). São Paulo: editora Universidade de São Paulo, 2009.

MATOSO, Katia, Bahia do século XIX. Uma província do Império. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 1992.

MATTOS, Hebe Maria. Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista – Brasil século XIX. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1998.

_____. Escravidão e cidadania no Brasil monárquico. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In FRAGOSO, João, BICALHO, Maria Fernanda Baptista e GOUVEA, Maria de Fátima Silva, organizadores. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____; ABREU, Martha e GURAN Milton (Org.). Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil. Niterói: Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2014.

MEDEIROS, Eduardo. Moçambicanização dos Escravos saídos pelos portos de Moçambique. TOC: Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória & Cultura, São Cristóvão, v.12, n. 23, jul. - dez. 2018.

MEILLASSOUX, Claude. Antropologia da escravidão. O ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MENZ, Maximiliano M. As conjunturas do tráfico em Angola (século XVIII). Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH – São Paulo, julho 2011.

MILLER, Joseph C. Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730- 1830. Wisconsin, University of Wisconsin, 1988.

_____. Way of Death Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade 1730-1830. The University of Wisconsin Press. 1988.

_____. A economia política do tráfico Angolano de escravos no século XVIII. in PANTOJA, Selma e SARIVA, José Flávio Sombra (organizadores) Angola Brasil nas rotas do Atlântico Sul. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD. Linda M. (org.). Diáspora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.

MOURA, Clovis. Dicionário da Escravidão Negra no Brasil. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2013

MOTT, Luís. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1993.

MUTEKA, Faustino Tchimbundo. Consumo de Álcool em Angola: estudo com militares e civis. Departamento de Psicologia. Instituto Superior de Ciências da Saúde – Norte. (ISCS-N), 2012.

NIERO, Lidiane. A construção sócio-histórica de devoção a Nossa senhora de Guadalupe. *Sacrilegens, Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF*. Juiz de Fora, v. 9, n.1, p. 97-112, jan-jun/2012. Disponível em: <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2012/04/9-1-8.pdf>. Acesso em 22 de janeiro de 2022

OLIVEIRA, Amanda Melissa Bariano de. *EDUCAÇÃO E RELIGIÃO NO BRASIL DO SÉCULO XVII: PADRE ANTONIO VIEIRA E A ESCRAVIDÃO*. 98 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Célio Juvenal Costa. Maringá, 2012.

OLIVEIRA, Anderson José machado de. *Devoção e Caridade Irmandades Religiosas no Rio de Janeiro Imperial (1840-1889)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1995.

_____. A Festa da Glória. Festa, Irmandades e Resistência cultural no Rio de Janeiro Imperial. *História Social*, Campinas – SP – nº 7 – 19-48 – 2000.

_____. *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.

_____. Padre José Maurício: “dispensa da cor”, mobilidade social e recriação de hierarquias na América portuguesa. In.: GUEDES, Roberto (org). *Dinâmica Imperial no Antigo Regime português, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

_____. Irmandades Religiosas na Época Pombalina: algumas considerações. In FALCON, Francisco José Calazans, RODRIGUES, Claudia (Organizadores). *A “Época Pombalina” no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

_____. Santos pardos e pretos na América Portuguesa: catolicismo, escravidão, mestiçagem e hierarquias se cor. *Ediciones Universidad de Salamanca / Stud. his., H.^a mod.*, 38, n. 1 (2016), pp. 65-9.

OLIVEIRA, Leonardo Alexandre de Siqueira. *Redes de poder em governanças do Brasil a Angola: administração e comércio de escravos no Atlântico Sul (Luís César de Meneses, 1697-1701)*. Dissertação. Niterói: UFF, 2013.

OLIVEIRA, Lucimeire da Silva. *Entre redes e negócios: uma análise dos homens de negócio da Praça do Rio de Janeiro (c. 1750-1808)*. X Jornada de Estudos Históricos Professor Manoel Salgado. Rio de Janeiro: PPGHIS, UFRJ. 09 A 13 de novembro de 2015.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *O liberto: seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988.

OLIVER, Roland. *A Experiência Africana: da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

PAIVA, Eduardo França. Frágeis fronteiras: relatos testamentais de mulheres das Minas Gerais setecentistas. *Anuario de Estudios Americanos*, 66, 1, enero-junio, 193-219, Sevilla (España), 2009.

PAIXÃO, Anne Elise Reis da. *MORRER NA "BANDA D'ALÉM": as práticas fúnebres nas paróquias de São Gonçalo de Amarante e São Sebastião de Itaipu no século XVIII*.

Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de História. Programa de Pós-Graduação em História Social, 2015.

PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PATERSON, Orlando. Escravidão e morte social: um estudo comparativo. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.

PENTEADO, Pedro. As confrarias portuguesas na época moderna problemas, resultados e tendências da investigação. LUSITANIA SACRA, 2ª série, 7 (1995).

PERDIGÃO, Fernando. O retorno dos “Gans” . Lisboa: Edições Colibri, 2013.

PEREIRA, Luena Nunes. Os Bakongo de Angola: etnicidade, religião e parentesco num bairro de Luanda. Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj, 2015.

PEREIRA, José Carlos. Os ritos de passagem no catolicismo: cerimoniais de inclusão e sociabilidade. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012, p. 159.

PEREIRA, Júlio Cesar Medeiros da Silva. À Flor da Terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007.

PESAVENTO, Fabio. Um Pouco Antes da Corte: A Economia do Rio de Janeiro a Segunda metade do Setecentos. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

PESSOA, Thiago Campos. O comércio negreiro na clandestinidade: as fazendas de recepção de africanos da família Souza Breves e seus cativos. Afro-Ásia, 47 (2013).

PINHEIRO, Fernanda Aparecida Domingos. Confrades do Rosário: sociabilidade e identidade étnica em Mariana. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2006.

PIRES, Ana Flávia Cicchelli. Tráfico ilegal de escravos, 1830-1860: o redirecionamento dos embarques na costa Centro-Occidental africana. XXIII Simpósio Nacional de História. ANPUH. Londrina, 2005.

_____. Tráfico Ilegal de Escravos: os caminhos que levam a Cabinda. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense. PPGH/UFF, 2006.

_____. Viver e morrer no meio dos seus: Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. Revista USP, São Paulo (28): 174-193, D ez/ Fev 95/96.

PRITCHARD, E. E. Evans. Bruxaria, oráculos e magia entre os azende. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2005.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. Lá Vem o Meu Parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco, (Século XVIII) – São Paulo: Annablume: Fapesp, 2001.

RADULET, Carmen M. o cronista Rui de Pina e a “Relação do Reino do Congo”: manuscrito inédito do “Códice Riccardiano 1910”. Comissão Nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. s/d.

REGINALDO, Lucilene. Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista. Tese de Doutorado. Campinas, SP: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

REIS, João José; SILVA Eduardo. Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista, Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1989.

_____. A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.

_____. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. Tempo, Rio de Janeiro, vol. 2, n°. 3, 1996.

_____. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org). História da vida privada no Brasil: Império. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

_____. “Magia Jeje na Bahia: a invasão do calundu do Pasto de Cachoeira, 1785”, Revista Brasileira de História, São Paulo, ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, 1988, p. 67-72.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Coord.). História das Minas Gerais. As minas setecentistas. Belo Horizonte, MG: Autêntica, Companhia do Tempo, vol. 1, 2007.

RIBEIRO, Marcia Moisés. A ciência dos trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo: Hucitec, 1997.

RODRIGUES, Claudia. Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura; Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 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 de Janeiro setecentista. Cadernos de Ciências Humanas – Especiaria. V. 10, n. 18, jul-dez. 2007.

_____. Morte, catolicismo e africanidade na cidade do Rio de Janeiro setecentista. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 12, n. 12, outubro de 2010.

_____. O uso de testamentos nas pesquisas sobre atitudes diante da morte em sociedades católicas de Antigo Regime. In Últimas Vontades: testamento, sociedade e cultura na América Ibérica. Séculos XVII e XVIII. (org.) GUEDES, Roberto; RODRIGUES, Claudia e WANDERLEY, Marcelo da Rocha. Rio de Janeiro, Mauad/Faperj, 2015.

_____; BRAVO, Milra Nascimento. Morte, Cemitérios e Hierarquias no Brasil Escravista (séculos XVIII e XIX). Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Goiânia, v. 10, n. 1mar. 2013. Disponível em:<<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/2478>>. Acesso em: 05

ago. 2020.

_____.; CORDEIRO, Gabriel Cavalcante. “E nós que andamos em procissão até o tumulto”: sepultamentos, estrangeiros e alteridade no Brasil do século XIX a partir dos relatos de Robert Walsh. *Reconcavo: Ver. Hist. UNIABEU* v. 3 n. 5 jul.-dez. de 2013.

_____. As experiências da morte no Rio de Janeiro colonial. In OMENA, Luciane Munhoz de e FUNARI, Pedro P. A. (orgs.) *As Experiências Sociais da Morte: Diálogos Interdisciplinares*. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

RODRIGUES, Eugenia. Rainhas, princesas e donas. Formas de poder político das mulheres na África Oriental nos séculos XVI a XVIII. *Cadernos Pagu*, nº 49, 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/cpa/i/2017.n49/>>. Acesso em 03 de julho de 2021.

RODRIGUES, Jaime. De farinha, bendito seja Deus, estamos por agora muito bem: uma história da mandioca em perspectiva atlântica. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 37, nº 75, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-03>>. Acesso em 07 ago. 2019.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro: Edições Achiamé, 1983.

ROMEIRO, Adriana. A Guerra dos emboabas: novas abordagens e interpretações. In RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Coord.). *História das Minas Gerais. As minas setecentistas*. Belo Horizonte, MG: Autêntica, Companhia do Tempo, vol. 1, 2007.

_____. *Paulistas e Emboabas no coração das Minas - Ideias, Práticas e imaginário político - Séc. XVIII*. Minas Gerais: Ed. UFMG. Coleção: Humanistas, 2008.

ROQUE, Ana Cristina. *Terras de Sofala: persistência e mudança – contribuições para a história da CostaSul-Oriental de África nos séculos XVI-XVIII*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

RUSSELL-WOOD. Anthony John R. *Fidalgos e Filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

SANGENIS, Luiz Fernando Conde. Aula magistral: frei Jaboatão e a exaltação da cor parda na festa do beato Gonçalo Garcia no Recife setecentista. *EDUR. Educação em Revista*. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/PTVhX4hPNwJdRvDRXBLnXFr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 25 de janeiro de 2022.

SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de. *Na Encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c. 1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

_____. A produção política da economia: formas não- mercantis de acumulação e transmissão de riqueza numa sociedade colonial. Rio de Janeiro, 1650-1750. *Topoi*. Vol. 4, n. 7, jul.-dez. 2003.

_____. 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-XIX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Maria Celeste Cordeiro Leite dos. Conceito médico-forense de morte. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, São Paulo, v. 92, n. ja/dez. 1997, p. 341-380, 1997. DOI: 10.11606/issn.2318-8235.v92i0p347-8.

SANTOS, Rosa Borges. O Texto como documento social e histórico: por uma análise filológica. In: XII CONGRESSO DE LINGUISTICA E FILOLOGIA, 2008.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. Além da Senzala: arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850). Dissertação de mestrado. PPGH/USP, 2006.

_____. Irmãs do Atlântico: escravidão e espaço urbano no Rio de Janeiro e Havana (1763-1844). Tese de doutorado. PPGH/USP, 2012.

_____. Tornar-se Corte: Trabalho escravo e espaço urbano no Rio de Janeiro, (1808-1815). *Revista de História Comparada*. Rio de Janeiro, 7, 1, 2013.

SAPEDE, Thiago Clemêncio. Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: Poder e Catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795). Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 2012;

SCARANO, Julita. Devoção e escravidão. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975.

SCHARTZ, Stuart B. Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial. São Paulo Cia das Letras, 2005.

SCHIMITT, Jean-Claude. Os vivos e os mortos na sociedade medieval. São Paulo: Companhia das Letras. 1999.

SCHULTZ, Kirsten. Versalhes Tropical. Império, Monarquia e a Corte Real portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. Cantos e quilombos numa conspiração de escravo Haussás. Na Bahia, 1814. In TEIS, J.J. & GOMES, Flavio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial. 1550-1835. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Escravos, roceiros e rebeldes. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SEEMAN, Erik R. death in the new world: Cross-Cultural Encounters, 1492-1800. University Pennsylvania press, 2010.

SILVA JR, Carlos da. Ardras, Minas e Jejes, ou escravos de “primeira reputação”: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII.” *Revista Almanack*. Guarulhos, n.12, jan./abr. 2016.

_____. Interações Atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. *rev. hist.* (São Paulo), n. 176, a 02716, 2017.

SILVA, Alberto da Costa e Silva. *A Manilha e o Libambo. A África e a escravidão 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2007.

SILVA, Bruna Milheiro. A “nobreza da terra” do Rio de Janeiro e a utilização do trabalho indígena (Séculos XVI e XVII). XVIII Econtro Regional (ANPUH-MG) – 24 a 27 de julho de 2012 – Mariana – MG.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. *Negro Na Rua. A Nova Face da Escravidão*. São Paulo, Hucitec, 1988.

SILVA, Michele Helena Peixoto da. *Morte, escravidão e hierarquias na freguesia de Irajá*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. UNIRIO.

SILVA, Rosa da Cruz e. Benguela e o Brasil no final do século XVIII: relações comerciais e políticas. In PANTOJA, Selma e SARIVA, José Flávio Sombra (organizadores). *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 1999.

SLENES, Robert W. “Malungu, Ngoma Vem!” África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*. 12 – dez/jan/fev. 1991-1992.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Uma porta para o mundo atlântico: africanos na freguesia da Candelária da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro, século XVIII. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*. n.9, 2015.

_____. *Zungú: rumor de muitas vozes*, Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

SOARES, Luiz Carlos. *O “povo de Cam” na capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX*, Rio de Janeiro: FAPERJ/7 LETRAS, 2007.

SOARES, Marcio de Souza. *A remissão do cativo: a dívida da alforria e o governo dos escravos nos Campos dos Goitacazes, c. 1750 c. 1830*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009, pp. 179 e 180.

SOARES, Mariza de Carvalho. “Mina, Angola e Guiné: Nomes d’África no Rio de Janeiro Setecentista”. In.: *Tempo, Revista do Departamento de História da UFF*, vol. 3, n. 6, 1998

_____. *Os devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. *O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII*. Topoi, Rio de Janeiro, mar. 2002.

_____. *A ‘nação’ que se tem e a ‘terra’ de onde se vem: categorias de inserção social de africanos no Império português, século XVIII*. In.: *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, mai-ago 2004.

_____. *Histórias cruzadas: os mahi setecentistas no Brasil e no Daomé*. in FLORENTINO, Manolo (org.). *Tráfico, cativo e liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVII – XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. (org.) Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 2007.

_____. Índícios para o traçado das rotas terrestres de escravos na Baía do Benim, século XVIII. In SOARES, Mariza de Carvalho (org.) Rotas atlânticas da diáspora africana: da Baía do Benim ao Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 2007

_____. O vinho e a farinha, "zonas de sombra" na economia atlântica no século XVIII. In SOUSA, Fernando (coord.) A Companhia e as Relações Econômicas de Portugal com o Brasil, a Inglaterra e a Rússia. CEPESE – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade. Porto: Edições Aforamento, 2008.

_____. Engenho sim, de açúcar não. o engenho de farinha de Frans Post. VARIA HISTÓRIA, Belo Horizonte, vol. 25, nº 41: p.61-83, jan/jun 2009.

Soumonni, Elisée. Daomé e o mundo atlântico. Published by the South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS) and the Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Candido Mendes, Brazil. Amsterdam/Brazil, 2001.

_____. Diálogos Maki de Francisco Alves de Sousa: Manuscrito de uma congração católica de africanos Mina, 1786. São Paulo: Cão Editora, 2019.

Sousa, Marina de Mello e. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma Reflexão Sobre Miscigenação Cultural. Afro-Ásia, 28 (2002),

_____. Reis negros no Brasil escravista, história da festa de coroação de rei congo, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

_____. Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei do Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. Além do visível: Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVIII). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2018.

Souza, Ingrid Ferreira de. Vivendo Além do Cativo. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, UNIRIO, 2014.

Souza, Lana Mayer de. Entre coroas, províncias e missionário: o Reino do Congo no fim do século XVIII. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2016.

Souza, Laura de Mello. Inferno Atlântico: demonologia e colonização séculos, XVI-XVIII. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

_____. O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Cia da Letras, 1986.

Souza, Patrícia Marques de. Ars Moriendi circa 1450: a preparação para o post-mortem. XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiados: velhos e novos desafios, Florianópolis. Santa Catarina, de 27 a 31 de julho de 2015.

Souza, Vilma K. Barreto de. São Francisco de Assis, uma tradição e a análise

temática do “Cântico Delle Creature”. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH). Língua e Literatura. V. 15. 1986.

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

TEIXEIRA, Claudia Barbosa. A Territorialidade das Ordens Leigas e a Configuração Urbana do Centro da Cidade do Rio de Janeiro no Século XVIII. Espaço e Cultura, Uerj, RJ, N. 37, p.179-156, Jan./Jun. de 2015, p.p. 180-1. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/>. Acesso em: 31mar. 2020.

THOMAS, Louis Vincent, La mort africaine: Idéologie funéraire en afrique noire Payot. Paris, 106, Boulevard Saint Germain 1982.

_____. Antropologia de la muerte. Mexico: Fondo de cultura Economica, 1983.

THORNTON, John. A África e os africanos na formação do mundo Atlântico. Rio de Janeiro, Elsevier/Campos, 2004.

_____. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In HEYWOOD, Linda M. Diápora negra no Brasil. São Paulo: Contexto, 2008.

TOSTES, Ana Paula C. Para “viver livre como se de nascimento fosse”: um estudo sobre a geração da população forra no Rio de Janeiro do século XVIII. Tese de doutorado em História Social. Rio de Janeiro: UFRJ/IH-2018.

TRINDADE, Liana Salvia. Convergência e Conflito de Interpretação do Real: A Festa de Corpus Christi Como Representação paradigmática da Diversidade Cultural. In Revista do Núcleo de Estudo Interdisciplinar do Imaginário "Ruy Coelho" da Universidade de São Paulo Dinâmica do Simbólico número 1, 1993.

TUNER, Victor. O Processo Ritual: Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis, vozes, 1974.

_____. Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu. Niterói, Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense – EDUFF, 2005.

VAINFAS, Ronaldo e SOUZA, Marina de Mello e. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. Niterói: Revista de Departamento de História da UFF, Tempo, nº 6 vol. 3, dez. 1998.

_____. Ideologia & Escravidão: os letrados e a sociedade escravista colonial. Petrópolis: Vozes 1986

_____. A Escravidão e os Etíopes na Cultura Medieval: matrizes da moderna ideologia escravista do mundo católico. Varia História. Revista do Departamento de História. Pós-Graduação em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais. Vol. 4, n. 7, setembro de 1988, pp.

VIANA, Iamara da Silva. Morte escrava e relações de poder em Vassouras (1840-1880): hierarquias raciais, sociais e simbolismos. Dissertação de mestrado – PPGH/UERJ, 2008.

VIANA, Larissa. O Idioma da Mestiçagem: as irmandades de pardos na América

Portuguesa. Campinas, SP: Editora Unicamp, 20007.

_____. Gonçalo Garcia: identidades e relações raciais na história de um santo pardo na América Portuguesa. In COTTIAS, Myriam (dir.); MATTOS, Hebe (dir.). *Escravidão e subjetividades: no Atlântico luso-brasileiro e francês (Séculos XVII-XX)*. Nouvelle édition [en ligne]. Marseille: OpenEdition Press, 2016 (généré le 26 avril 2016). Disponible sur Internet: <<http://books.openedition.org/oep/778>>. ISBN: 9782821855878. DOI : 10.4000/books.oep.778. acesso em 25 de janeiro de 2022.

VIANNA, Hidegardes. *A Bahia já foi assim: crônicas de costume*. Salvador, Bahia: Editora Itapuã, 1973.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. Dinâmicas Históricas de um Porto Centro Africano: Ambriz e o Baixo Congo nos finais do tráfico atlântico de escravos (1840 – 187). *rev. hist.* (São Paulo), n. 172, p. 163-195, jan.-jun., 2015.

_____. Entre caravanas de marfim, o comércio da urzela e o tráfico de escravos: Georg Tams, José Ribeiro dos Santos e os negócios da África centro-ocidental na década de 1840. Programa Nacional de Apoio à Pesquisa Fundação Biblioteca Nacional – MinC.