



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

ISSN: 1981-1411

Universidade Federal da Bahia

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, núm. 58, 2018, Julho-Dezembro, pp. 9-49

Universidade Federal da Bahia

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77066578001>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

**O CULTO DOS MORTOS
DA NOBRE NAÇÃO DE Benguela
NA EXPERIÊNCIA DEVOCIONAL
DO ROSÁRIO DOS HOMENS PRETOS
SÃO JOÃO DEL-REI, MG (1793-1850)**

Leonara Lacerda Delfino*

Juro aos Santos Evangelhos que disse uma missa na Capela de N. Sra. do Rosário desta Vila pela alma de Joaquina Preta Angola escrava que foi de José Batista da Silva recomendada pelos *pretos parentes* da mesma falecida dos quais recebi a esmola de meia oitava de ouro [...] Vila de S. João, 21 de maio de 1812. Manoel Francisco Campos.¹ (grifos nossos)

Em São João del-Rei, os irmãos do Rosário recebiam, de acordo com a norma estatária, dez missas em sufrágio. Assim que a notícia do falecimento chegava até a igreja, o andador se incumbia de avisar todos os confrades com o tanger de sua campainha pelas ruas da vila. Ao saírem todos paramentados com suas opas brancas e incorporados com velas e tochas nas mãos, os irmãos acompanhavam o esquife que conduzia o corpo. O capelão saía à frente comandando a comitiva, com sua capa de asperge e cruz alçada, também acompanhado

* Pós-doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Unimontes. leonaralacerda@yahoo.com.br Este artigo corresponde a uma parte de minha tese de doutorado, “O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos: fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar de São João del-Rei (1782-1850)”, defendida em 2015.

¹ Livro de Certidão de Missas da Nobre Nação Benguela, Arquivo da Matriz de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei (AMNSP-SJDR), Assento de missa à Joaquina Preta Angola (22/05/1812).

pelo juiz ou pelo rei. Chegando ao lugar de destino do corpo, o sacerdote providenciava as últimas encomendações e orações.² Durante o cortejo, os irmãos recitavam terços e ladanhas; em algumas de suas congêneres, havia exigências para que os associados recitassem o rosário para a alma do defunto.³

Não obstante, o assento de missa em sufrágio oferecido à alma da escrava Joaquina Preta Angola pelos seus pretos parentes nos faz pensar como o sepultamento e as práticas mortuárias cristãs se tornaram elos significativos de pertencimento e solidariedade entre os escravos e libertos na experiência da diáspora atlântica. Essa afirmação se pauta no fato de que a insatisfação com a quantidade de sufrágios, oferecidos para a salvação no além pela devoção do Rosário, levou os irmãos benguelas⁴ — reunidos em um reinado de cunho étnico e religioso, autorrepresentados como Nobre Nação de Benguela — a potencializar a liturgia da morte, aumentando o número de missas fúnebres.

A existência desse reinado foi identificada pela localização do *Livro de Certidões de Missas*, esmolas e doações da “Nobre Nação”, aberto em 1803, cujo documento se encontra alocado no Arquivo da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de São João del-Rei. Nesse manuscrito, foram registrados os assentos dos sufrágios dos irmãos falecidos, o nome do celebrante, o número de missas intencionadas a cada defunto e o valor de

² Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos de São João del-Rei, Cap. 9, 1787. Estatutos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São João del-Rei, Cap. 8 e Cap. 10, 1841, AMNSP-SJDR.

³ Vários dos compromissos consultados exigiam a recitação do rosário durante a procissão dos enterros ou durante as procissões quaresmais: Livro de Compromisso da Virgem Nossa Senhora da Casa Branca, Comarca de Vila Rica, Cap. 8, 1726, Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM); Compromisso de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras, Cap. 4 “Dos sufrágios que se devem fazer pelos Irmãos Defuntos” 1821, Fs. 7, AEAM; Livro de Compromisso de Nossa Senhora do Rosário de Itaverava, nº 15, Cap. 7 (1743-1762), AEAM; Estatutos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, 1841, Cap. 10. Artigo 2º, AMNSP-SJDR; Compromisso da Irmandade da Virgem Senhora do Rosário dos Pretos do Arraial do Morro Vermelho da Freguesia do Bom Sucesso do Caeté, Comarca de Sabará, 1790, Cap. 10. Artigo 2º, in Amilcar Vianna Martins Filho (org.), *Compromissos das irmandades mineiras do século XVIII* (Belo Horizonte: Claro Enigma; Instituto Cultural A. Martins, 2007), p. 246; Livro de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos aplicados à Igreja de São Gonçalo do Amarante no Arraial do Brumado. Filial à Matriz de São João del-Rei, Cap. 8, Art. 6º, AMNSP-SJDR, 1815.

⁴ Reuniram-se neste reinado, não somente os chamados benguelas, mas os angolas, ganguelas e alguns nascidos no Brasil. Livro de Certidão de Missas da Nobre Nação Benguela, AMNSP-SJDR, 1803.

esmola recebido para a celebração. Seu surgimento remonta pelo menos à última década do século XVIII, quando João Ladino mandou celebrar, em 1793, missas intencionadas às almas de Ana e Mariana Lopes, sob a regência do Padre Luiz Pereira Gonzaga.⁵ Nota-se, ainda, a presença de reis, duques, marqueses, conselheiros, tesoureiros e procuradores, enquanto membros diretivos da organização voltada para a assistência aos irmãos vassalos defuntos, isto é, na distribuição de missas votivas e na realização do féretro, além das concessões de esmolas habituais à Virgem do Rosário.

Assim como a irmã Joaquina Angola recebeu amparo no *post-mortem* pelos seus parentes pretos, muitos outros confrades do Rosário foram assistidos antes, durante e após a morte, desde o surgimento da Irmandade, que, de acordo com a memória local, remonta aos primeiros tempos de existência da vila. Em 1708, antes mesmo da instalação do Santíssimo Sacramento (1711), a devoção do Rosário já ocupava um altar anexo à antiga capelinha de “taipa e de cobertura de palha” dedicada à Senhora do Pilar. Geraldo Guimarães, um memorialista da cidade, considera a atuação do preto forro Lourenço da Mota decisiva para a instalação da imagem no primeiro templo do arraial. Depois de comandar uma companhia de escravos e forros armados no cerco do povoado ao lado dos reinóis pelo domínio das jazidas minerais, envolveu o capitão em uma campanha direta para edificação da devoção protetora dos homens pretos na Vila de São João del-Rei.⁶

Por volta de 1720,⁷ a devoção da Virgem dos pretos já possuía seu templo próprio, alocando, com o tempo, outras imagens em seus altares laterais:⁸ Nossa Senhora dos Remédios, São Domingos, Santa Catarina

⁵ Livro de Certidão de Missas da Nobre Nação Benguela, AMNSP-SJDR, 1803.

⁶ Geraldo Guimarães, *São João del-Rei, século XVIII: história sumária*. São João del-Rei: [s.n.], 1996, p. 105.

⁷ A igreja do Rosário de São João del-Rei começou a ser edificada em 1719. Cf.: Antônio Gaio Sobrinho, *Sanjoanidades: um passeio histórico e turístico por São João del-Rei*. São João del-Rei: A Voz do Lenheiro, 1996, p. 64.

⁸ São Benedito, São Domingos, Santo Antônio de Catalagerona e Nossa Senhora dos Remédios foram mencionados nos 1º e 2º parágrafos do cap. 10 “Sobre as Funções”. Cf.: AMNSP-SJDR, Estatutos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, dos Pretos de São João del-Rei, 1841. No compromisso anterior de 1787, foram mencionados apenas: São Benedito, Nossa Senhora dos Remédios e Santo Antônio de Catalagerona. Cf.: Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos, AMNSP-SJDR, Cap. 13 e Cap. 16, 1787.

de Siena, São Lourenço, São Vicente Ferrer, São Libório, São Tomás de Aquino e as santidades leigas franciscanas — Santo Antônio de Catalagrona e São Benedito.⁹ No entanto, esses nichos laterais se dinamizavam conforme as demandas devocionais do cotidiano e a necessidade dos irmãos. Prova disso foi a construção de um espaço exclusivo no interior da irmandade dedicado à sufrágation das almas do purgatório.¹⁰ Alguns irmãos de origem africana centro-occidental, como os angolas, morumbas, ganguelas e seus descendentes também aderiram à solidariedade às almas compatriotas que um dia serviram como vassalas da Nobre Nação de Benguela.¹¹

Nesse aspecto, fica evidente a construção de uma acepção de parentesco com sentido mais coeso em relação ao próprio parentesco confraternal ou familiar consanguíneo.¹² Nessa forma de pertença, os irmãos benguelas e seus vassalos,¹³ sob a proteção do Rosário, se reconheciam espiritualmente e fortaleciam, continuadamente, seus vínculos com seus parentes de nação, pelo redimensionamento da ancestralidade viabilizado pelo culto das almas na liturgia católica.

Neste artigo, nos centramos em esmiuçar as liturgias da morte e seus múltiplos olhares no interior da devoção do Rosário. Buscamos enfocar como as memórias centro-africanas, voltadas para o culto das almas, foram recriadas no interior da associação, mais especificamente no âmbito da Nobre Nação de Benguela. Para esse fim, foram analisadas as missas encomendadas pelos “parentes da Nobre Nação” e, a partir de estudos etnográficos desenvolvidos na região do sul da Angola, estabelecemos um diálogo com as memórias africanas recriadas pelos benguelas e suas nações vassalas e o culto das almas estabelecido no interior da irmandade.

⁹ São Lourenço, São Vicente Ferrer, São Libório, São Tomás de Aquino e Santa Catarina de Siena foram mencionados por Gaio Sobrinho, *Sanjoanidades*, p. 17.

¹⁰ Como veremos mais à frente, a devoção das almas desenvolvida pelos irmãos benguelas não ocupou um altar anexo à Igreja do Rosário mas um espaço próprio denominado Palácio da Nobre Nação de Benguela.

¹¹ Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803, AMNSP-SJDR.

¹² João José Reis, *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 55.

¹³ Termo utilizado pela Nobre Nação para se referir aos seus pertencentes e outras “nações” vinculados ao grupo. Cf. Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803, AMNSP-SJDR.

Sendo assim, o interesse crescente do reinado da Nobre Nação em aprimorar o culto das almas benditas levou à mobilização dos seus “pais” espirituais em investir, por meio da aquisição de esmolas, na compra de uma propriedade que serviria aos devotos como recinto sagrado para aprimorar a liturgia católica do bem morrer, em prol da salvação das almas dos irmãos da Nobre Nação.

A casa particular, comprada em nome de dois forros libertos (João Machado Fontes e João Tomaz Ferreira Guimarães) recebeu a denominação de Palácio Real da Nobre Nação de Benguela, em razão do aspecto religioso atribuído à Corte de Benguela, considerada representante e mediadora entre os compatriotas vivos e mortos. O imóvel, contraído à custa e finta dos irmãos benguelas, não poderia ser vendido, trocado ou usado para fins pessoais desses dois pretos forros, em virtude de o recinto servir de abrigo da realeza negra, como sugere o trecho abaixo:

Termo de Entrega das Casas:

João Machado Alves Fontes e João Thomaz Ferreira Guimarães Pretos Forros que servimos nesta Nobre Nação de Benguela [ilegível]. Certifico e por termos fé em como *estas casas é da Nobre Nação de Benguela*, declarando que os ditos compradores João Machado Alves Fontes e João Thomaz Ferreira Guimarães *compraram estas casas com o dinheiro das esmolas que tiramos entre forros e cativos e do que está estabelecida por Palácio Real de toda Nação Benguela e por seus ditos compradores serem forros é que estão por cabeça desta compra, não porque fazem donos e possuidores como seus, porque foi a custa e finta entre todos que consistem cativos desta Nobre Nação* e não poderão dispor nem vender as ditas casas sem a Nação toda junta fazerem Mesa e haver bem e para a clareza de todos que achamos presente mandemos lavrar o presente termo em que se assinaram os da dita Nação que se acham presente dado e passado em o Real Palácio. Aos 30 de novembro de 1803 anos. Eu Euzébio José Assis (?) Pereira da Silva, escrivão que escrevi e assinei com os ditos, como em frente: João Henrique da Costa, o Duque da Nação [...]¹⁴ (grifos nossos)

Como o fragmento sugere, a propriedade foi ressignificada como espaço sagrado para acolher a corte benguela, corte imaginária recriada

¹⁴ Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803, AMNSP-SJDR.

com significados inéditos durante o contexto da diáspora atlântica. Nesse sentido, ao tratarmos de identidade atlântica assentada pelo parentesco étnico de alcunha benguela, não nos reportamos a uma ideia de transferência cultural das identidades étnicas em seu “sentido puro, originário” da pré-travessia, mas a um processo de reinvenção de memórias e de tradições, reinterpretadas a partir dos aspectos situacionais da diáspora atlântica. Sendo assim, essa redefinição de códigos da pré-travessia foi o fator mor para a reorientação identitária dos sujeitos apartados num contexto de adversidade e de pressões da sociedade escravista.

Desse modo, procuramos entender as heranças culturais centro-africanas, assentadas na ancestralidade e no culto dos mortos projetadas na experiência do Rosário, não como reminiscências estanques, fossilizadas mas, sobretudo, como elementos ativos na redefinição identitária desses grupos diaspóricos, reorientados pela vivência de uma solidariedade étnica e espiritual. Sendo assim, a referência a “palácio” como espaço sagrado reporta-se a uma reinterpretação dos valores centro-africanos *pari passu* as apropriações¹⁵ dos parâmetros de poder do antigo regime (adaptados às estruturas políticas da colônia).

Nas culturas bacongas,¹⁶ as hierarquias nobiliárquicas foram amplamente incorporadas na distribuição de títulos de nobreza entre os prestadores de serviços ao rei. Além disso, o palácio, na qualidade de sede do governo, era tradicionalmente reconhecido como centro político e ceremonial religioso, pois o rei não só comportava o significado de representante divino, como

¹⁵ Neste artigo, utilizamos a tríade conceitual desenvolvida por Chartier — *apropriações, práticas e representações* —, por meio da qual é possível alcançarmos a permutabilidade das práticas culturais, bem como as diferentes formas de apropriação dos símbolos católicos e a construção de novas representações religiosas vivenciadas pelo grupo devocional. Roger Chartier, *História cultural: entre práticas e representações*, Lisboa: Difel, 2002, pp. 13-28.

¹⁶ Segundo Luena Nascimento Pereira: “O grupo Bakongo localiza-se originalmente na fronteira norte de Angola com o Congo Kinshasa, estando também presentes no Congo Brazzaville (região do antigo Reino do Kongo formado no século XIV). A classificação das etnias em Angola leva em conta o critério lingüístico. Dessa forma, o país conta com cerca de 10 grupos étnicos, sendo que os três maiores grupos — Ovimbundu (língua umbundo), Ambundo (língua kimbundo) e Bakongo (língua kikongo) — somam 75% da sua população. Entre outros grupos estão os Lunda-Chokwe, Nganguela, Herero, Ovambo, Nyanéka-Humbe. Estas populações são do tronco lingüístico bantu, que predomina na região centro-sul da África. Outros pequenos grupos não-bantu em Angola são os Khun, vulgarmente denominado de “bosquímanos”, presentes no sul do país. Cf.: Luena Nascimento Pereira, *Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luana*, São Paulo: Serviço de Comunicação Social, FFLCH/USP, 2008, p. 14.

também chegava a ser confundido com a própria força sobrenatural pela qual representava a unidade na continuidade da linhagem dos ancestrais.¹⁷

De acordo com Oliveira e Brügger,¹⁸ em consulta à obra de Georges Balandier, o palácio baongo, “era visto como réplica simbólica do universo”. Os rituais ali praticados, desde sua fundação, orientavam a purificação do local para receber o edifício sagrado. Por seu turno, a crença na violação desses espaços nobres — enquanto elemento impulsor da desventura coletiva — estava presente no imaginário centro-africano, assim como a representação do rei, como espécie de curador e de mediador entre o “mundo dos vivos e o mundo dos mortos”. Nessa perspectiva, o aparato assistencial que se estabeleceu no palácio da Nobre Nação redimensionou o culto dos mortos e a ancestralidade africana, haja vista que as almas cativas do purgatório assumiram as feições dos antepassados e entes finados, reconhecidos como as almas penitentes dos irmãos compatriotas.

Os folguedos da praia e a simbologia da água

Em comemoração litúrgica do dia de finados do ano de 1803, os rosários da Nobre Nação sancionaram a existência e as intenções do grupo ao lavrarem a abertura do livro no qual se registrariam as esmolas levantadas durante os peditórios ou folguedos da praia.¹⁹ Durante vários anos, esses irmãos benguelas realizaram peditórios na forma de folguedos em benefício das almas dos seus compatriotas. Os folguedos da praia,²⁰ como

¹⁷ Marina de Mello e Souza, *Os reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 23.

¹⁸ Silvia Brügger e Anderson José Machado de Oliveira, “Os benguelas de São João del-Rei: tráfico atlântico, religiosidade e identidades étnicas (séculos XVIII e XIX)”, *Tempo*, v. 13, n. 26 (2009), pp. 177-204.

¹⁹ Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela”, AMNSP-SJDR, 1803.

²⁰ Em várias passagens do livro, há referências aos “folguedos da praia”: “Recebi da Nação Benguela dos folguedos da Praia e para a ajuda das obras de N. Sra. Do Rosário em 26 de abril de 1807, seis oitavas e seis vinténs de ouro. O Tesoureiro Manoel José de Oliveira”. Cf.: AMNSP-SJDR, Livro de Certidão de Missas da Nobre Nação Benguela (1803). A Praia ou Prainha era uma referência antiga dada à localidade em que se situava o Córrego Lenheiro ou do Tejucu, cujas margens separavam a vila em duas partes, antes da construção da primeira ponte de madeira em 1719. Segundo Guimarães, no mesmo local, foi feito “em pedra a ponte do Rosário”. Já o Oratório das Almas foi construído nas proximidades do Córrego Lenheiro, por volta de 1750 e “não se tem notícia sobre a data do seu desaparecimento”. Para mais informações, cf.: Guimarães, *São João del-Rei*, pp. 39-65.

assim eram chamados, aconteciam provavelmente nas proximidades do Córrego do Lenheiro, área vulgarmente denominada de Prainha pelos registros memorialistas. No local, situava-se o oratório dedicado às Almas Milagrosas do Purgatório.²¹

Presumimos que a escolha desse local não foi aleatória, haja vista que a principal finalidade da Nobre Nação consistia no zelo à encomendação dos sufrágios às almas dos irmãos de nação, por meio de missas católicas. Os locais preferidos para a invocação dos seres do mundo invisível, segundo o imaginário popular na colônia, situavam-se em encruzilhadas, cruzeiros, adros de igrejas e oratórios.²² Não obstante, a mobilização festiva para fazer girar a caixinha de esmolas das almas benguelas ocorria em pontos considerados estratégicos ao universo cultural banto e católico: próximo às águas e ao Oratório das Almas.

A água sempre teve um papel primordial na cosmologia banto, no espaço sagrado que divide e unifica, ao mesmo tempo, vivos e mortos; esse elemento remetia ao significado de morte e renascimento, vinculado, portanto, às acepções criadas pela experiência da travessia da Kalunga.²³ Já o Oratório das Almas ou das Alminhas tornou-se muito popular em Portugal durante a religiosidade barroca. Em inúmeros locais, eram mantidos, do lado de fora das igrejas, murais desenhados ou altares improvisados ao culto das santas almas protetoras dos homens.²⁴

Robert Slenes, ao descrever as representações construídas acerca das agruras e o impacto psicológico vivido pelos deportados na experiência da travessia, sintetiza a complexidade do termo Kalunga.²⁵ Em uma de suas versões, a terminologia passa a designar a percepção de morte desses indivíduos da cultura baongo sobre suas permanências nos porões dos navios negreiros. A expressão remetia também à terra dos

²¹ Guimarães, *São João del-Rei*, p. 65.

²² Adalgisa Campos, *As irmandades de São Miguel e as almas do purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro*, Belo Horizonte: C/Arte, 2013, p. 62.

²³ Robert Slenes, *Na senzala, uma flor - esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil, Sudeste, século XIX*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 251; Robert Slenes, “Malungu, Ngoma vem!: África encoberta e descoberta no Brasil, *Cadernos do Museu da Escravatura*, n. 1 (1995). Reedição corrigida de: *Malungu, Ngoma vem!: África coberta e descoberta do [sic: leia-se no] Brasil.*” *Revista USP*, n. 12 (1991-1992), p. 53.

²⁴ Campos, *As irmandades de São Miguel*, p. 44.

²⁵ Slenes, *Na senzala, uma flor*, p. 246.

mortos representada pelo espelho d’água, isto é, uma superfície reflexiva que servia como “ponto de interface e de comunicação entre o mundo dos mortos e o dos vivos”.

No universo desses africanos centro-ocidentais, não havia uma fronteira nítida entre o mundo material e o mundo espiritual. Os espíritos ancestrais atuavam intensamente sobre a vida dos vivos, atravessando a superfície reflexiva da Kalunga. Desse modo, a cosmologia baongo centralizava na ancestralidade o elemento explicativo para o entendimento da fundação do mundo, dos fenômenos naturais, da construção das linhagens e do funcionamento das estruturas políticas e sociais. Consoante Slenes:

[...] o culto aos ancestrais na África tem um significado amplo, político, social e religioso, especialmente no caso da homenagem feita aos “ancestrais fundadores” que, como os africanos dizem “deram origem a nossa vida e nos trouxeram às terras onde vivemos”. Mais especificamente, podemos ter certeza de que entre os ovimbundu e no reino de Loango, como de fato acontecia na terra dos bakongo, a ratificação de um novo chefe político envolvia um ritual que o aproximava dos ancestrais originários do grupo e que simbolicamente recriava o próprio ato de fundação destes.²⁶

Sendo assim, a noção de pertencimento familiar também era ampla, evocando as linhagens consanguíneas e os entes espirituais dos antepassados; manter esse diálogo frequente definia uma das obrigações centrais dos viventes para perpetuar a harmonia espiritual, caracterizada pelo estado de ventura, impedindo, portanto, o infortúnio (desventura) causado pela ação malévola de espíritos ou ações dos viventes por meio da feitiçaria.

Por seu turno, a saúde corporal e espiritual, a fartura de alimentos, o sucesso com as colheitas, o afastamento de epidemias, desastres naturais e guerras dependiam, necessariamente, do bom relacionamento entre vivos e mortos; caso contrário, as entidades ofendidas, não assistidas devidamente em seus ritos de passagem, poderiam se vingar. Essas perspectivas de crenças certamente influenciaram nos modos desses estrangeiros vivenciarem suas percepções de mundo e nos comportamentos diante da morte dentro da experiência devocional do Rosário,

²⁶ Slenes, *Na senzala, uma flor*, p. 243.

especialmente no investimento de assistência às almas dos seus parentes étnicos da Nobre Nação.

Nessa linha de raciocínio, o reino da Kalunga — personificado no simbolismo das águas e nas memórias da travessia — também passou a fazer parte das representações imaginárias dos irmãos dedicados ao bem morrer católico no interior do Rosário sanjoanense. Segundo a assistência religiosa dos confrades,²⁷ a sagrada morte se desenvolvia durante os “folguedos da Praia”, onde os vassalos da Nobre Nação — com seus cânticos e tambores — invocavam a proteção dos seus parentes mortos nas proximidades do Oratório das Almas.

As águas também se reportavam à narrativa mítica acerca do resgate da imagem da Virgem do Rosário²⁸ e à cosmologia baongo, em que as crenças nas “superfícies reflexivas” separavam, de modo geral, “o mundo dos vivos do mundo dos mortos”.²⁹

No item a seguir, procuramos abalizar sobre os significados atlânticos construídos em torno da simbologia do fogo na liturgia da morte católica em interação com os códigos culturais bacongos de ancestralidade.

As almas milagrosas e a simbologia do fogo

A simbologia do fogo se fez presente no catolicismo pós-tridentino, tanto na iconografia da religiosidade barroca, como nos textos de missionários católicos dedicados à feitura dos manuais da boa morte e aos sermões voltados para a escatologia dos fins últimos do homem, também conhecida como “pedagogia ou doutrina do medo”. Joseph Boneta (1638-1741), um padre aragonês dedicado aos suplícios do além, alertou em seus *“Gritos del Purgatorio y medios para acallarlos”* sobre a perversidade alcançada pelo flagelo gerado pelo fogo purgativo junto a seus suplícios presentes no imaginário católico acerca do mundo intermediário.

²⁷ Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803, AMNSP-SJDR.

²⁸ Cf. o relato sobre o aparecimento da imagem do Rosário nas águas, identificado por Borges em análise do Estatuto da Irmandade de N. Sra. Do Rosário do Serro (1729). Célia Borges, *Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devocão e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX*, Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005, p. 191.

²⁹ Robert Slenes, “A grande greve do crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro”, in Linda Heywood (org.), *Diáspora negra no Brasil* (São Paulo: Contexto, 2008), p. 193.

Segundo o religioso, “ainda que o fogo é o instrumento que comumente se diz tormento no Purgatório, é por ser esse *Elemento conhecido por mais ativo e voraz [...]*”.³⁰ Para o pregador, o fogo purgativo representa o poder de “queimar sem consumir” e, por isso, conforme os ensinamentos de Tertuliano, São João Crisóstomo e São Cipriano, suas labaredas tinham capacidade de “lavar as manchas do espírito.” Jean Delumeau reforça esse aspecto purgativo do elemento ígneo ao mencioná-lo como o instrumento mais rigoroso presente no imaginário cristão, empregado pela justiça divina a fim de agir, por milagre, “sobre as substâncias espirituais”.³¹

Nesse sentido, os martírios tenebrosos no além intermediário (purgatório) causados pelo elemento ígneo confundiam-se com os tormentos infernais, no entanto, a diferença estava na durabilidade e no propósito; o fogo purgativo era redentor, ao passo que o do inferno, condenatório. Esses flagelos poderiam ser “de dano” — causados pela privação angustiante de Deus — ou “dos sentidos”, correspondentes aos supícios corporais como as sensações de fome, sede, açoitamentos, queimaduras e outras “agonias”. Adalgisa Campos desenvolve uma análise pertinente sobre a ambivalência da simbologia do fogo dentro da mitologia cristã. Ao tratar sobre o fogo sagrado, a autora diz que as chamas purgativas possuem propriedades para punir e, ao mesmo tempo, rejuvenescer e salvar para a eternidade; ao passo que o fogo infernal carrega a mácula do maligno, e sua função consiste em degenerar as almas condenadas ao suplício da danação eterna.³²

Essa simbologia plural do elemento ígneo dentro do imaginário cristão, marcada pela ambivalência do fogo transitório/redentor e do fogo eterno/condenatório, recebeu apropriações peculiares pelo contexto multicultural da diáspora atlântica. Para ratificarmos essa observação, podemos citar os rituais dos caxambus desenvolvidos na Casa do Rosário situada no termo da Vila de São João del-Rei (Distrito de Tamanduá),³³

³⁰ Joseph Boneta, *Gritos das almas do Purgatório e os meios para os aplacar*, Lisboa: Oficina de Felipe de Souza Villela, 1715, p. 330.

³¹ Jean Delumeau, *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII-XVIII)*, v. 2, Bauru: EDUSC, 2003, p. 126.

³² Campos, *As irmandades de São Miguel*, p. 44.

³³ Fundo Presidência da província 1/18. Cx. 204, Arquivo Público Mineiro, APM, Ano 1836.

espaço sagrado em que havia reuniões periódicas de escravos fugidos, libertos e cativos para a realização de quimbetes³⁴ e caxambus.

Segundo Stanley Stein, ao descrever as festividades dos caxambus no Rio de Janeiro, o fogo possui um papel fundamental para o desenvolvimento do ritual:

Nos dias que antecediam a dança, os escravos tratavam de fazer circular nas vendas, nas roças e nas estradas a notícia da festa. No dia combinado, acendiam uma *fogueira no meio do terreiro* e a festa se iniciava com o chamado de um tambor denominado o “chamador do povo” [...]. Presidindo a seção havia *o rei e uma rainha, que recebiam as homenagens dos participantes. O rei, depois de cumprimentar os tambores, iniciava o caxambu.* (grifos nossos)³⁵

A dança descrita consistia, portanto, em um ritual sagrado de origem banto com algumas apropriações do catolicismo. Seu ritmo cadenciado por tambores, acompanhado por movimentos circulares no sentido anti-horário, reunia muitos dos elementos sagrados presentes na consagração do Rosário por meio dos reinados e dos próprios folguedos realizados em prol das almas benguelas.³⁶ Nesse ritual, estavam envolvidos os usos do fogo no centro da roda dos dançantes, a presença de reis e rainhas, além dos toques de tambores que anunciam a comunicação direta entre os praticantes e os espíritos dos seus ancestrais. A execução da dança e dos cânticos demarcava o ponto alto dos caxambus. Os movimentos do corpo expressavam o encontro da força divina com a confraternização festiva promovida por seus devotos.

A importância do elemento ígneo nas comunidades centro-africanas da diáspora reportava-se à necessidade de se manter contato com os ancestrais para, assim, assegurar-se o estado de ventura, bem-aventurança e fortuna dos povos, conforme se pregava na cosmologia banto.³⁷ Nessa

³⁴ Segundo a documentação consultada, quimbe é um sinônimo de reinado.

³⁵ Stein Stanley, *Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990, p. 243.

³⁶ Eu me refiro à presença da dança corporal em homenagem ao santo, ao cortejo de reis e rainhas, ao uso de tambores como instrumentos de comunicação espiritual e à veneração das almas, respeitando as devidas especificidades de cada ritual.

³⁷ J. Vansina, W. Cramer e R. Fox, “Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study”, *Comparative Studies in Society and History*, v. 18, n. 4 (1976), pp. 458-75.

mesma diretriz, os caxambus da Casa do Rosário expressavam tanto a devoção pela Mãe dos pretos, como o apego à ancestralidade e à africinidade. Ao mesmo tempo em que os dançantes se comunicavam com os espíritos a partir dos cânticos e tambores, poderiam se ver reintegrados com o mundo dos mortos por meio do fogo sagrado.

Já na Corte Benguela, o fogo possuía função primordial, uma vez que, pelo suplício das chamas purgativas, as almas dos parentes atingiriam o seu estado de graça, para, assim, interceder pelos vivos, garantindo o “estado de ventura” e de equilíbrio espiritual entre vivos e mortos. Outro indício que reforça nossa hipótese acerca da releitura da representação simbólica do fogo diz respeito aos significados construídos pelos ascendentes, falantes de quimbundo, provenientes da África Centro-Ocidental, especialmente da região de Ndongo, antigo território de Angola e de Benguela.

Segundo Slenes,³⁸ os grupos étnicos deportados pelo porto de Benguela (sul da atual Angola)³⁹ compartilhavam os códigos culturais banto. Nessa cosmologia, o fogo correspondia a um dos elementos sagrados de contato e de comunicação com os ancestrais. Nas moradias, deveria estar permanentemente aceso, herança essa recriada na diáspora, pois, nas choupanas das senzalas, havia a preocupação em se cultivar esse hábito com o objetivo de dar continuidade ao culto aos mortos. No interior dessas habitações ou dos “lares negros”, “ardia um fogo mantido permanentemente aceso mesmo nos dias quentes”; além dos benefícios práticos, como manter o ambiente aquecido durante as noites frias, espantar os insetos e evitar a presença de cupins no ambiente, a fumaça produzida servia como elo de comunicação entre os moradores e os espíritos dos mortos, uma vez que o uso simbólico do fogo representava uma prática largamente difundida pelas culturas bacondeira na África Central.⁴⁰

Nessa perspectiva, na região de Benguela, segundo o antropólogo Luiz Figueira, nas “habitações dos *ovimbundos*, geralmente acanhadas,

³⁸ Slenes, *Na senzala, uma flor*, p. 182.

³⁹ As classificações do tráfico foram reapropriadas pelos segmentos da diáspora escravizados. Quando saíam dos portos africanos, os diferentes grupos étnicos recebiam designações generalizadas pelos traficantes; quando chegavam ao Brasil, por exemplo, muitos recebiam as referências do porto de embarque de onde haviam saído, como os grupos étnicos classificados como benguelas ou banguelas.

⁴⁰ Slenes, *Na senzala, uma flor*, p. 184.

pequenas, feitas de pau-a-pique” havia, em seu espaço interno, uma pequena fogueira mantida acesa até que houvesse a troca do soba provincial (chefe político). Consoante o autor, “por cada *soba* que vai ao poder se renova o fogo nos povoados onde superintende. Apagam-se as fogueiras antigas, extermina-se o fogo velho”.⁴¹

Durante a cerimônia de passagem do fogo, a investidura do poder do chefe dependia, necessariamente, desse elemento simbólico; depois da posse do novo líder, distribuíam-se as brasas do fogo sagrado entre a comunidade, para que fossem usadas nas casas a fim de acender o novo fogo doméstico, em sinal da renovação do poder político e da continuidade do grupo. Nesse sentido, o fogo representava uma espécie de *nkisi* ou *minkisi*, por ser um instrumento utilizado durante o culto aos ancestrais, remetendo, concomitantemente, à linhagem dos sistemas de parentesco. O chefe religioso, também chamado de *ganga bakulu*, recebia a insígnia real da coroa durante o ceremonial de transmissão do fogo sagrado. A partir desse ato, o chefe ungido se tornava o responsável pela mediação entre seu povo e seus ancestrais, exercendo, assim, os rituais de cura e de possessão.

Ao consultarmos os depoimentos de João Antônio Cavazzi,⁴² é possível apreender como os ovimbundos valorizavam o lume aceso nas moradias. O hábito milenar estava diretamente associado à preservação da boa ventura e, a depender da intensidade de sua labareda, o elemento ígneo poderia indicar a proximidade dos espíritos ancestrais no interior do lar. Antes de construir e morar em qualquer uma dessas palhoças, os futuros moradores “lançam os alicerces sob o patrocínio de um ídolo, pois o seu dono não se atreveria a habitá-la se antes o feiticeiro não morasse nela algum tempo”. Os sacerdotes (*quitomes*) — também considerados chefes supremos — interpretavam o fogo mantido em suas casas “dia e noite como coisa sagrada” e, por isso, o elemento deveria ser distribuído a todos que lhe pediam, em troca de alguma prenda, “como se fosse potentíssimo remédio contra qualquer desgraça”.

⁴¹ Luís Figueira, *África bantú: raças e tribos de Angola*, Lisboa: Oficinas Fernandes, 1938, pp. 135-6.

⁴² João Antônio Cavazzi, *Descrição histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, pp. 89-92.

No Congo cristão, observa John Thornton, “cuidar dos ancestrais era algo tipicamente familiar [...] em troca, receberiam [os praticantes] boa sorte e saúde, mas, se fossem negligentes, doenças e má sorte”.⁴³ O uso do lume era também fundamental para manter a conexão entre a ancestralidade e os entes terrenos. No catolicismo popular, disseminou-se a crença generalizada em almas penadas ou vagantes que se mantinham nesse estado, caso não tivessem recebido, nos instantes agonizantes, o tratamento adequado previsto pelos rituais de separação.⁴⁴ Por seu turno, tornaram-se comuns, em muitas regiões da Europa, os relatos de visões em sonhos ou aparições das almas atormentadas que ardiam no fogo do purgatório sem receber orações e a assistência dos seus afetos vivos.⁴⁵

Em São João del-Rei, as heranças ligadas à utilização do fogo foram diretamente recriadas como instrumento de culto aos ancestrais pela Nobre Nação. A interpretação dada ao fogo purgativo — veículo necessário para a purificação das almas dos parentes de nação condenados ao suplício transitório — pode ser considerada como chave explicativa para o entendimento das zonas de contato entre os imaginários banto e católico, ressignificados nas mediações culturais da diáspora atlântica.

Desse modo, nas memórias da pré-travessia, o componente ígneo tinha por objetivo transmitir o poder sagrado do rei reestruturando, assim, as composições políticas, familiares e religiosas de uma sociedade, pela representatividade que tal liderança possuía mediante o reino dos mortos. Já no Palácio da Nobre Nação de Benguela, o fogo sagrado foi responsável pelo processo de acrisolamento e consagração das almas ancestrais ao posto de entidades milagreiras e provedoras da cura e da bem-aventurança dos parentes de nação vivos.

Essas almas dos compatriotas, ao atingirem o estado de graça, conforme postulava a liturgia da boa morte apropriada pelos devotos, tornavam-se capazes de interceder pelo estado de boa ventura dos viventes, garantindo-lhes — pelo contato contínuo entre os “irmãos vivos e defuntos” — a prosperidade e a extensão da linhagem étnica, recriada

⁴³ John Thornton, “Religião e vida ceremonial no Congo e áreas Umbundu, de 1500 a 1700”, in Linda Heywood (org.), *Diáspora negra no Brasil* (São Paulo: Contexto, 2008), p. 90.

⁴⁴ Delumeau, *O pecado e o medo*, v. 1, p. 72.

⁴⁵ Jacques Le Goff, *O nascimento do purgatório*, Lisboa: Estampa, 1995, p. 215.

na diáspora, pela transmissão da realeza e da assistência permanente aos irmãos vassalos falecidos.

São Felipe de Benguela, as referências do tráfico e os benguelas no Rosário

O termo *benguela* reporta-se diretamente à nomenclatura do tráfico, em referência ao presídio construído pelos portugueses no século XVII, ao sul do rio Kwanza, cuja finalidade consistia em expandir o mercado de escravos na parte meridional do Reino de Ndongo.⁴⁶ Os primeiros contatos entre os exploradores lusitanos e africanos ocorreram mediante a experiência de conversão do Congo. Essas interações com os congoleses constituíram, na visão de Selma Pantoja, “uma trajetória singular se comparada aos demais reinos do continente africano”,⁴⁷ em função do seu processo de cristianização ter se dado a partir da miscigenação cultural e africanização dos códigos católicos.

Já na atual região de Angola (Reino de Ndongo), os contatos foram mais beligerantes, em vista das guerras entre os colonizadores contra os povos ambundos representados pela Rainha Jinga ou Nzinga Mbandi — principal representante da resistência contra os colonizadores na região. Do mesmo modo, as ambivalentes alianças forjadas pelos guerreiros imbangalas com os portugueses definiram um contraponto nas relações políticas da África Central, colocando em xeque a governabilidade de Luanda, então aliada do poder régio lusitano.⁴⁸

⁴⁶ De acordo com Mariana Cândido, mesmo com um decreto de 1612 que reconhecia Benguela como reino apartado de Angola, com governador próprio, após a expulsão dos holandeses em 1648 pelas tropas luso-brasileiras lideradas por Salvador Correia de Sá, Benguela passou a ser governada por um capitão-mor nomeado pelo governador de Angola. Era da incumbência do capitão-mor e, depois, governador administrar a cidade, autorizar a saída e a chegada de navios negreiros e assessorar o funcionamento dos presídios (fortalezas portuguesas) no interior do território. Esses presídios não estavam sob controle português mas dos sobras locais que poderiam ou não ter contratos de vassalagem com os negociantes da costa. Os pombeiros (agentes comerciais intermediários entre esses presídios e os mercados costeiros) promoviam, juntamente com as guerras pretas, a expansão das fronteiras políticas do tráfico para o interior do território angolano. Entre os principais presídios afastados da costa litorânea, podemos citar Caconda, Quiengues, Socoval e Cacombo. Mariana Cândido, “O limite tênue entre a liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico”, *Afro-Ásia*, n. 47 (2013), pp. 239-68.

⁴⁷ Selma Pantoja, “O litoral angolano até as vésperas da independência do Brasil”, *Textos de História*, v. 11, n. 1-2 (2003), pp.187-215.

⁴⁸ Mariana Bracs Fonseca, “Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola: século XVII” (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2012).

Para Roquinaldo Ferreira, “em lugar de um rígido controle colonial, a dinâmica sociocultural de Luanda e Benguela, assim como dos presídios (centros administrativos e comerciais) interioranos, era altamente fluida”.⁴⁹ Por isso, a dinâmica diferenciada dependente, fundamentalmente, das alianças efetuadas entre os representantes régios e os poderes locais, fez de Benguela um ponto estratégico para o comércio direto entre o Rio de Janeiro e o porto centro-africano. Essa aproximação das duas praças mercantis foi responsável pelas remessas crescentes de escravos dessa região angolana e transporte de farinha e mais víveres para o abastecimento das famílias de negociantes brasileiros e afro-lusitanos. As transações e os laços clientelares forjados nos dois lados do Atlântico viabilizaram a circulação não só de mercadorias e mão de obra compulsória, mas de códigos culturais, contribuindo para a ascensão de uma cultura atlântica, onde os elementos tidos como “europeus” vieram principalmente do Brasil e não de Portugal.⁵⁰

A mobilização dos contatos culturais entre as duas praças do Ultramar se tornou intensa quando Benguela deixou de ser apenas uma referência subsidiária de Luanda e se firmou como principal entreposto mercantil no final dos Setecentos. Nessas mesmas circunstâncias, aquele centro comercial apresentou seus primeiros sinais de crise com a expansão de epidemias, secas e mortes endêmicas, além de enfrentar a acirrada disputa estrangeira pelo monopólio das rotas do tráfico. James Sweet acrescenta ainda que as fortes correntes marítimas ao norte da linha do Equador serviram como elemento facilitador de comunicação direta entre as duas praças atlânticas.⁵¹

Ademais, o mercado de São Felipe de Benguela passou a ser visto como oportunidade alternativa ao comércio da Costa da Mina, “onde os ataques de navios holandeses e a concorrência de ingleses e franceses pareciam afetar o comércio da Bahia com a Costa de Benim”⁵². No período entre 1762 e 1795, pelo menos 209.253 escravos foram transportados

⁴⁹ Roquinaldo Ferreira, “Biografia, mobilidade e cultura atlântica: a micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX”, *Tempo*, n. 20 (2006), pp. 33-60.

⁵⁰ Roquinaldo Ferreira, “Biografia, mobilidade”, p. 41.

⁵¹ James Sweet, *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*, Lisboa: Edições 70, 2007, p. 35.

⁵² Roquinaldo Ferreira, “Biografia, mobilidade”, p. 59.

pelo porto meridional de Ndongo.⁵³ Mariana Candido estima que “mais de 760.000 escravos” saíram de Benguela ao longo do período colonial, fazendo desse mercado o “terceiro maior porto escravagista da costa africana”, perdendo somente para Luanda e Ouidah, cujos portos traficaram o maior número de pessoas nos trezentos anos de tráfico transatlântico.⁵⁴

Em São João del-Rei, estimamos a importância dessa procedência étnica ao constatarmos uma participação de 14,4% entre os africanos falecidos assentados na Matriz do Pilar entre 1782 e 1850.⁵⁵ Juntamente com os minas (14,4%), os benguelas se viam superados somente pelo contingente angola (31,3%).⁵⁶ Na Irmandade do Rosário, esse grupo étnico chegou a representar o primeiro segmento mais frequente entre os africanos, com o percentual de 22,6% no período de 1782 a 1850, seguido dos congos (22,1%) e dos angolas (16,2%).⁵⁷

Não obstante, essa superioridade numérica não se converteu em uma proporcionalidade condizente com a composição dos quadros administrativos da confraria, pois os congos, os nascidos no Brasil e os

⁵³ Rosa Cruz e Silva, “Benguela e o Brasil no final do século XVIII: relações comerciais e políticas” in Selma Pantoja e José Flávio Sombra Saraiva (orgs.), *Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul* (Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999), pp. 127-42.

⁵⁴ Candido, “O limite tênue”, p. 243.

⁵⁵ Do total de 7.763 assentos, 2.774 eram de africanos; 4.663, de nascidos no Brasil; e 322 não apresentaram identificação alguma de origem. Os denominados benguelas, foram somados em 402 obituários, e os angolas formavam o grupo majoritário, com o total de 870 falecidos nesse período. Foram selecionados os obituários registrados apenas na Matriz de N. Sra. do Pilar, não tendo sido consideradas nesse levantamento as capelas filiais pertencentes a São João del-Rei. Para mais informações, cf. Leonora Delfino, “O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos: fronteiras, identidades e representações do viver e morrer na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar de São João del-Rei (1782-1850)” (Tese de Doutorado, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015), p. 237.

⁵⁶ Delfino, “O Rosário dos Irmãos Escravos e Libertos”, p. 237.

⁵⁷ Da soma de 203 africanos localizados nas entradas, os benguelas (22,6%) representaram a maioria, em função do destaque adquirido pelo porto localizado ao sul de Angola, que se apresentou como rota alternativa a Luanda, antigo ponto de abastecimento de escravos entregue às tensas concorrências com outras potências estrangeiras desde o final do século XVIII. Por outro lado, a entrada maciça do contingente benguela na confraria não se refletiu diretamente na composição dos cargos da mesa diretiva, uma vez que apenas duas mesárias foram localizadas com esse distintivo de nação: Maria Barreto Benguela e Maria Benguela, escrava de Augusto Leite Teixeira. Os grupos de africanos mais frequentes na ocupação dos cargos foram os congos (24,2%) e os minas (18,1%). Ver também a representatividade dos nascidos no Brasil (26,78%) na ocupação de cargos referente ao total de 280 confrades que relacionaram suas origens no ato da matrícula. Vale ressaltar que o índice de omissão das origens dos entrantes foi elevado. Do total de 1.431 matrículas, 1.151 assentos não registraram essa informação. Cf.: Entradas de Irmãos do Rosário dos Homens Pretos de São João del-Rei, Livros 17, 20 e 23, Arquivo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de São João del-Rei, AINSR-SJDR, 1787-1850.

minas tiveram uma inserção maior na direção da irmandade, embora os benguelas representassem a maioria entre os africanos. Segundo Brügger e Oliveira, pioneiros na análise da atuação desse segmento em São João del-Rei: “os benguelas, como o grupo mais recente da região e na irmandade, teriam maiores dificuldades de exercer pressão e de angariar recursos”.⁵⁸ Tal indício poderia explicar a necessidade de construir um segmento devocional que “pudesse servir como mecanismo a reforçar sua identidade e permitir a ocupação de cargos de prestígio que não conseguiram ocupar na direção da Irmandade”.⁵⁹

Não só a menor inserção nos quadros administrativos teria levado esses irmãos a se organizarem em torno desse agrupamento devocional específico, mas a necessidade em reforçar a liturgia da morte, concorrendo para a salvação das almas dos seus parentes de nação. Esses irmãos do Rosário, ligados por um redimensionamento identitário em torno da morte, se filiaram em um reino à parte da Nobre Nação de Benguela a fim de garantir o maior número de sufrágios aos seus parentes ou compatriotas benguelas.

A experiência de fronteirização étnica no interior do Rosário de São João del-Rei deve ser entendida como um processo de ressemantização identitária ocorrida nos quadros da diáspora atlântica, pois os agrupamentos culturais procedentes da África Centro-Ocidental se autodefiniram como súditos de um reinado comum — a “Nobre Nação de Benguela”. Surgido no interior da irmandade do Rosário, pelo menos desde os fins do século XVIII,⁶⁰ a Nobe Nação apresentou uma estrutura interna organizada bem desenvolvida.

O poder administrativo desse segmento se distribuía entre os cargos nobiliárquicos do reinado (reis, duques, marqueses, conselheiros), todos componentes de uma corte diferenciada da realeza da confraria. Além disso, esse reinado possuía seus próprios vassalos identificados em grupos menores como as gentes ganguelas, angolas, congós, os quais também se tratavam por “parentes de nação”. Como mencionado acima, a

⁵⁸ Brügger e Oliveira, “Os benguelas de São João del-Rei”, p. 194.

⁵⁹ Brügger e Oliveira, “Os benguelas de São João del-Rei”, p. 194.

⁶⁰ Os registros de missas mais antigos presentes nesse livro de lançamento de sufrágios aberto em 1803 se referem às missas encomendas por João Ladino às almas de Miguel do Tinoco, de Roque C. M. [sic], Ana e Mariana Lopes entre os anos de 1793 a 1796. Cf.: Livro de Certidões de Missas da Nobe Nação Benguela, 1803, AMNSP-SJDR.

realeza benguela tinha por finalidade dar assistência às almas dos parentes da Nobre Nação, bem como oferecer subsídios financeiros aos rituais mortuários e sepultamento cristão aos seus filiados. Sua distribuição de cargos demonstra ter sido relativamente independente da irmandade do Rosário, pois possuía, além do palácio sagrado, uma mesa diretiva própria com escrivão, tesoureiro, procuradora, todos assinalados como oficiais da Nobre Nação, com exceção de Caetano José de Souza Vieira e de Manoel José de Oliveira, declarados oficiais do Rosário.⁶¹

No item a seguir, procuramos explorar as releituras atlânticas acerca dos sufrágios e o uso intensivo desse recurso como instrumento de salvação *post-mortem* e de reconstrução da ancestralidade, por meio do culto das almas. O objetivo é traçar um percurso analítico capaz de abranger as “zonas de contato” e de ressemantização dos símbolos católicos e das heranças culturais da pré-travessia, considerando os contatos prévios produzidos pela africanização dos símbolos católicos no além-mar, apresentados nessa discussão.

A Nobre Nação e os sufrágios

As esmolas adjacentes dos peditórios, realizados por meio dos folguedos da praia, tinham por objetivo concorrer para a salvação das almas dos parentes. Por intermédio do instrumento, considerado pela doutrina do bem morrer o mais misericordioso para atender os mortos, a corte benguela procurava atender aos irmãos falecidos por meio da concessão dos sufrágios católicos. Ao todo foram assistidos 28 homens e 19 mulheres do total de falecidos filiados à Nobre Nação.⁶² Desses sufragados, 25 eram escravos (19 mulheres e 6 homens), dois eram forros e 31 almas não tiveram sua condição social relacionada nos assentos. Das procedências mencionadas nos registros, a maioria representava as nações benguela ou angola, e apenas um era camondongo entre os registrados nos pedidos de missas.⁶³

Em relação aos encomendantes, identificamos a “senhora” Tereza,

⁶¹ Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803, AMNSP-SJDR.

⁶² Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803, AMNSP-SJDR.

⁶³ Livro de Certidões de Missas da Nobre Nação Benguela, 1803, AMNSP-SJDR.

proprietária de Isabel de Nação Angola, que encomendou de uma missa pela alma da dita escrava em 29 de dezembro de 1819.⁶⁴ Mariana Lopes, também senhora, procurou a Nobre Nação para assegurar o refrigério da alma de sua escrava Ana, sufragada em primeiro de fevereiro de 1799.⁶⁵ O mestre da Nação, Francisco Coelho, igualmente proprietário, lembrou da alma de sua cativa Francisca Preta, ao intencionar-lhe uma missa em sufrágio em 14 de março de 1809.⁶⁶ A esmola costumeira variava entre meia a uma oitava de ouro por cada celebração oferecida. Quando não havia identificação nominal dos intercessores terrenos, tornou-se comum nos registros o uso da expressão “encomendada pelos pretos parentes do mesmo(a) falecido(a) ou pelos “seus patriotas/ parentes de nação”⁶⁷.

Alguns foram mais beneficiados na “contabilidade do além”, como ocorreu com o caridoso João Ladino que, ao intencionar missas aos escravos Miguel, Roque e Domingos, pôde receber em troca dos seus parentes 24 sufrágios por intenção de sua alma.⁶⁸ Numa demonstração patente de solidariedade e de reciprocidade entre vivos e mortos, João Ladino é um arquétipo convincente dessa interdependência apropriada pelos centro-africanos, com a finalidade de diminuir o estado de infortúnio e de restabelecer a harmonia entre a esfera terrena e o mundo espiritual.

A mesma solidariedade se estabeleceu entre Joaquim da Cunha e seus irmãos de nação. Em 27 de setembro de 1800, o preto encomendou, pela esmola costumeira, uma missa em intenção da alma de Estevão de Nação Angola ou Benguela.⁶⁹ Três anos depois, o mesmo encomendante — representando as espórtulas dos “homens pretos da mesma Nação” — intencionou uma celebração em sufrágio da alma de Pedro Angola

⁶⁴ Livro de Certidões de Missas da “Nobre Nação Benguela”, 1803, Certidão de Missa de Isabel de Nação Angola (29/12/1819), AMNSP-SJDR.

⁶⁵ Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela”, 1803, Certidão de Missa de Ana escrava de Mariana Lopes (01/02/1799), AMNSP-SJDR.

⁶⁶ Livro de Certidões de Missas, esmolas e doações da “Nobre Nação Benguela”, 1803, Certidão de Missa de Francisca Preta (14/03/1809), AMNSP-SJDR.

⁶⁷ Uma referência singular ao ofício de trabalho capineiro foi feita na sufrágio do falecido Joaquim Preto de nação angola ou benguela que recebeu uma missa intencionada pelos “pretos capineiros”.

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

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

ou Benguela.⁷⁰ Nas décadas seguintes, identificamos o nome de João da Cunha Preto como beneficiário do sufrágio intencionado por Francisco Coelho.⁷¹

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

Outra irmã do Rosário de Nação Benguela, Tereza Joaquina Nunes preta forra, teve, ao falecer, seu corpo envolto pelo hábito de Nossa Senhora do Carmo e foi sepultada na capela de sua devoção.⁷⁵ Tereza

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

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

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

⁷³ O segundo casamento de Francisco Coelho de Souza foi realizado na Matriz do Pilar, em 22 de maio de 1825. O noivo, declarado viúvo de Joana de Freitas, foi arrolado como “preto forró”, assim como sua noiva, Luzia Marques Pinto. Foram testemunhas: Manoel Gomes de Almeida e Fortunato Antônio da Cunha Magalhães. Assento de Casamento de Francisco Coelho de Souza e de Luzia Marques Pinto (22/05/1825), Livro de Certidão de Casamentos, nº 11, AMNSP-SJDR, fl. 10.

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

⁷⁵ Segundo seu assento de óbito: “Aos vinte e cinco de janeiro de mil oitocentos e dezenove nesta Vila de São João del-Rei faleceu Tereza Joaquina Nunes preta forra de hidropsia. Foi encomendada e acompanhada solenemente para a sepultura na Capela do Rosário como seu testamento informa seguinte. O Coadjutor Alexandre Joaquim do Amaral.” Cf.: Livro de Óbitos, Testamento de Tereza Joaquina Nunes Preta Forra (24/10/1809), AMNSP-SJDR, fl. 43 v.

Joaquina confiou a seus testamenteiros, o Padre Manoel da Paixão e seu sobrinho João Justiniano da Silva, que mandassem dizer 50 missas por sua alma e 10 pela do seu filho João Nepomuceno.⁷⁶ A forra possuía casas, móveis, algum ouro lavrado e roupas brancas e de cor. Terminou de quitar a liberdade de sua escrava Tereza de Nação, a quem deixou também “toda roupa de seu uso” por tê-la acompanhado em sua enfermidade.⁷⁷ Tereza faleceu dez anos depois da redação do seu testamento, foi “encomendada e acompanhada solenemente na capela do Rosário”. A mesma liberta pode ter sido responsável por encomendar os sufrágios pela Nobre Nação de Benguela oito anos antes da sua morte em 1819, quando intencionou uma missa pela salvação da alma de Ana Monteiro.⁷⁸

A próxima alma a ser beneficiada pela Nação Benguela foi a do liberto João Henrique de Souza Preto da Costa — “escravo que foi de José Anastácio de Souza” — sufragado em 1814, a pedido de João Numba.⁷⁹ O mesmo nome do beneficiário foi identificado em testamento de Tereza de Souza Benguela, como marido falecido da testadora.⁸⁰ A viúva forra disse ser proprietária de uma morada de casas “coberta de telha” sita à rua de S. Francisco da Vila de São João del-Rei. Como não possuía herdeiros diretos, em função dos dois filhos do casal (Maria e Matias)⁸¹

⁷⁶ Identificamos um batizando referenciado como João Nepomuceno em um assento de batismo de maio de 1744 no Pilar. O menino era filho natural de Tereza de Nação Angola, escrava do Padre Joaquim Pinto da Silveira. Seus padrinhos foram: o Padre Bento Francisco de Paiva Magalhães e Francisco Xavier Ferreira, ambos moradores da Freguesia. Cf.: Assento de batismo de João Nepomuceno (maio de 1744), Livro 13, AMNSP-SJDR, fl. 404.

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

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

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

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

⁸¹ Identificamos os dois filhos do casal nos registros de batismos da Matriz de São João del-Rei: Matias foi batizado em março de 1786 na Capela de Santo Antônio do Amparo (filial da Matriz de N. S. do Pilar). Foi registrado como filho legítimo de João Henrique de Souza Preto Forro e de Tereza Joaquina de Souza Preta Forra. Seus padrinhos espirituais foram: Domingos Barbosa de Oliveira (casado) e Máxima Jesuína Silveira (casada). Já a menina Maria, também declarada como filha legítima do casal, recebeu os santos óleos em janeiro de 1791. Seus padrinhos foram: o Tenente Francisco José Alves (casado) e Dona Joaquina Bernarda Silveira. Cf.: Livro 18, Assento de Batismo de Matias celebrado pelo Padre Joaquim Pinto da Silveira (março de 1786), fl. 54 v. Livro 20, Assento de Batismo de Maria celebrado pelo padre João Peixoto do Amaral (Janeiro de 1791), AMNSP-SJDR, fl. 368.

não terem “vingado” e terem falecido quando ainda eram inocentes, a liberta nomeou como testamenteiro e herdeiro universal o preto forro Caetano José da Siqueira. Ao falecer em 1821, a viúva foi encomendada e sepultada na mesma igreja em que estava o corpo do seu marido — João Henrique de Souza, que teve seu assento de óbito aberto em 21 de janeiro de 1793, quando recebeu todos os sacramentos ministrados pelo vigário Joaquim Pinto da Silveira Aguiar.⁸²

Por meio da exposição desses fragmentos, podemos notar o anseio maior dos confrades benguelas em garantir a salvação da alma dos seus parentes de nação, ao abrirem um livro próprio para o lançamento das certidões de missas intencionadas a seus vassalos e irmãos. Não satisfeitos com dez missas asseguradas pela filiação à irmandade do Rosário,⁸³ esse grupo étnico, em aliança com outras nações,⁸⁴ decidiu pela potencialização dos sufrágios e da caridade para com os mortos, mediante a concessão de mortalhas e sepultamentos dignos aos parentes de nação.⁸⁵

Sendo assim, a expressão “parentes de nação” reporta-se a uma reformulação do sentido de parentesco que não se reduz à consanguinidade, abrangendo, portanto, a dimensão étnica e espiritual. Nesse sentido, as linhagens familiares, baseadas em redes consanguíneas longínquas na qualidade de fundamento da ancestralidade, foram redimensionadas para atender aos aspectos circunstanciais dessa identidade organizacional que se firmava na outra margem do Atlântico.

Se as estruturas políticas, sociais e religiosas ancoradas nas linhagens de parentescos não foram transplantadas para o contexto da diáspora — em função do estilhaçamento e da ruptura causadas pelo tráfico e pela instituição escravista — o sentimento de parentesco foi adaptado à nova realidade. Desse modo, os pares construídos pela classificação do tráfico se transformaram em

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

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

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

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

parentes e irmãos espirituais num sentido mais profundo do que o parentesco espiritual forjado na adesão da própria confraria do Rosário.

Os vassalos benguelas, em resposta à segregação — enfrentada mediante as hierarquias centrais da confraria — construíram uma identidade mais coesa em paralelo aos postos de poder da irmandade, pela segmentação devocional direcionada ao culto das almas dos seus parentes.⁸⁶ Isso ocorreu quando os mesmos se organizaram para edificar um palácio próprio (espaço sagrado e ritual), contando, também, com as esmolas entesouradas em um cofre para o sustento de uma corte autônoma (reis, duques e marqueses). Além disso, os rosários benguelas de São João del-Rei desenvolveram um sentimento de pertença à Nobre Nação quando aprimoraram os sinais diacríticos identitários, utilizando-se de uma leitura própria dos signos católicos do bem morrer e das reminiscências africanas de ancestralidade e parentesco cujas noções adquiriram contornos inovadores na diáspora.

Nesse sentido, a afirmação devocional direcionada ao culto dos ancestrais não se opôs à crença católica voltada para o poder milagroso das almas penitentes.⁸⁷ Dizemos isso em função do processo de catequização ter se desenvolvido por meio de uma linguagem de negociação e de trocas simbólicas, viabilizada por certo nível de compatibilidade de estruturas culturais cognitivas permitindo, assim, a analogia desses sistemas religiosos. Com efeito, os irmãos da Nobre Nação de Benguela redimensionaram o culto aos seus antepassados a partir do paradigma interpretativo baseado na reciprocidade entre vivos e mortos. Isto é, quanto mais sofredoras, mais próximas estariam essas almas do alcance do estado de graça garantindo a capacidade de atender pelos chamados dos vivos.

Neste ínterim, o purgatório — ícone emblemático da escatologia católica — foi eleito, dentro desse imaginário, como o lugar privilegiado de assistência aos irmãos falecidos de nação, bem como o elo fundamental

⁸⁶ Cf. um caso semelhante estudado por Mariza Soares ao tratar sobre o culto das almas pela congregação Maki, na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Ifigênia no Rio de Janeiro. Mariza Soares, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 229.

⁸⁷ Nesse ponto, discordamos das análises que consideram incompatíveis o culto dos ancestrais com a crença das almas do purgatório. Segundo Karasch “é improvável que os africanos acreditassesem que fossem [os espíritos dos mortos], almas do purgatório”. Segundo sua justificativa, “os espíritos ficavam na terra, perto de suas famílias, ou renasciam em suas aldeias”. Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 368.

de solidariedade entre os mundos terreno e espiritual. Ademais, as almas milagrosas deixaram de ser anônimas na perspectiva dos desterrados, ao adquirem a referência nominal dada nas certidões de missas votivas, passando a cumprir — nessas intenções de sufrágios e manifestações festivas — o papel de parentes protetores. Com isso, os laços entre os vassalos vivos e defuntos da Nobre Nação foram reiterados continuadamente, fortalecendo o pertencimento identitário e a família ritual/espiritual dos confrades do Rosário dedicados à assistência das almas dos seus entes patriotas.

No item a seguir procuramos dar continuidade aos significados tecidos em torno dos sufrágios, ao abalizarmos os parâmetros fundamentados pela catequese tridentina acerca do ritual do santo sacrifício da missa como um dos principais veículos de salvação das almas penitentes. Logo em seguida, retomaremos as apropriações e representações elaboradas no seio dessa segmentação étnico-religiosa voltada para a assistência dos mortos dentro da irmandade do Rosário.

O sacrifício eucarístico e a doutrina do bem morrer

O Livro Segundo do Direito Canônico — em seu Título I “*Do Santo Sacrificio da Missa...*” — orienta os clérigos e seus fiéis sobre a importância do sacramento pelo qual o fiel “revive” o mistério da Paixão de Cristo, podendo auxiliar o seu processo de redenção durante o julgamento individual. Nesse sentido, “não só aproveita este sacrifício aos vivos por quem se aplica, mas também aos fiéis defuntos, por virtude do qual são livres do Purgatório”.⁸⁸

A mesma legislação eclesiástica lembra aos fiéis que as missas dos defuntos deveriam ser celebradas pelo menos uma vez ao mês durante as horas canônicas. Quanto às exequias e aos ofícios dos mortos,⁸⁹ não poderiam ser realizados em dias santos ou domingos, em razão das datas

⁸⁸ Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo Ilustríssimo e reverendíssimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide 5º Arcebispo e do Conselho de Sua Majestade*. Proposta e aceita em Sínodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707. São Paulo: Typografia 2 de Dezembro de Antônio Louzada Antunes, 1853, Livro 2, p. 133.

⁸⁹ Os Ofícios (em latim *officium* - dever e homenagem) eram orações solenes que envolviam leituras bíblicas, cânticos sacros conduzidos por um sacerdote e sua assistência (diáconos, acólitos, etc.). Segundo Campos, *As irmandades de São Miguel*, p. 149, o “o ofício de defuntos manifestava louvor a Deus, súplica por perdão e misericórdia e a confiança na redenção divina, revezando conteúdo lúgubre com esperançoso”.

comemorativas no calendário litúrgico e pelo fato de o domingo representar o dia da ressurreição de Cristo. Em casos de falecimentos nesses dias, permitiam-se “dizer as vésperas e noturnos”, o anúncio dos ofícios a serem realizados na data seguinte. Em relação aos escravos maiores de 14 anos, se não tivessem “fazenda bastante para todos os sufrágios costumados” receberiam, ao menos, a “missa de corpo presente” e um ofício de três lições, com despesas paga pelo senhor ou pela piedade cristã do pároco e de seus fregueses.⁹⁰

Caso pertencesse a alguma irmandade, a assistência fúnebre constituía uma das prerrogativas garantidas aos irmãos que mantiveram suas obrigações e anuidades em dia. No Rosário de São João del-Rei, o corpo do defunto deveria ser conduzido em esquife próprio da associação e acompanhamento à sepultura, feito pelo Reverendo capelão e pela irmandade incorporada.⁹¹ As dez missas eram ditas “com maior brevidade de tempo possível”.⁹² Quando falecesse algum irmão em estado de miséria, a mortalha passava a ser encomendada por piedade cristã, e os sufrágios realizados “conforme a utilidade” do falecido ou “feitos inteiramente”, de acordo com a análise da mesa diretiva.⁹³

Adalgisa Campos, em seu estudo sobre as irmandades de São Miguel em Minas, assevera que a “crença na missa como fonte de salvação” se desenvolveu como traço característico da religiosidade barroca mineira. O fortalecimento do dogma eucarístico, tão propagado pela reforma tridentina,⁹⁴ ajudou na crença em que podia auxiliar na remissão

⁹⁰ Monteiro da Vide, *Constituições*, pp. 293-4.

⁹¹ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), Cap. 8 e Cap. 10, AMNSP-SJDR.

⁹² Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), Cap. 10, AMNSP-SJDR.

⁹³ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), Cap. 10, AMNSP-SJDR.

⁹⁴ O dogma eucarístico é tratado nas sessões XIII e XX do Concílio de Trento. O ceremonial católico, instituído em memória à sagrada Paixão e Ressurreição de Cristo, recebeu novas padronizações com o Concílio, passando, então, a seguir as novas orientações do Missal Romano. Tradicionalmente, o rito celebra o episódio da Última Ceia presente no Evangelho de Mateus, passagem que marcou simbolicamente o selo da Nova Aliança entre Deus e os homens, segundo a doutrina católica. A Reforma Católica, pela propagação da missa tridentina, reforçou a atuação do Espírito Santo e do postulado da transubstancialização, ao enfatizar o dogma da Santíssima Trindade e a presença espiritual e real do corpo e sangue de Cristo no sacramento da Eucaristia. Cf.: Campos, *As irmandades de São Miguel*, p. 81.

da culpa dos vivos e aliviar as penas veniais dos mortos. Sendo assim, a ideia da reconciliação com Deus se iniciava com o processo de confissão, penitência e contrição e se prolongava para além das fronteiras do além-túmulo, quando o sacrifício eucarístico dos vivos era intencionado em memória dos defuntos para o refigério de suas almas em estado de purificação. Consoante Campos, “nunca se celebrou tanto nas Gerais em louvor a Deus e com os olhos na imortalidade, quanto no século XVIII”.⁹⁵

Não obstante, as abstrações ou imposições teológicas acerca do Santíssimo não eram tão simples de serem compreendidas pelos fiéis, tão mergulhados naquele caldeirão multiétnico da colônia. Desse modo, a adoração ao Santíssimo recebeu inúmeras interpretações,⁹⁶ e o Divino Espírito Santo adquiriu acepções populares independentes do discurso ortodoxo.⁹⁷ Durante a Semana Santa, por exemplo, a veneração ao mistério eucarístico ganhou força nas celebrações da quinta-feira litúrgica. Já em outras ocasiões, como as festas aos santos padroeiros, a exposição do Santíssimo se transformou em um dos pontos altos das festividades das confrarias.

Laura de Mello e Souza, em sua obra *O diabo e a Terra de Santa Cruz*,⁹⁸ apresenta uma série de roubos de hóstias para a confecção das “bolsas de mandingas”, instrumento sagrado muito utilizado pelos africanos occidentais e mestiços para proteger e fechar o corpo. Como se vê, o dogma da transubstanciação de Cristo recebeu tratamentos mágicos adequados às idiossincrasias dos grupos culturais.

De acordo com as *Constituições*, a frequência à confissão e à eucaristia deveria ocorrer pelo menos uma vez ao ano, durante o período que ficou convencionado como desobriga.⁹⁹ Desse modo, os escravos também deveriam se confessar e receber o sacramento, segundo as prescrições

⁹⁵ Campos, *As irmandades de São Miguel*, p. 81.

⁹⁶ Na Europa, também houve inúmeras leituras populares acerca do dogma eucarístico, uma delas desenvolvida pelo moleiro Menochio, estudado por Ginzburg. Quando indagado durante o processo inquisitorial sobre a Eucaristia, o moleiro respondeu: “Não vejo nada ali, nada mais que um pedaço de massa. Como pode ser Deus?”. Carl Ginzburg, *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 51.

⁹⁷ Marta Abreu, *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁹⁸ Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 218.

⁹⁹ Monteiro da Vide, *Constituições*, Livro 1, pp. 129-44.

canônicas. Para isso havia a necessidade do batismo e o conhecimento elementar de que Deus constituía um ser uno e, ao mesmo tempo, formado por três pessoas sagradas: Pai, Filho e Espírito Santo, conforme a *Breve Instrução dos Mistérios da Fé*.¹⁰⁰

Por outro lado, apesar do culto eucarístico ser intenso nesse período de implementação da reforma católica na colônia, a comunhão não se tornou tão acessível em todos os períodos do ano. Segundo Campos, a participação nas missas não significou imediatamente uma regularidade ao sacramento da Eucaristia, pois “no catolicismo barroco [...] confessava-se e comungava-se por ocasião da quaresma”.¹⁰¹

Desse modo, nem em toda celebração havia espaço para a Eucaristia. As missas, em geral, dividiam-se entre rezadas (mais simples) e cantadas (cerimônias solenes). As primeiras — realizadas no período matutino (de preferência do “romper d’alva até às nove horas”) — tinham duração curta de 20 a 25 minutos.¹⁰² O sacerdote responsável por celebrá-la deveria estar em jejum e contar com o auxílio de pelo menos um acólito. Quanto ao altar, precisava estar devidamente arranjado (com velas acesas) e coberto com toalhas brancas e limpas. Assim, as missas tridentinas, pela sua curta duração, reservavam as homilias para os dias solenes.

Nessas ocasiões, as cerimônias eram mais sofisticadas, pois as missas cantadas se destacavam pelo “espetáculo ornamental” tanto visual, quanto sonoro. O ritual, conduzido por, no mínimo, um sacerdote, acompanhado de diácono, subdiácono e alguns acólitos, contava com

¹⁰⁰ Os ensinamentos deveriam proceder da seguinte forma: “Pergunta(P): Tu queres a comunhão? Resposta (R.): Sim.(P.) Para que? (R.) Para pôr na alma o Nosso Senhor Jesus Cristo. (P.) E quando está o Senhor Jesus Cristo na Comunhão? (R.) Quando o Padre diz as palavras.(P.) Aonde diz o Padre as palavras? (R.) Na Missa. (P.) E quando diz as palavras? (R.) Quando toma na sua mão a Hóstia. (P.) Antes que o Padre diga as palavras já está na Hóstia Nosso Senhor Jesus Cristo? (R.) Não. Está só o Pão. (P.) E quem pôs o Nosso Senhor Jesus Cristo na Hóstia? (R.) Ele mesmo, depois que o Padre disse as palavras. (P.) E no Cálice, o que está, quando o Padre o toma na mão? (R.) Está o vinho, antes que o padre diga as palavras. (P.) E depois que diz as palavras, que coisa está no Cálice? (R.) Está o sangue do Nosso Senhor Jesus Cristo”. Cf.: Monteiro da Vide, *Constituições*, Livro 3, p. 221.

¹⁰¹ Segundo a autora, os teólogos dedicados ao estudo da doutrina não tinham um consenso formado sobre a necessidade semanal ou mensal da comunhão. No entanto, exigia-se, na teoria, o preparo prévio do fiel para receber o sacramento, isto é, a confissão, a contrição, a penitência e, sobretudo, o exame interior sincero e consciente para que houvesse a remissão dos pecados. Campos, *As irmandades de São Miguel*, p. 91.

¹⁰² Monteiro da Vide, *Constituições*, Livro 3, p. 91.

a participação de músicos e orquestras especializadas. Justamente pelo aparato dispendioso, essas cerimônias ocorriam somente durante as datas comemorativas do calendário litúrgico, como as festas dos santos patronos, Semana Santa, Quaresma, Corpus Christi, Dia de Todos os Santos, etc.¹⁰³ Via de regra, as missas rezadas faziam parte do cotidiano dos fiéis associados em confrarias. No Rosário de São João del-Rei, por exemplo, as missas se realizavam aos domingos e dias santos pelo capelão em intenção aos irmãos vivos e defuntos em altar de Nossa Senhora.¹⁰⁴

Heranças e memórias: ceremoniais fúnebres e o culto dos mortos entre os povos banto

Para o entendimento da apropriação da liturgia católica acerca dos sufrágios, como instrumento capaz de redimir e de purificar as almas pecadoras para, assim, elegê-las como entidades milagreiras, intercessoras dos viventes, é preciso pontuar os significados em torno das acepções cosmológicas de vida e de morte das sociedades banto. Em território da antiga Angola, mesmo diante de uma diversidade de crenças e costumes religiosos, havia um consenso amplamente aceito de que “os mortos iriam para uma vida após a morte de onde poderiam influenciar os vivos”.¹⁰⁵ Nesse sentido, as principais forças espirituais veneradas pelos povos ovimbundos eram os ancestrais, chamados *ma-bamba* (as almas dos familiares, no Congo recebiam o nome de *bisimbi*) e as divindades territoriais (*kilundu*), também interpretadas como ancestrais longínquos.

Além dessas duas categorias espirituais, havia os espíritos inferiores (desapegados às famílias), como os *nzumbi*, *zumbi* ou *cazumbi*, provenientes de pessoas de má índole ou de vítimas de morte violenta ou, ainda, daquelas sepultadas de maneira imprópria.¹⁰⁶ Essas forças espirituais inferiores poderiam ser acionadas em uso de amuletos (iteques) ou em rituais de magia e feitiçaria (quimbanda).

¹⁰³ Campos, *As irmandades de São Miguel*, p. 100.

¹⁰⁴ Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos da Vila de São João del-Rei (1787), Cap. 9, AMNSP-SJDR.

¹⁰⁵ Thornton, “Religião e vida ceremonial”, p. 85.

¹⁰⁶ Arthur Ramos, *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934, pp. 85-6.

Não obstante, acima dessas divindades e espíritos familiares, havia o criador do universo Nzambi-Mpungu, traduzido pelos missionários cristãos como o Deus do Ocidente. No entanto, a devoção mais frequentada não se dirigia diretamente à Nzambi ou Zambi, mas aos ancestrais (*mabamba*) e *kilundu*. Essas divindades territoriais em Ndongo possuíam seus altares próprios (*kiteki*), conhecidos no Congo como *nkisi*. Esses locais sagrados, situados em templos que o colonizador denominou “casa dos ídolos,” abrigavam estátuas com figuras humanas mantidas em miniaturas de casas de madeira ou expostas em cemitérios.¹⁰⁷

No Congo cristão e em Ndongo, as divindades territoriais, juntamente com os ancestrais, dividiram espaço com os símbolos católicos, pois muitos congoleses batizados passaram a frequentar a missa sem deixar de visitar o túmulo dos seus antepassados e homenageá-los com oferendas e outras práticas consideradas pagãs pelos missionários. Em vista desse trânsito de símbolos centro-africanos apropriados ao culto cristão, os missionários capuchinhos se sentiram ameaçados, partindo, muitas vezes, para a agressão direta dos ícones africanos, mediante a prática de incêndio dos templos sagrados e a destruição dos ídolos para tentar provar a inabilidade dos seus deuses.¹⁰⁸

O culto aos mortos, baseado nos ritos de possessão, constituiu outro ponto incompreensível aos missionários; a conversa direta com os seres do além por meio do transe espiritual foi interpretada pelos relatos como manifestação demoníaca.¹⁰⁹ Cavazzi,¹¹⁰ em suas andanças pelos reinos do Congo, Matamba e Angola, demonstrou muitos rituais de possessão que, na sua interpretação, consistiam em manifestação demoníaca. Pela observação do missionário, os túmulos representavam, para os africanos centro-ocidentais, importantes centros de culto aos ancestrais e de comunicação com os mortos. Neles se colocavam oferendas, realizavam-se sacrifícios em homenagem ao defunto e, em dias de celebração anual

¹⁰⁷ Thornton, “Religião e vida cerimonial”, pp. 86-8.

¹⁰⁸ Sobre os incêndios das “casas dos ídolos”, isto é, os templos sagrados africanos, cf.: Turin Civic Library, Bernardino Ignazio da Vezza d’Asti, *Missione in Pratica. Padri Cappuccini Ne’ Regni Di Congo, Matamba e Angola, Et Adiacenti*, (ca. 1750), MS 457.

¹⁰⁹ John Thornton, *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)*, Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 342.

¹¹⁰ Cavazzi, *Descrição histórica dos três Reinos*, p. 89.

da morte, organizavam-se banquetes rituais, aplacando, assim, o anseio de veneração das entidades.

Segundo a cosmologia banto, a negligência aos defuntos — no que se refere aos rituais de passagem para o além e aos cultos *post-mortem* — significava a principal causa do desencadeamento do desequilíbrio e do infortúnio entre os vivos. Já o declínio físico e a morte na juventude eram entendidos como resultado das forças espirituais destrutivas, ao passo que a saúde designava um sinal evidente de poder espiritual.¹¹¹

Nessa acepção, vivos e mortos formavam “uma só comunidade” ancorada em obrigações e dádivas recíprocas. Quando esse elo se rompia, havia a deflagração de infortúnios, epidemias e desgraças individuais e coletivas. Os humanos integravam seres de dois níveis: o “invólucro exterior”, o corpo físico; e a força vital, a alma. Para manter essa força, os centro-africanos apelavam para a invocação da proteção dos mortos, mediante os rituais de apaziguamento, como as celebrações em sua honra, os julgamentos rituais e a comunicação por meio do transe ou das possessões.

No entendimento de Sweet,¹¹² a comunicação dependia dos sacerdotes especializados nessa mediação entre o mundo terreno e o além-túmulo banto. Os mais proeminentes recebiam os nomes de *xilinges* ou *ngangas*, em Angola, e *quitomes*, no Congo. No Brasil, ficaram conhecidos como calundeiros, praticantes do calundu, uma cerimônia associada à dança, ao transe, à cura e às oferendas aos espíritos. Consoante o africanista:

As cerimônias de adivinhação que envolviam possessões humanas eram normalmente conhecidas no Brasil pela corruptela *calundú*. Em Angola, o *quilundu* era o nome genérico para qualquer espírito que possuísse os vivos. Os espíritos dos antepassados possuíam os vivos por várias razões, mas normalmente com o objetivo de os castigar pela falta de veneração e respeito adequados. Acreditava-se que o castigo se manifestava através de uma série de doenças, que podiam debilitar e até matar a pessoa possuída, devorando-lhe a alma até a morte.¹¹³

¹¹¹ Sweet, *Recriar África*, p. 167.

¹¹² Sweet, *Recriar África*, p. 128.

¹¹³ Sweet, *Recriar África*, p. 172.

Nesta perspectiva, o *quilundu* centro-africano tinha por objetivo restaurar a harmonia espiritual e a saúde física do indivíduo por meio da satisfação dos anseios dos mortos. Esse ritual também poderia ser usado para prever acontecimentos futuros e prevenir quanto aos problemas cotidianos e infortúnios temporais. A infusão de raízes, as bebidas alcoólicas, as comidas sagradas e os sacrifícios foram utilizados como instrumentos de apaziguamento e de reconciliação com os entes ancestrais, e a dança e o atabaque serviam como veículos de facilitação do encontro com o sagrado via transe espiritual. De acordo com Sweet, “a grande maioria das cerimônias de calundu era conduzida de forma a determinar a causa das doenças”, em razão de os centro-africanos não acreditarem na falência física fora da velhice como resultado de causas naturais.¹¹⁴

Ainda em solo africano, podemos notar o movimento dessas trocas culturais entre o catolicismo e os cultos nativos, a partir dos depoimentos de Cavazzi,¹¹⁵ mesmo que seu discurso apresente claras hostilidades em relação aos costumes africanos. Excetuando-se os juízos de valor do missionário, é possível localizarmos o processo de negociação de símbolos, principalmente no que se refere ao culto dos mortos e às práticas fúnebres. Segundo o capuchinho:

Os cristãos do Congo, embora não tenham esquecido completamente os ritos dos gentios (sendo imprudente reformar aqueles abusos que não ofendem a religião) merecem louvor de muito pios e zelosos para com os finados. Além de *serem solícitos em enterrá-los nos cemitérios ao pé das Igrejas e nos lugares onde a Cruz e outras Santas imagens despertam nos vivos a lembrança deles, insistem também na anual celebração de orações e exequias* e onde não houver padres, em vez de sacrifícios, são esmolas aos pobres para que rezem pelo defunto.¹¹⁶ (grifos nossos)

Em caso de morte de reis ou nobres, o funeral era considerado a maior solenidade do reino. O cadáver do soberano recebia panos europeus, e dois escravos ficavam responsáveis pela vigília noturna da campa. Se o velório ocorresse aos sábados, “dia dedicado à Gloriosa Virgem padroeira daquelas almas”, as orações deveriam ser intensificadas por

¹¹⁴ Sweet, *Recriar África*, p. 173.

¹¹⁵ Cavazzi, *Descrição histórica dos três Reinos*, p. 124.

¹¹⁶ Cavazzi, *Descrição histórica dos três Reinos*, p. 124.

meio da recitação de rosários.¹¹⁷ De acordo com Thornton, a meditação dos mistérios na língua quicongo tornou-se costume arraigado nas cidades e vilarejos do interior da África Central. Utilizada também em funerais, a recitação do terço antecedia o ritual da missa fúnebre.¹¹⁸

Conforme os relatos registrados pelo franciscano Rafael Castelo de Vide — missionário no Congo entre 1779 e 1785 —, os cânticos de louvor, as novenas, as ladainhas e os rosários a Nossa Senhora eram proferidos em quicongo e passaram a ser ensinados por mestres e também mediadores linguísticos dos missionários católicos. Essa autonomia dos mestres¹¹⁹ na evangelização da segunda metade do século XVIII pode ter contribuído para o desenvolvimento da africanização dos preceitos católicos. Consoante o franciscano:

À noite se ajuntou o Povo a cantar o Terço de Maria SS.ma na sua língua, e a Ladainha como se costuma, a que nós assistimos, animando-os nesta santa Devoção; para que lhe pus diante uma devota e perfeita imagem de Nossa Senhora da Conceição, que trazia na minha companhia, que eles não se saciavam de ver, porque não tinham no seu pobre oratório mais do que uma pouco [sic] perfeita imagem do N. P. Francisco, e advertia aqui, e para diante serem estes Povos devotos de Nossa Senhora, pois lhes ouvia de noite, e muitas vezes de madrugada, entoar os seus louvores, os quais eu muitas vezes acompanhava animando-os com algumas prática.¹²⁰ (grifos nossos)

O mesmo missionário disse ter o costume de cantar aos sábados — “revestido de capa de asperges” — os louvores de “Salve”, feitos na mesma língua nativa, à maneira particular dos povos do Congo, conforme aprendeu a partir dos costumes católicos mantidos pelos mestres

¹¹⁷ Cavazzi, *Descrição histórica dos três Reinos*, p. 125.

¹¹⁸ Thornton, “Religião e vida cerimonial”, p. 94.

¹¹⁹ Segundo Sapede, “estes mestres e intérpretes pareciam ter origem nas elites políticas congolesas; em muitos casos os próprios chefes de *mbanzas* ou províncias eram também mestres ou intérpretes. [...]. Ao contrário dos mestres de períodos iniciais de contato com os europeus, estes mestres tinham como principal fonte de saber, a tradição local das práticas católicas, que se dava em lingual local e por preceitos específicos”. Thiago Sapede, “Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)” (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2012), p. 90.

¹²⁰ Rafael Castelo de Vide, *Viagem e missão no Congo*, Academia das Ciências de Lisboa, Ms Vermelho, 296. Outra versão: Arlindo Correia, *Viagem no Congo de Fr. Rafael Castelo de Vide (1780-1788)*, 2007, pp. 32-3, <<http://arlindo-correia.com/041207.html>>.

locais.¹²¹ Em contrapartida, o franciscano ensinava a esses líderes os ofícios em latim, principalmente aqueles em que acreditava ter eficácia contra as pestes e os infortúnios daquela região.¹²²

No entanto, a troca de fazeres e saberes nem sempre ocorreu de forma amigável; muitas vezes, os missionários empregaram a força e a agressão física e material aos símbolos sagrados dos nativos.¹²³ Por seu turno, essa liturgia católica reequacionada aos “costumes e leis do Congo” teve entrada e alcançou legitimidade naquele território principalmente pela assistência fúnebre acrescentada à cultura baongo ancorada na veneração e reciprocidade dos ancestrais.

Na região de Angola, os relatos do século XVIII expressam o intercâmbio cultural entre o culto nativo e o catolicismo-congolês. Muitas expedições à região de Ndongo, como mencionado, partiram do Reino do Congo e enfrentaram muitas resistências até a conversão de Njinga.¹²⁴ Os relatórios enviados à Coroa, consultados por Linda Heywood,¹²⁵ descrevem como os “ritos não cristãos” vieram a dominar as práticas celebradas dentro das igrejas católicas.

Um deles chamou atenção pelo tom de denúncia com que os missionários alertaram às autoridades régias sobre a participação de brancos em ritos pagãos. Na realização dos rituais de puberdade (casas de uso), dos sepultamentos de *tambos* (*entambes*), das adivinhações com os xinguilas, os portugueses adoravam os ídolos, praticavam a circuncisão

¹²¹ Consoante Castelo de Vide: “Em obséquio desta mesma Senhora Mãe de Deus e dos pecadores e, nessa particular protetora, faço celebrar todos os sábados em louvor da sua Imaculada Conceição, cantando o Povo o seu Rosário na Igreja; logo eu, revestido de capa de asperges, que a temos preciosa, levanto a Salve na mesma língua do Congo, e a canto com o Povo a seu modo. Castelo de Vide, *Viagem e missão no Congo*, p. 217.

¹²² Conforme o franciscano: “Logo se segue a Missão, no fim a Ladainha cantada com antífona Totapulchra, que eu tenho ensinado aos Mestres e discípulos, como também o hino da Santa Bárbara todos os dias para ser nossa advogada, em terra de tantas trovoadas; e a antífona Stella Coelo por causa da peste, que tem havido, o que já eles fazem sofrivelmente”. Castelo de Vide, *Viagem e missão no Congo*, p. 217.

¹²³ Outros posicionamentos intransigentes foram tomados pelo frei Raimundo Dicomano, crítico contundente das práticas e costumes locais. Sapede, *Muana Congo*, p. 191.

¹²⁴ Thornton, “Religião e vida ceremonial”, pp. 98-9.

¹²⁵ Linda Heywood, “Do português ao africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII” in Linda Heywood (org.), *Diáspora negra no Brasil* (São Paulo: Contexto, 2008), pp. 109-10.

e adotavam a poligamia como hábito de vida.¹²⁶ Já por volta de 1790, Silva Correa descreveu a presença de “práticas africanas coexistindo no coração dos rituais da Igreja.” Em casamentos, sepultamentos e nas próprias missas havia “tambores demorados” e a dança conhecida genericamente por batuque.¹²⁷

Décadas antes, em 1722, o capitão de Benguela, Antônio de Freitas, foi acusado de feitiçaria por encomendar um *entambe* para apaziguar a alma de sua mulher falecida. O capitão, já bastante enfermo, recebeu orientações do ambundo (feiticeiro), que, ao diagnosticar o seu estado, o aconselhou a tratar da alma de sua esposa que vagava “sem sossego”, como um zumbi. No ceremonial realizado a mando do capitão, foram encomendados atabaques, oferendas e danças, e muitas pessoas da comunidade participaram do ato, inclusive os filhos do capitão, morto (por causas naturais) quatro meses depois da denúncia do bispo Manoel de Santa Catarina. Em São Paulo de Luanda e em outras partes do reino de Angola, o ritual de sepultamento perdurava dias e contava também com a celebração de missas, recitação do rosário e ladinhas a Nossa Senhora, além das danças, sacrifícios, possessões e oferendas costumeiras.¹²⁸

Não obstante, os depoimentos de missionários demonstram, com riqueza de detalhes, como se desenrolava esse complexo ritual de passagem, antes mesmo de receber influência dos costumes católicos. Segundo Arthur Ramos, a partir de Ladislau Batalha, nesses ceremoniais angolanos conhecidos por *entambes/itambi*, “chora-se, dão-se tiros em sinal de tristeza, mas simultaneamente jogam, brincam, comem e embriagam-se”. Por fim, a família do falecido oferece o banquete ritual aos convidados. Em alguns funerais, praticava-se também o costume de *cum bandama*, isto é, “quando um dos cônjuges falece, o sobrevivente tem de dormir uma noite com o cadáver e com ele coabitar!”.¹²⁹

No ato da inumação, enterrava-se o corpo em posição sentada, outras vezes na horizontal e, em sua sepultura, tinha-se por hábito depositar “toda

¹²⁶ Relatório de D. Alexandre, Bispo de Malaca, Angola, Arquivo Histórico Ultramarino, AHU, 20/06/1788.

¹²⁷ Elias Alexandre da Silva Corrêa, *História de Angola*, v. 1, Lisboa: Ática, 1937, p. 93.

¹²⁸ Selma Pantoja, “Inquisição, degrado e mestiçagem em Angola”, *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, v. 3, n. 5-6 (2004), pp. 117-36.

¹²⁹ Ramos, *O negro brasileiro*, p. 142.

variedade de comida” a fim de alimentar a alma do falecido. Uma exposição muito próxima apresentada por Arthur Ramos foi identificada em Cavazzi, quando esse religioso chamou a atenção para os rituais de passagem impressos em práticas como oferendas, danças, banquete e transe espiritual:

Conhecendo-se a morte de uma pessoa, logo amigos e parentes se preparam para celebrar conjuntamente o *tambo*, como é chamada a cerimônia dos funerais. [...]

A festa começa pela madrugada e, durante todo o tempo que durar aquele infernal tripúdio, ficam atordoados todos os arredores até a distância de uma milha. *Os dançarinos, com grande admiração de quem os vê, giram como peões sobre um único pé, depois invencilhados [sic] entre si, dão voltas precipitadamente, levantando vozes confusas, sem que ninguém possa compreender se eles falam, cantam, choram, riem, se queixam ou se alegram pela morte daquela pessoa.* [...] Entretanto, não se esquecem de si mesmos, *comendo para retomar o vigor, nem do defunto, julgando que ele precisa igualmente da comida. Então saciados quanto ao ventre, lançam o resto da comida e da bebida sobre o cadáver* [...].¹³⁰ (grifos nossos)

Em estudo etnográfico na região de Benguela, Augusto Bastos apresenta a ocorrência de práticas muito similares a essas descritas acima. Em uma das cerimônias mortuárias, a mobília e os trastes do morto eram retirados do quarto, em seguida, lavava-se o cadáver para que seu corpo recebesse o vestuário especial para o sepultamento (mortalha).

Após o arranjo da casa mortuária, no início do escurecer, quando todos se viam recolhidos, retirava-se o cadáver do quarto, depois este era colocado em uma tipóia e conduzido até o local da cerimônia. O feiticeiro [começava] então a perguntar ao morto qual foi a causa da morte, se devido a feitiço ou espírito.

A depender da qualidade distintiva do falecido, o funeral poderia durar de três a dez dias; durante as exequias, havia “danças, cantos, bebidas, matando-se dias a dias um porco para comerem”. Antes da inumação, prossegue Augusto Bastos:

¹³⁰ Cavazzi, *Descrição histórica dos três Reinos*, pp. 128-29.

[...] vai um mensageiro apregoar ao redor do cemitério que vai ser enterrado fulano de tal filho de fulano, rezando a genealogia e qualidades do morto. No cemitério é morto outro boi, cujo sangue é vazado na sepultura, depois colocam nesta também, a cabeça inteira do boi morto, servindo de almofada à cabeça do morto. Depois destas cerimônias é que procede inumação.¹³¹

Após o sepultamento, a carne do boi era distribuída entre os presentes no cemitério. As pessoas participantes do ritual presenteavam o morto com “galinhas, porcos, aguardente e *quimbombo*” (bode). Entre os ganguelas, perdurou-se o hábito de enterrar os defuntos nobres com escravos vivos, como sinal de distinção social do morto, obedecendo à crença de que os cativos sacrificados o serviriam no mundo pós-túmulo. Quanto aos rituais de possessão — atribuídos por Bastos a fenômeno de “magnetismo”, isto é, “a encarnação dos espíritos no cérebro do indivíduo” —, tinham por objetivo aplacar as enfermidades e adivinhar “as causas e os efeitos dos males”. Os mortos, quando invocados nesse ritual, exigiam, segundo a crença, “alguma coisa que era preciso cumprir”, precisamente um funeral adequado, orações, sacrifícios e homenagens para o apaziguamento do seu estado de perturbação no reino dos mortos.

Nas Minas Gerais, o banquete fúnebre era realizado, segundo Dom Antônio de Guadalupe, principalmente pelos “escravos da Costa da Mina” que, ao fazerem “ajuntamento de noite com vozes e instrumentos em sufrágio de seus falecidos”, costumavam levar “várias comidas e, depois de comerem lança[vam] os restos nas sepulturas”.¹³² No Rio de Janeiro, a proximidade dos rituais funerários com os *entambes* centro-africanos foram retratados pelos pronunciamentos de Debret. Segundo o viajante francês, o préstimo que levava o filho de um rei negro até as igrejas das irmandades negras (velha Sé, Lampadosa e de N. Sra. do Parto) se compunha pelo mestre de cerimônias, porta-bandeira, capitão da guarda, além dos tocadores de caixa, crianças, familiares e conhecidos.

Acompanhado de muitas palmas, rojões, cânticos africanos, batidas

¹³¹ Augusto Bastos, *Traços gerais sobre a etnografia do Distrito de Benguela*, Lisboa: Tipografia Universal, 1909, p. 54.

¹³² Governos Episcopais (Avulsos), Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, AEAM, 1726.

de caixa à maneira africana de reverenciar os mortos, o cortejo funerário demonstra, pelas impressões do naturalista, suas feições híbridas. Ao recorrerem ao funeral cristão, os negros da diáspora faziam uso da água benta, do pano mortuário, da mortalha, da sepultura sagrada, somada ao aparato sonoro, garantindo, assim, a seus defuntos uma passagem segura, aplacando os anseios dos espíritos em estado de desligamento.¹³³

Já nas irmandades do Rosário, os quitutes dos tabuleiros das negras forras eram muito apreciados pelos festeiros durante os banquetes em homenagem à santa padroeira. As bebidas espirituosas, embora fossem estritamente proibidas pelo regimento estatutário, também não podiam faltar para o regozijo dessas celebrações. Muitas vezes, o efeito provocado pelo álcool auxiliava no processo ritual de iniciação ao transe religioso. Até hoje, muitos congadeiros¹³⁴ de São João del-Rei utilizam beberagens com mistura de ervas e cachaça para fins de proteção sagrada ou de curas espirituais antes de comporem a chegança do Rosário.¹³⁵ Ulisses Passarelli reitera que, ao lado das comilanças do Rosário, outro costume praticado para o sustento das almas consistia no hábito de deixar doces ou outros alimentos à beira da janela, ou em lugares de paragem das almas como encruzilhadas, cemitérios, portas de igrejas, cruzeiros e outros pontos para que as benditas sofredoras recebessem a oferenda antes da passagem da Procissão das Almas na Vila.¹³⁶

Certamente, as reminiscências centro-africanas foram significativas para a reconstituição identitária daqueles que se estabeleceram como

¹³³ Jean B. Debret, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*, v. 2, São Paulo: Círculo do Livro, s/d, p. 531-34.

¹³⁴ Cf. os trabalhos: Lívia Monteiro, “‘A congada é do mundo e da raça negra.’ Memórias da escravidão e da liberdade nas festas de congada e moçambique de Piedade do Rio Grande-MG (1873-2015)” (Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2016); Carlos Rodrigues Brandão, “Peões, pretos e congos. Relações de trabalho e identidade étnica em Goiás” (Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 1974); Patrícia Trindade Maranhão Costa, *As raízes da congada: a renovação do presente pelos Filhos do Rosário*, Curitiba: Appris, 2012; Patrícia Brandão Couto, *Festa do Rosário. Iconografia e poética de um rito*, Niterói: Ed. UFF, 2003; Carlos Roberto Moreira dos Santos, “Congado e reinado: história religiosa da irmandade negra em Jequitibá/MG” (Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2011).

¹³⁵ Daniel Albergaria Silva, “O ritual da congada e o ‘estar no Rosário’: um estudo etnográfico acerca da festa e mediações em São João del-Rei” (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009), p. 38.

¹³⁶ Ulisses Passarelli, “Encomendações das almas: um rito em louvor aos mortos”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei*, n. 12 (2007), pp. 1-26.

reis, vassalos, duques, marqueses e de todos os parentes de nação da Nobre Nação de Benguela, num contexto de situação limite da escravidão. Esses devotos do Rosário desenvolveram uma fronteira étnico-religiosa no interior da confraria dos homens pretos, demarcaram espaços de autonomia e ressemantizaram suas noções de parentesco, família, ancestralidade e vida *post-mortem* a partir da liturgia católica do bem morrer.¹³⁷ A edificação do palácio como recinto sagrado e os folguedos aos irmãos defuntos, realizados às margens do córrego, demonstram as releituras das representações acerca da simbologia do fogo, da água, da vida e da morte em dimensões atlânticas da diáspora.

Considerações finais

Em vista do que foi exposto, é razoável afirmar que o purgatório se estabeleceu como crença efetiva presente no imaginário de muitos segmentos da sociedade escravista, ocupando, principalmente, um lugar privilegiado entre os segmentos escravizados e libertos provenientes da diáspora atlântica. A devoção das almas em estágio de purgação foi bem aceita entre os estrangeiros no exílio e seus descendentes em razão da valorização dada à assistência aos mortos e da sua capacidade em atuar a favor dos vivos. A partir da noção de estruturas cognitivas dialogáveis, constatamos a presença de parâmetros culturais similares no sistema religioso das sociedades banto.

Desse modo, a intensificação dos sufrágios, promovida pelos irmãos benguelas dentro da confraria do Rosário, condiz com a profusão do culto aos mortos a partir de uma perspectiva plural em que os contatos culturais atribuíam sentidos inéditos aos paradigmas católicos e às heranças recriadas no universo atlântico. Com efeito, a identificação dos antepassados ou da ancestralidade nas feições sofredoras das almas milagrosas fez com que os fundamentos de crenças da pré-travessia cen-

¹³⁷ Cf. os trabalhos: Reis, *A morte é uma festa*; Karla Leandro Rascke, “Um funeral ‘digno’: celebrações da morte na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, Florianópolis (1888-1925)”, *Afro-Ásia*, n. 50 (2014), pp. 129-69; Cláudia Rodrigues, *Lugares dos mortos na cidade dos vivos. Tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997; Cláudia Rodrigues, “Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio Setecentista”, *Cadernos de Ciências Humanas - Espéciearia*, v. 10, n. 18 (2007), pp. 427-67.

tralizados na assistência dos espíritos familiares fossem redimensionados para atender às necessidades circunstanciais da diáspora e, em parte, ao projeto de catequização no Novo Mundo.

Recebido em 28/9/2017 e aprovado em 7/3/2018

Resumo:

Este artigo se propõe a analisar os significados da liturgia da morte católica, redimensionada pela Nobre Nação de Benguela, reinado desenvolvido no interior da Irmandade do Rosário de São João del-Rei, com o objetivo de potencializar a caridade aos seus irmãos mortos de nação. Por meio da encomendação de sufrágios para o livramento dos seus parentes das penas do purgatório, difundiu-se, nesse reinado, uma devocão peculiar às almas milagrosas, reconhecidas nas almas dos parentes de nação filiados à Nobre Nação. Ao longo da exposição, apresenta-se a herança da ancestralidade centro-africana, enquanto elemento dinâmico capaz de fornecer suportes para a reconstituição de identidades atlânticas. Para isso, utilizamos o Livro de Missas da Nobre Nação, os depoimentos testamentários, os assentos de óbitos, os relatos de missionários e a documentação confrarial da Irmandade.

Palavras-chave: ancestralidade - diáspora atlântica - identidades e liturgia da morte.

Abstract:

This article aims to analyze the meaning of the liturgy of the Catholic death, resized by Noble Nation of Benguela, reign developed inside the Rosary Brotherhood of São João del Rei in order enhance the charity to his brothers nation dead.. Through the commendation of the votes for the release of their relatives from the pains of Purgatory, has spread this reign, a peculiar devotion to the miraculous souls; those recognized in the souls of the nation's relatives affiliated with Noble Nation. Throughout the exhibition, we will present the heritage of the Central African ancestry, while dynamic element capable of providing supports for reconstituting atlantics identities. For this, we use the Mass Book of Noble Nation, the testamentary depositions, deaths seats, the reports of missionaries and brotherhood documentation of the Brotherhood.

Keywords: Ancestry - atlantic diaspora - identity and liturgy of death.