

Apropriações da morte católica por africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro setecentista

Cláudia Rodrigues

Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense.
Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Salgado de
Oliveira/UNIVERSO
E-mail: anderclau@alternex.com.br

Resumo. Neste artigo, analiso como, no Rio de Janeiro do século XVIII, africanos, forros e seus descendentes se apropriaram de forma diferenciada das representações sobre a morte católica. Testamentos de membros do grupo em questão foram os que mais apresentaram uma concepção atemorizada da morte e do além túmulo, o que leva à hipótese de este fato estar relacionado à conjugação de dois fatores: as especificidades da catequese dos negros na sociedade colonial e a presença de elementos herdados das concepções africanas sobre a morte. Com esta hipótese, afasto-me de análises dicotômicas que compreendem tais representações como decorrentes de uma aceitação passiva ou da simples rejeição do catolicismo pelos testadores negros. Ao contrário, chamo a atenção para a necessidade de se considerar a complexidade dos processos históricos, especificamente no que diz respeito ao campo das religiosidades.

Palavras-chave: Morte católica. Catequese. Escravidão.

Abstract. In this article, I analyze as, in Rio de Janeiro of the century XVIII, Africans, freed people and their descendants appropriated in differentiated way of the representations on the Catholic death. Wills of members of the group in subject were what more presented a frightening conception of the death life after it, what takes to the hypothesis of that this event is connected to the combination of two factors: the specifications of the Black people catechesis in the colonial society and the presence of inherited elements from the African principles concerning death. With this hypothesis, I stand back of dichotomous analysis that understand such representations as current of a passive acceptance or even from the simple decline of the Catholic Black testators. To the opposite, I get the attention for the need of considering the complexity of the historical processes, specifically about of the field of the religiosities.

Keywords: Catholic death. Catechesis. Slavery.

1. NEGROS PECADORES

Em uma pesquisa anterior sobre a secularização da morte, no Rio de Janeiro dos séculos XVIII e XIX, que enfocou, dentre outras questões, a transformação do conteúdo e da forma dos testamentos redigidos por ocasião da morte identifiquei que as declarações de últimas vontades dos negros¹ libertos apresentaram maior expressão de culpa em comparação ao segmento social formado por livres e “brancos” (RODRIGUES, 2005). Devido ao fato de, na ocasião, não ter me detido profundamente nesta questão, analiso-a agora.

Ao tomar como ponto de partida as expressões culpabilizadas presentes em testamentos deixados por negros livres e libertos, moradores da cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII, e direcionar o foco para a perspectiva das representações católicas sobre a morte e o além túmulo, pretendo analisar, por um lado, de que modo a morte foi utilizada pela Igreja Católica como um significativo instrumento de cristianização dos escravos na América Portuguesa; por outro, como estes se apropriaram das concepções católicas sobre morte e o além-túmulo no Rio de Janeiro setecentista.

Para entender tais aspectos, é importante lembrar que, até a segunda metade do século XIX, a prática testamentária tinha um sentido prioritariamente soteriológico, a ponto de até mesmo a transmissão de heranças ser conduzida com vistas a se alcançar a salvação. Prática que, desde o período medieval, vinha sendo direcionada pelo clero católico como um dos passos na preparação para a chamada “boa morte”, considerada como aquela previamente preparada segundo os rituais católicos, tendo como finalidade a obtenção da salvação da alma.

Por este motivo, parte significativa dos testamentos era redigida no sentido da prestação de contas da vida terrena; do pedido de intercessão de anjos, santos e da Virgem Maria; do estabelecimento de sufrágios em forma de missas; da determinação de um

funeral permeado pela simbologia católica e do estabelecimento de legados e esmolas pios. Elementos que conferiam ao testamento uma parte inicial permeada de expressões escatológicas muito comuns entre os diferentes segmentos sociais. As diferenças que apareciam ficavam por conta dos valores investidos na salvação (segundo as condições econômicas do testador), dos santos invocados (de acordo com a(s) devoção(ões) de cada um) e ao peso que cada indivíduo dava à escatologia católica.

Francisca de Souza Melo, natural de Pernambuco, era parida, liberta e casada. Morreu em 7 de janeiro de 1756. Antes de seu “passamento”, recebeu os “últimos sacramentos” e fez seu testamento, o qual foi redigido a seu rogo por Manoel Dias de Souza, em 30 de dezembro de 1755, uma semana antes de sua morte. Era afiliada à Irmandade de Santa Ana da igreja de São Domingos. Foi sepultada na igreja do Senhor Bom Jesus e seu cadáver foi amortalhado no hábito de São Francisco, encomendado pelo reverendo cura da freguesia da Sé. A certa altura do testamento, fez as seguintes declarações ao encomendar sua alma e pedir intercessão celestial:

Primeiramente declaro e protesto que sou cristã por graça de Deus Nosso Senhor e fiel Católica Romana, e que como tal creio e confesso tudo o que ensina e crê a Santa Madre Igreja de Roma, estando pronta com a graça de Deus a dar a vida e derramar o sangue por esta fé se necessário for, como o mesmo Deus se dignou fazer mercê de dar a vida por ela tendo firme a esperança na misericórdia infinita de Deus de que sem embargo dos meus inumeráveis pecados me há de perdoar pelos infinitos merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo, fazendo eu da minha parte ajuda da sua graça, e pela paixão e morte deste salvador, me há de dar a Bem-aventurança eterna intercedendo a Santíssima Virgem Maria sua mãe refúgio dos pecadores, suposto que conheço que sou a maior delas e a mais ingrata que pisa a terra, e a que merece, eu ela não converta para mim seus olhos misericordiosos. Também espero intercedam por mim os santos anjos, principalmente os da minha guarda, sem se lembrar das minhas desatenções que com ele tenho tido toda a minha vida, aos arcanjos São Miguel, São

Gabriel, São Rafael, eu mesma espero de todos os santos da corte celestial muito especial de meu patriarca São José, espero de Maria Santíssima e de São Joaquim, e em particular do santo de meu nome São Francisco, e de todos aqueles que tenho por devoção, aos quais a todos rogo humildemente que por amor daquele Deus a quem então venha interceder por mim para que me dê o que desejo, que é a boa morte. Conheço a obrigação que tenho de clamar a Deus de todo o coração sobre todas as coisas suposto que tão ingratamente venho faltado a Ele, agora protesto com sua graça [dê] o amor como [deu] a mim eu declaro que o amo de todo o meu coração, e lhe ofereço todo o amor que lhe tem a Virgem Maria, todos os bem aventurados e mais primeiramente do amor que me falta, resigno-me totalmente nas mãos de Deus e me conformo com a sua santa vontade aceitando com a sua graça a morte e todas as adversidades que ele for servido dar-me por qualquer via oferecendo-os juntamente com os merecimentos de Nosso Senhor Jesus Cristo, com satisfação de meus imensos pecados; perdôo a qualquer pessoa que de mim estiver ofendida e agravada (IGREJA CATÓLICA, 1746-1758, p. 328, grifos nossos).

A detalhada “protestação de fé”² de Francisca e sua invocação intercessora permitem identificar preciosos elementos a respeito das representações católicas relativas à morte e ao além-túmulo entre os habitantes da cidade do Rio de Janeiro. Sua derradeira profissão de fé ressalta uma grande preocupação por ter cometido, em vida, o que ela considerava serem seus “inúmeros pecados”, além de ter “tão ingratamente” faltado a Deus e das “desatenções” que acreditava ter cometido para com os santos e anjos, principalmente o de sua guarda, motivos pelos quais acreditava que a Virgem Maria não volveria para ela seus “misericordiosos olhos”. Sentia-se “a mais ingrata que pisa[va] a terra”. Ao se mostrar profundamente arrependida destas atitudes, Francisca esperava que Jesus Cristo lhe desse a “bem-aventurança eterna”, para o que invocava a intercessão da Virgem, dos santos e dos anjos da corte celeste. Toda esta contrição tinha, no fundo, o objetivo de rogar, “humildemente”, pela “boa morte”. E para isto ela buscou os “últimos sacramentos”,

fez seu testamento e apresentou-se muito arrependida das ações cometidas em vida. Foi sepultada na igreja de Senhor Bom Jesus, amortalhada no hábito de Santo Antônio.

Francisca, entretanto, não foi a única testadora negra que acreditava ser portadora de tantos pecados. Outros testadores deixaram testemunhos parecidos, ainda que sem toda esta dramaticidade. Maria da Conceição Matos era natural do Rio de Janeiro, filha de uma crioula forra, solteira e sem filhos. Morava no campo atrás da igreja da Lampadosa e solicitou a José Duarte Crespo que por ela redigisse seu testamento, em 13 de janeiro de 1778. Nele, rogou à Virgem Maria que intercedesse por ela, diante de Jesus Cristo, para que perdoasse os seus “pecados”. Ao seu anjo da guarda, pediu o perdão por “toda a falta de respeito e desobediência aos seus avisos e ofendendo tantas vezes a Deus na sua presença”, conforme mencionou:

[...] achando-me alcançada em anos e por conta deles com minhas moléstias e de cama, mas em meu perfeito juízo e entendimento e querendo dispor do que possuo para ficar mais desembaraçada, a tratar somente da minha salvação e na hora da minha morte não ter coisa que me inquiete e me perturbe, quero fazer meu testamento na forma seguinte. Encomendo a minha alma em primeiro lugar nas mãos de Deus nosso Senhor que é trino e uno padre, filho e espírito santo, três pessoas distintas e um só Deus verdadeiro [ilegível] Do bem e do mal que premia os justos falecidos em graça com a vida eterna e castiga os mais que morrem em pecado mortal com o inferno. Creio que a segunda pessoa da Santíssima Trindade é o filho que encarnou e se fez homem nas puríssimas entranhas da Virgem Maria Senhora Nossa, nasceu Deus homem verdadeiro, padeceu [ilegível] De cruz para nos remir e salvar, ressurgiu dos mortos, no terceiro dia subiu aos céus, está sentado a mão direita de Deus padre eterno, donde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no santíssimo sacramento da eucaristia onde está o verdadeiro corpo, e sangue de nosso senhor Jesus Cristo, real e verdadeiramente como está no céu. Creio nos sete sacramentos da Igreja, e tudo o mais quanto crê e ensina a Santa Madre Igreja Católica de Roma, em cuja fé e crença vivi e quero salvar a minha alma. Rogo a Virgem Santíssima Nossa Se-

nhora que interceda por mim diante de seu unigênito filho, para que me perdoe os meus pecados e me dê a graça final santificante e me salve pelos merecimentos infinitos de sua paixão e morte. Encomendo também a Senhora Santana, São Francisco de Paula, Santo Antonio, e a nossa Senhora, como título de boa morte e ao patriarca São José para que intercedam por mim diante de Deus, que me perdoe e me salve e ao anjo da minha guarda que também me perdoe toda a falta de respeito e desobediência aos seus avisos e ofendendo-os tantas vezes a Deus na sua presença e que me assista na última hora com suas poderosas inspirações apartando longe de mim toda sugestão do demônio (IGREJA CATÓLICA, 1776-1784, p. 101, grifos nossos).

Desejando ficar “mais desembaraçada” para tratar “somente” de sua salvação, Maria Conceição Mattos procurou dispor de seus bens na declaração de suas “últimas vontades”. Fazendo uma profissão de fé que, diferentemente de todas as demais, apresentava o credo, Maria fez menção explícita à noção de prêmio e de castigo por conta do julgamento imediato à morte. Fez, inclusive, referência ao Inferno. A preocupação com a possibilidade – indesejada – do castigo eterno foi também explicitada, quando rogou que Deus a assistisse “na última hora” com “suas poderosas inspirações”, apartando para longe dela toda “sugestão do demônio”. Ou seja, Maria demonstrou conhecer a representação sobre o “último combate” entre as forças celestiais e as do demônio pela posse da alma do fiel, na hora da agonia que precedia o passamento, conforme ensinavam os manuais de preparação para a morte (RODRIGUES, 2005). A testadora morreria em 7 de março de 1778, com todos os sacramentos, tendo sido encomendada pelo seu pároco com mais seis sacerdotes e sepultada na capela do Hospício.

Apolônia de Jesus, solteira forra, filha de uma escrava, também se mostrou arrependida pelas ofensas que acreditava ter cometido em sua vida. Pediu que Pedro Pinheiro de Proença escrevesse por ela seu testamento, o que foi feito em 24 de fevereiro de 1779. Com essa declaração, almejava conseguir a intercessão da corte celestial pela sua alma, no momento da morte, para se

ver livre das tentações do Demônio, como podemos ver em sua invocação intercessora:

Primeiramente encomendo a minha alma a Santíssima Trindade que a criou, e ao padre eterno peço e rogo a queira receber como recebeu de seu unigênito folho estando para morrer na árvore da Vera Cruz, e a meu senhor Jesus Cristo que se me faça participante dos merecimentos de sua Sagrada Paixão, e ao Espírito Santo peço e rogo que me assista com sua divina graça porque conhecendo as ofensas que tenho cometido me arrependo delas para merecer o prêmio eterno, peço e rogo a bem aventurada Virgem Maria Nossa Senhora e a todos os anjos e santos da corte do céu especialmente a santa de meu nome e ao anjo da minha guarda queiram por mim interceder agora e quando a minha alma deste corpo sair para livre das tentações do inimigo tentador do gênero humano naquela última agonia mereça a eterna glória, que como verdadeira cristã protesto viver, e morrer na santa fé católica e crê tudo no que tem e ensina a santa madre igreja de Roma com cuja fé pretendo salvar a minha alma, não por meus merecimentos, mas sim pelos do unigênito filho de Deus (IGREJA CATÓLICA, 1776-1784, p. 148, grifos nossos).

Moradora na rua do Piolho, faleceu com todos os sacramentos em 21 de março daquele mesmo ano. Da mesma forma que Maria da Conceição Matos, Apolônia de Jesus, também fez referência ao tema do combate na “hora da agonia”.

O temor em relação à possibilidade da condenação divina e a sensação de culpa³ se destacam nos três testamentos citados acima. De modo geral, eram algumas das principais características das atitudes e representações católicas diante da morte, presentes em diferentes segmentos sociais na América portuguesa. Características estas que resultaram de um processo de cristianização efetivado a partir da chamada pedagogia do medo, por meio da qual – desde fins da Idade Média e ao longo da Época Moderna – as imagens da morte, do julgamento da alma e da possibilidade de condenação transitória (no Purgatório) ou eterna (no Inferno) atuaram como significativos elementos de pressão do clero cató-

lico sobre a consciência e o comportamento dos fiéis.

O medo provinha da crença no que poderíamos chamar de “escatologia individual”, segundo a qual logo após a morte haveria um julgamento individual que decidiria o destino da alma: o Paraíso, o Inferno ou o Purgatório. Era uma idéia diferente da do Juízo Final, que afirmava que o Julgamento seria coletivo e realizado no final dos tempos. Com base nesta nova concepção escatológica, o tempo de espera entre a morte e o Juízo Final era minimizado, posto que o destino da alma seria decidido no próprio momento da morte, em um combate entre anjos e demônios. O combate emprestou aos chamados “últimos instantes” uma imagem de grande dramaticidade (ARIÈS, 1989).

Com a valorização da agonia como o momento em que se daria o julgamento, o quarto do moribundo, em torno do seu leito, passaria a ser o palco da realização de um drama, que era o embate entre as forças do bem e do mal, cujo prêmio seria a sua alma (ARIÈS, 1989). Neste instante, tudo poderia ser ganho ou perdido, como diria Michel Vovelle (1983, p. 145-146). A cena foi reproduzida em diversas imagens xilogravadas difundidas entre os fiéis a partir de fins da Idade Média e também faziam parte dos manuais de preparação para a morte (ARIÈS, 1988; CHARTIER, 1976 e 1987; CHAUNU, 1978; VOVELLE, 1983). Em sua análise sobre o tema da agonia, Philippe Ariès assim se referiu:

[...] o moribundo está deitado, rodeado de amigos e parentes. Está a executar os ritos que bem conhecemos. Mas passa-se alguma coisa que perturba a simplicidade da cerimônia e que os presentes não vêem, um espetáculo reservado exclusivamente ao moribundo, que aliás o contempla com um pouco de inquietação e bastante indiferença. Seres sobrenaturais invadiram o quarto e aglomeram-se junto da cabeceira do doente. De um lado, a Trindade, a Virgem, toda a corte celestial; do outro, Satanás e o exército dos demônios monstruosos. A grande reunião que, nos séc. XII e XIII, tinha lugar no fim dos tempos realiza-se a partir de agora, no séc. XV, no quarto do doente (ARIÈS, 1988, p. 33-34).

Esta dramatização em torno da morte representou a sua valorização, tendo reflexos sobre as atitudes, os pensamentos e as representações artísticas. Johan Huizinga chegaria a afirmar que “em nenhuma época como na do declínio da Idade Média se atribuiu tanto valor ao pensamento da morte” (HUIZINGA, [19--], p. 143). Mas a dramatização em torno da morte, neste período final da Idade Média, também esteve associada ao contexto de crise, no qual o grande índice de mortalidade, devido à peste negra e também às guerras, teria perturbado profundamente as atitudes do homem diante da morte, como sintetizou Georges Duby (1999). De familiar e normal, passou a ser vivida de forma trágica, onipresente e como objeto de temor. Para estudiosos que abordaram a questão, esta transformação das atitudes diante da morte teria se desdobrado na emergência ou na intensificação do macabro (LE GOFF, 1981).

Estes elementos teriam sido fundamentais para a intensificação do drama sem precedentes, em torno dos últimos instantes, para os que partilhavam desta escatologia cristã (MARTINEZ GIL, 1984). Com efeito, as representações sobre a morte tendiam a conceber a salvação como dependente em grande parte da vitória das forças do “bem” no combate travado contra as do “mal”, em torno do leito de morte. Afinal, desta batalha e da sentença do julgamento particular dependia o resultado que poderia ser a condenação ou a salvação da alma. A angústia em relação ao momento da agonia foi utilizada como incentivo para que os fiéis se preocupassem com a preparação para o momento de sua morte. Daí a grande produção de textos e imagens que tinham o objetivo de orientar o moribundo para que, por meio de orações específicas no momento do trespasse, fosse obtida a intercessão dos anjos, da Virgem, do Cristo e dos demais santos da corte celestial por sua alma; portanto, a “boa morte”.

Uma das representações iconográficas em torno da temática do “último combate” retratava as diferenças entre a morte do justo

e a morte do pecador. João José Reis e Adalgisa Arantes Campos fizeram menção à existência, em Salvador e em Minas Gerais, de gravuras e painéis do século XIX, retratando a temática, indicando a circulação daquela representação escatológica na sociedade brasileira. Em uma belíssima descrição das cenas, num estudo recentemente publicado, Adalgisa Campos analisa as imagens que procuraram apresentar visualmente os frutos colhidos pelos moribundos que tivessem se portado em vida de acordo com os ensinamentos eclesiásticos, em contraposição às desventuras daqueles que tivessem pecado na condução de suas vidas. Em ambos os casos, as pinturas reproduzem o cenário da hora da agonia, apresentando seja a vitória dos intercessores celestes sobre os demônios, no caso da morte do justo, seja a presença esmagadora de demônios frente ao isolamento do pecador, desguarnecido do apoio das forças celestiais (REIS, 1991; CAMPOS, 2007).

Retomando os testamentos que abriram este artigo, podemos agora identificar que o que estava por trás do temor explicitado pelas testadoras guardava estreitas relações com as concepções acerca do juízo particular. Temia-se de forma dramática os acontecimentos em torno do combate, no leito de morte, entre as forças celestes e as demoníacas pela posse da alma das moribundas. Temia-se o desamparo nesta última hora, conforme mencionou Mariana Teresa de Jesus; daí os clamorosos pedidos de intercessão dos santos e anjos, além da Virgem e de Cristo. A agonia e o juízo apareciam, assim, como os motivos para o medo da punição.

Tais representações acerca da morte se fizeram presentes na sociedade colonial, como pude analisar por meio de testamentos (RODRIGUES, 2005). O que me chamou a atenção, contudo, foi que esta culpabilização estava explicitada mais intensamente em testamentos de negros. Não acreditando que isto tenha sido mera coincidência ou fruto do acaso, creio que os relatos citados indicam uma apropriação⁴ diferenciada, entre negros, do discurso eclesiástico sobre a morte.

2. ESCRAVIDÃO E PURGAÇÃO DO PECADO

Por mais que a noção de pecado tenha estado presente na versão católica do cristianismo de um modo geral, é evidente que, no caso específico dos negros, houve uma maior intensidade do recurso a ela. Na busca de algo que explicasse tal fato, encontrei uma possível resposta na análise do processo de catequese dirigido aos negros que, como alguns autores já indicaram (VAINFAS, 1986; LIMA, 1990; OLIVEIRA, 2002a), foi diferenciado daquele destinado aos “brancos” e livres. Diferença que esteve relacionada à associação que os discursos eclesiais passaram a fazer entre a escravidão africana e a purgação dos pecados, a partir do século XVII, no processo de construção da justificativa ideológica da escravidão (VAINFAS, 1986).

Utilizadas como um dos fundamentos que conferiram legitimidade à escravidão, na Época Moderna, as justificativas dadas por alguns padres jesuítas – como Jorge Benci e Antônio Vieira – para o cativo na colônia foram perpassadas pela noção de que este seria fruto do pecado dos ascendentes dos africanos, bem como da possibilidade de purgá-lo. O padre Jorge Benci, por exemplo, invocou a antiga tradição bíblica da maldição de “Cam” (VAINFAS, 1986; OLIVEIRA, 2002a). De acordo com esta tradição, Cam fora o filho amaldiçoado de Noé, que zombara da nudez do pai quando este dormia embriagado após provar do fruto da videira. Como Noé representava a honestidade num mundo de corrupção, Cam e seus descendentes foram identificados à negatividade ética e à tentação diabólica de destruir o plano divino. Tal analogia foi bastante comum nas explicações sobre o cativo na colônia. Já para o padre Antônio Vieira, os “pretos” ou “etíopes” eram associados aos “filhos de Core”⁵ ou “filhos do calvário”, compreendidos como os eleitos de Deus e feitos à semelhança de Cristo para salvar a humanidade através do sacrifício. Neste discurso, o cativo se transformaria em um estágio para a salvação da alma.

Com base nestes discursos, a escravidão foi justificada pela Igreja como um meio de salvação para os africanos, desde que eles se enquadrassem no interior da sociedade e se submetessem ao Estado e à Igreja (que se encontravam em regime de união, devido à confessionalidade do primeiro ao catolicismo). A catequese foi o caminho para se garantir este enquadramento, cabendo à Igreja o pastoreio daquelas almas, a fim de que os escravos aceitassem a “verdadeira” fé e se resignassem à condição que lhes fora destinada. Deste modo, o discurso eclesiástico tornar-se-ia um elemento crucial no processo de cristianização e de dominação. Numa sociedade católica, escravista e de Antigo Regime, como o Brasil colonial, ele procurou legitimar e naturalizar as desigualdades e hierarquias sociais (MATTOS, 2001).

A associação entre a escravidão africana e o pecado se substanciou na elaboração de um catecismo específico para os negros, plasmado no texto das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Promulgadas em 1707, elas tiveram como principal objetivo adaptar as decisões do Concílio de Trento para a Colônia, visando dar maior uniformidade às ações da Igreja católica no Brasil. Em seu texto, Monteiro da Vide procurou formular um compêndio especial para a catequese dos africanos, intitulado “Breve instrução nos Mistérios da Fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela” (INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720, p. 229). Juntamente com o compêndio, determinava que fossem feitas cópias a serem distribuídas aos fregueses para que eles instruissem os seus escravos. A leitura do texto do compêndio permite identificar aspectos daquela associação.

P – Quem fez este mundo? /R – Deus.

P – Quem fez a nós? /R – Deus.

P – Deus onde está? /R – No Céu, e em todo o mundo.

P – Temos um só Deus ou muitos? /R – Temos um só Deus.

P – Quantas Pessoas? /R – Três.

- P – Dizei os seus nomes? /R – Pai, Filho, Espírito Santo.
P – Qual dessas pessoas tomou a nossa carne? /R – O Filho.
P – Qual dessas pessoas morreu por nós? /R – O Filho.
P – Como se chama esse Filho? /R – Jesus Cristo.
P – Sua Mãe como se chama? /R – Virgem Maria.
P – Onde morreu este Filho? /R – Na Cruz.
P – Depois que morreu onde foi? /R – Foi lá abaixo da terra buscar as almas boas.
P – E depois aonde foi? /R – Ao Céu.
P – Há de tornar a vir? /R – Sim.
P – Que há de vir buscar? /R – As almas de bom coração.
P – E para onde as há de levar? /R – Para o Céu.
P – E as almas de mau coração para onde hão de ir? /R – Para o Inferno.
P – Quem está no Inferno? /R – Está o Diabo.
P – Quem mais? /R – As almas de mau coração.
P – E que fazem lá? /R – Estão no fogo que não se apaga.
P – Hão de sair de lá alguma vez? /R – Nunca.
P – Quando nós morremos morre também a alma? /R – Não. Morre só o corpo.
P – E a alma para onde vai? /R – Se é boa a alma, vai para o Céu. Se a alma não é boa, vai para o Inferno.
P – E o corpo para onde vai? /R – Vai para a terra.
P – Há de tornar a sair da terra vivo? /R – Sim.
P – Para onde há de ir o corpo, que teve alma de mau coração? /R – Para o Inferno.
P – E para onde há de ir o corpo, que teve a alma de bom coração? /R – Para o Céu
P – Quem está no Céu com Deus? /R – Todos os que tiveram boas almas.
P – Hão de tornar a sair do Céu, ou hão de estar lá para sempre? /R – Hão de estar lá para sempre.

Instrução para a Confissão.

- P – Para que é a Confissão? /R – Para lavar a alma dos pecados.
P – Quem faz a Confissão esconde pecados? /R – Não.
P – Quem esconde pecados para onde vai? /R – Para o Inferno.
P – Quem faz pecados, há de tornar a fazer mais? /R – Não.

- P – Que faz o pecado? /R – Mata a alma.
P – A alma depois da Confissão torna a viver? /R – Sim.
P – O teu coração há de tornar a fazer pecados? /R – Não.
P – Por amor de quem? /R – Por amor de Deus.

Instrução para a Comunhão

- P – Tu Queres Comunhão? /R – Sim.
P – Para quê? /R – Para pôr na alma a nosso Senhor Jesus Cristo.
P – E quando está nosso 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 a sua mão na Hóstia.
P – Antes que o Padre diga as palavras, está já na Hóstia nosso Senhor Jesus Cristo? /R – Não. Está no pão.
P – E quem pôs a nosso Senhor Jesus Cristo na Hóstia? /R – Ele mesmo, depois que o Padre disse as palavras.
P – E no Cálix o quê está, quando o Padre o toma na mão? /R – Está vinho, antes que o Padre diga as palavras.
P – E depois que diz as palavras, que coisa está no Cálix? /R – Está o sangue de nosso Senhor Jesus Cristo.
P – Por amor de quem? /R – Por amor de Deus (INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720, p. 229).

A transcrição longa deste texto teve por objetivo dar a dimensão do peso e da importância conferidos às noções de pecado, punição e castigo, que permearam o catecismo destinado a instruir os escravos acerca de doutrinas do catolicismo. Fazendo uso intencionalmente de palavras “toscas”, como alertou Monteiro da Vide ((INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720), a Breve Instrução pretendia tornar acessível aos cativos as abstrações do cristianismo em sua versão católica, dentre as quais, a escatologia desta que era uma religião soteriológica por excelência.

O conteúdo do texto torna patente o peso conferido às temáticas da morte e da salvação ou condenação da alma. Mas, muito mais forte do que a imagem sobre o destino da alma “boa” é a

representação do Inferno como o local destinado às “almas de mau coração”. Muito embora não tenha indicado o que se passava no Céu, o compêndio fez questão de apresentar o Inferno como o local do “fogo que não se apaga”, conferindo maior dramaticidade à possibilidade de punição. Na instrução para a confissão, fez uso, mais uma vez, da referência ao Inferno, mostrando-o como um local de destino dos pecadores. Com isso, buscava-se frisar as conseqüências para quem morresse no estado pecaminoso.

Mas o tom ameaçador não parava por aí. Além das perguntas e respostas, as Breves Instruções continuaram a sobrepesar a noção de pecado, apresentando para os escravos um ato de contrição diferente daquele proposto para os demais fiéis, cujo conteúdo foi do teor seguinte:

Meus Deus, meu Senhor: o meu coração só a voz quer, e ama: eu tenho feito muitos pecados, e o meu coração me dói muito por todos os que fiz. Perdoai-me meu Senhor, não hei de fazer mais pecados. Todos boto fora do meu coração e da minha alma por amor de Deus (INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720, p. 229).

Comparando este texto com o do ato de contrição destinado aos demais indivíduos⁶, percebe-se a intensidade conferida ao modelo de demonstração do arrependimento por parte dos escravos. No texto a estes destinado, não só explicitou-se mais o termo “pecado”, como também se fez referência ao ato de o cativo ter “feito muitos pecados” – sugerindo uma propensão maior ao ato – além de sugerir uma expressão mais dolorida pelos pecados virtualmente cometidos. Enquanto o texto destinado aos demais fiéis mencionava que o arrependido estava propondo “firmemente” a se “emendar”, o destinado ao escravo indicava que ele não haveria de fazer mais pecados; reforçando o termo e a idéia de propensão ao ato, ao fazer uso do advérbio de intensidade. Deste modo, através da catequese, reforçava-se para os escravos o discurso clerical que os colocava

como mais pecadores e, por isso, os que precisariam pagar por eles ou purgá-los por meio do cativo e da submissão à Igreja.

Outro aspecto que reforçava a associação entre africanos e pecado foi o discurso em torno da cor preta. Discurso que, ainda no século XVIII, segundo Anderson Oliveira, não traduzia nenhuma perspectiva racial e/ou racista entendida à luz do campo discursivo das teorias científico-raciais do século XIX. Tanto em Portugal como no restante da Europa, desde a Idade Média, preto ou negro eram cores vistas como castigos impostos aos pecadores. Negro era o “desgraçado” no sentido de desprovido da graça divina, em oposição ao branco, considerado a cor dos bons e dos recompensados por Deus (OLIVEIRA, 2002).

Em sua análise sobre a promoção de “santos pretos” pela ordem carmelita através do discurso hagiográfico, no século XVIII, Oliveira enfocou a obra do Frei José Pereira de Santana sobre as vidas de santo Elesbão e de santa Efigênia. Ao retratar os dois santos, a cor preta a eles imputada foi encarada por Frei José como um acidente e não como essência, sendo, portanto, mutável⁷. Com isso, tencionava-se mostrar que, muito embora a cor preta demarcasse um castigo a uma pessoa, este poderia ser superado diante da aceitação de uma vida virtuosa conduzida dentro dos parâmetros da fé católica. Desta forma, em que pese serem pretos, Elesbão e Efigênia foram apresentados como virtuosos e católicos, de modo que suas essências não teriam sido corrompidas por sua cor. Ao atribuir-lhes a cor preta como um acidente, a mensagem que Frei José desejava passar aos devotos era que ela não fora empecilho para a obtenção de suas virtudes; com efeito, incitava os devotos a serem virtuosos e tementes a Deus, à Igreja e aos seus ensinamentos, tornando-se merecedores das glórias divinas tanto quanto Elesbão e Efigênia (OLIVEIRA, 2002b).

Esta concepção que associou a cor à desgraça esteve presente nas representações do Purgatório, a partir do século XII. Nos relatos medievais sobre a aparição dos mortos aos vivos – reclamando

orações pela sua libertação do purgatório –, a cor da vestimenta indicava, a sua sorte no além. Nas primeiras aparições, o morto surgia todo preto, indicando seu estado de sofrimento. Conforme recebesse as orações do vivo, aparecia meio preto e meio branco, até aparecer todo branco, indicando estar definitivamente salvo, para fazer saber àquele que o socorrera por suas preces da sua sorte no além (SCHIMITT, 1981; LE GOFF, 1981).

Assim, por meio da apresentação de um catecismo específico para os escravos e da promoção de santos católicos que tivessem alguma afinidade com eles – no caso a cor preta e a procedência africana –, a instituição eclesiástica reforçava aquela associação entre cativo e pecado, presente nos discursos justificadores e legitimadores da escravização dos negros africanos. Associação que nos permite compreender aquela expressão culpabilizada dos testamentos que abriram este artigo, posto que potencializou o temor já presente nas representações católicas sobre o morrer.

E esta especificidade do conteúdo de testamentos de descendentes de escravos e libertos sugere que, em que pese a possibilidade de convivência entre representações católicas e africanas acerca da morte, parte destes indivíduos deve ter se apropriado de elementos da doutrina católica, especialmente os escatológicos. Ou, pelo menos, por algum motivo, fizeram questão de se apresentar como sabedores de que precisavam se mostrar contritos na iminência da morte. Mesmo no caso desta segunda hipótese, o ato indica que, no mínimo, tinham medo da punição e de não alcançarem a salvação. Ou seja, ainda que se encontrassem no momento derradeiro de suas vidas, não a tendo direcionado no sentido prescrito pela Igreja (como algumas das testadoras mencionaram), não arriscaram partir sem fazer sua “prestação de contas”. O que demonstra que, de certa forma, o discurso eclesiástico foi apropriado pelas testadoras, pois do contrário não demonstrariam todo aquele investimento na salvação da alma após a morte.

3. PARTILHANDO DA ESCATOLOGIA CATÓLICA

Mas como a representação escatológica da morte e do além-túmulo foi apropriada por escravos, libertos e seus descendentes? Tal resposta pode ser encontrada na análise da adesão de um grupo de devotos de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio de Janeiro Setecentista, a um dos pilares da doutrina escatológica católica - o culto às almas do purgatório. O que era esta doutrina?

O desenvolvimento da doutrina do Purgatório, a partir de finais do século XII e início do século XIII, conformou várias práticas e representações perante a morte que a Igreja católica vinha até então delimitando com o objetivo de cristianizar crenças tidas por pagãs. Com efeito, instalado enquanto crença na Cristandade ocidental, o Purgatório seria compreendido como um além intermediário, entre o Paraíso e o Inferno, onde certos mortos passariam por uma provação (que podia ser abreviada pelos sufrágios dos vivos), a fim de expiar os pecados em relação aos quais a penitência não fora completamente cumprida (LE GOFF, 1981). Este além intermediário estaria estreitamente ligado à concepção de um tipo de pecado intermediário, ligeiro, quotidiano, que passou a ser identificado como “pecado venial”, ou seja, perdoável. Assim, o Purgatório surgiria, no essencial, como lugar de purgação dos pecados veniais (LE GOFF, 1981).

Esta concepção de purificação depois da morte se faria acompanhar do investimento que a Igreja fez, a partir dos séculos XII e XIII, em torno da confissão auricular como elemento primordial do processo penitencial. A culpa que normalmente levaria à condenação poderia agora ser remida pela contrição e pela confissão. Mais do que a intenção dos atos e do que o castigo em si, o que a instituição buscava a partir deste momento era insistir na confissão e no hábito da contrição por parte do fiel. Com efeito, esta também foi a época em que as pregações mais constantemente realizadas levaram os fiéis a procurar mais assiduamente a confissão. De

modo que o IV Concílio de Latrão (1215) tornou também a confissão auricular uma prática obrigatória pelos menos uma vez por ano para todos os cristãos adultos (LE GOFF, 1981).

A importância dada à confissão denota a ação eclesiástica no sentido da culpabilização e, por conseguinte, no convencimento do fiel sobre a punição dada aos que não se mostrassem arrependidos e que não seguissem as diretrizes eclesiásticas. Punição esta que ocorreria e se realizaria após a morte. Assim, ao insistir na confissão auricular e na penitência, a Igreja conformou a chamada pedagogia do medo, que se utilizaria da morte, do julgamento divino e da possibilidade de condenação transitória ou eterna como elementos de pressão sobre a consciência e o comportamento dos fiéis. Segundo Vauchez, a maior parte dos sermões da época exortava os fiéis a se confessarem com frequência, e muitos destes sermões eram feitos na Quaresma, imposta como época favorável à pregação e à penitência. Para convencer o auditório a externar suas faltas, muitos sacerdotes “não hesitavam em afirmar que a confissão não somente garantia a salvação da alma no além, como também protegeria o fiel contra o fogo, os naufrágios e outras catástrofes do mundo terreno. Ao mesmo tempo, ameaças terríveis eram bradadas contra aqueles que a recusavam”. Também é notório todo partido que estes pregadores, progressivamente, tirariam do tema da morte do pecador não arrependido, dos avaros ou luxuriosos (VAUCHEZ, 1987).

Um relato que dá conta da forma como o clero fez uso das representações sobre os sofrimentos infernais como recurso didático no processo de catequese é o do padre Alexandre Perier. Segundo ele, no período em que esteve em missão no Brasil, procurou facilitar a compreensão da escatologia entre os índios por meio do uso de estampas. Em uma delas, representou a imagem do inferno, iluminando-a com a cor do fogo. Em cerca de trinta anos que esteve no Brasil, afirmou que por várias vezes conseguiu alcançar seu intento ao fazer uso da imagem:

Não é crível a impressão do Inferno que fazia nos índios, tanto assim que alguns vinham, já alta noite, a confessarem-se, e perguntando-lhes eu porque não esperavam pela manhã, respondiam ter medo de morrer naquela noite, com se lhes representar na imaginação aquele condenado que estava ardendo com os demônios no Inferno. Direi mais que nas missões que eu fazia nas vilas e nos engenhos, por muito que eu estudasse de representar ao vivo os insofríveis tormentos eternos, bem poucos e raros se moviam. Porém, eu mostrando do púlpito a imagem de um condenado, logo todo o auditório se desfazia em lágrimas e gemidos. Tanto é verdade que a vista faz fé, ainda que seja de fogo pintado em um papel; muito mais quando esta fé é de Deus, com crer e ter por infalível o fogo do Inferno [...] (Apud ARAÚJO, 1997, p. 156).

Paralelamente ao investimento em torno da confissão e da penitência, a doutrina do Purgatório, enquanto crença na existência de uma purificação depois da morte, seria acrescida da intensificação da prática dos sufrágios, os quais passaram a ser reforçados como meio de auxiliar na purgação das penas e na libertação das almas do purgatório, não mais somente por sua boa conduta pessoal, mas por causa das intervenções exteriores dos vivos, através das orações, das esmolas e, principalmente, das missas celebradas pela Igreja a pedido dos parentes e amigos do morto (LE GOFF, 1981). Segundo Jacques Le Goff (1981), este sistema do Purgatório teve dois desdobramentos importantes. O primeiro foi dar uma renovada importância ao período que precedia a morte; o segundo foi intensificar os laços de solidariedade entre os vivos e os mortos sob o intermédio do clero e das orações.

No primeiro caso, o Purgatório implicou na intensificação do medo dos “últimos instantes” – ao qual já fiz menção anteriormente – quer pelo receio de que não houvesse tempo de uma preparação a tempo para o trespasse, através da penitência, quer pelo caráter doloroso das penas que a alma sofreria no Purgatório. Não se deve esquecer que, para Le Goff, o desenvolvimento do medo da morte neste momento também se explica pelas mudanças socioeconômicas do século XII^o que, ao atribuir um apego maior à vida terrena,

tornaria mais temível o momento de deixá-la (LE GOFF, 1981).

Será justamente associada a este medo dos últimos instantes que se intensificará a prática dos sufrágios pelas almas presas no Purgatório e que, portanto, se estabelecerão novos laços de solidariedade entre vivos e mortos. Através das orações ou esmoladas realizadas em intenção de parentes ou amigos mortos, os vivos concorriam pela abreviação das penas de quem delas se favoreceria no Purgatório. Uma vez tendo alcançado o Paraíso, os mortos passariam a rezar por aqueles (vivos) que os teriam arrancado do Purgatório (LE GOFF, 1981). Esta solidariedade reforçou laços familiares, corporativos e confraternais. Os últimos se manifestaram, a partir do século XIII, na criação de confrarias que teriam como uma de suas principais funções a realização dos sufrágios em intenção das almas de seus confrades.

Esta rede de solidariedade que se desenvolveu principalmente por intermédio das irmandades religiosas, se manifestou na sociedade colonial/imperial, especialmente no período escravista, quando vicejaram associações voltadas para os pretos e os mulatos. Por meio da filiação a tais agremiações, buscava-se a garantia de funerais considerados dignos e sufrágios por ocasião da morte (SCARANO, 1978; QUINTÃO, 1997; SOARES, 2000; RODRIGUES, 2003; BORGES, 2005). A potencialização desta busca se deu, por exemplo, quando, mesmo sendo filiados a uma irmandade religiosa, um grupo de negros decidiu organizar uma subdivisão interna com vistas a desenvolver um culto especialmente aos mortos, através da realização de sufrágios.

Foi o que aconteceu em 31 de janeiro de 1786, ocasião em que se concluiu a redação dos estatutos⁹ (SOARES, 2000) para a regulamentação de uma devoção às almas do purgatório, no interior da Congregação dos Pretos Minas Makis¹⁰. Apesar de somente em 1786 ter um estatuto que regulamentasse o adjunto, desde pelo menos 1762 a congregação reunia em torno da irmandade de Santo Elesbão e de Santa Efigênia – localizada na freguesia do Santíssimo Sacra-

mento da Antiga Sé – um conjunto de grupos étnicos de procedência mina, sob a liderança dos makis ou mahis¹¹ (SOARES, 2000).

Através dos estatutos, buscava-se regulamentar a devoção às almas que, ao que tudo indica, já existia na prática, reunindo os “pretos” para arrecadar esmolas a fim de sepultar e mandar rezar missas pelas almas dos seus “nacionais” e acudir aos que fossem pobres, como justificou Francisco Alves de Souza:

Desde o princípio desta terra, em que entraram a conduzir os pretos de África que vêm da Costa da Mina e de Angola, e pela desumanidade de alguns senhores que os compravam, todas as vezes que adoeciam de moléstias incuráveis e envelheciam, os deixavam fora, a morrer de fome e frio, muitos por estas praias, sem ter quem os mandassem enterrar, se a Santa Casa da Misericórdia os não mandassem buscar para os enterrar com aquele zelo e caridades que costuma, aí ficariam os cadáveres com o seu [ilegível]. E por esta razão introduziram os pretos entre si a fazerem este adjunto ou congregação a fim de fazerem bem aos seus nacionais a saber que a nação que morrer, seus parentes tirarão esmolas para o sepultar e mandar-lhes dizer missas por sua alma e os que forem pobres, acudir-lhes de tempo em tempo com a sua contribuição (SOUZA, [18--?], p. 20).

A leitura desta primeira justificativa para a criação da Congregação me levou a questionar sobre os motivos do estabelecimento de um adjunto para sufragar as almas dos “nacionais”, se para isso já existia na cidade – desde 1740 – a irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia à qual os congregados eram afiliados e em cujo compromisso – de cerca de 1748 – se fazia menção aos sufrágios: primeiramente, estabelecendo que a primeira atividade do dia da festa dos oragos – em 27 de outubro – seria realizada uma “missa fechada” pela intenção das almas dos irmãos falecidos; num segundo momento, dizendo no capítulo 23 que o seu capelão celebraria dez missas por cada irmão falecido (SOARES, 2000).

A resposta para a questão pode ser encontrada no próprio texto do compromisso, quando este fez menção às freqüentes ausências

do capelão na assistência religiosa dos irmãos. Fato que gerou, inclusive, a determinação de novas normas compromissais, através da inclusão de capítulos que dessem conta do cumprimento das obrigações do capelão e das freqüentes ausências dos demais irmãos nos funerais dos afiliados (SOARES, 2000). Ou seja, para um grupo de irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia, tornava-se necessário dedicar maior atenção aos sufrágios pelas almas dos confrades falecidos; o que justificaria a criação da Congregação dos Pretos Minas Makis. Mas se este pode ter sido um dos motivos para a criação da congregação, certamente o mais importante era a discordância em relação à forma como alguns africanos da cidade praticavam os funerais e cultuavam os mortos. Segundo Francisco Souza,

[...] os pretos de Angola não só tiram esmolos para enterrar os seus parentes que morrem senão [sic] arrojarem com indecência tomar os cadáveres que vão à tumba da Santa Casa da Misericórdia para os pôr na porta das freguesias, a tirar esmolos dos fiéis para os enterrar com cantigas gentílicas e supersticiosas como levo dito no primeiro capítulo. Porém, inconformando-se disso o meritíssimo senhor Juiz do Crime, desse mau procedimento o que os tem mandado prender e castigar e por esta visão, cuidam os senhores brancos que todos os pretos usam do mesmo que praticam esses indivíduos [...] (SOUZA, [18--?], p. 20, grifos nosso).

Para Francisco Souza, além da sufragação das almas, um dos principais motivos da existência da Congregação dos Pretos Minas Makis era a demonstração para os “senhores brancos” de que as atitudes dos minas diante da morte se diferenciavam das dos angolas. O “dito no primeiro capítulo”, ao qual se referiu era que o principal motivo de ele querer ser o regente da congregação e proteger seus “parentes” era “livrar[-se] dos abusos e superstições” que pudessem haver entre eles. Para isso, procurava demonstrar que os pretos minas do Rio de Janeiro eram “tão briosos e tementes a Sua Majestade” que não faziam uso dos mesmos costumes que os angolas (SOUZA, [18--?]).

Muito provavelmente, as cantigas “gentílicas” e “supersti-

ciosas” a que se referiu Francisco Souza eram os cantos africanos e os toques de instrumentos que se faziam presentes em muitos cortejos fúnebres de negros africanos que ocorriam pela cidade (REIS, 1991; RODRIGUES, 1996/ 2003). Pelos relatos deixados por diferentes viajantes estrangeiros que passaram pelo Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX, é possível identificar as práticas a que Francisco se referiu. Ainda que estas sejam atinentes a um período posterior, certamente guardavam estreitas relações com aquelas às quais Francisco fizera alusão no final do século XVIII.

As descrições de Debret¹² de dois enterros, o primeiro de uma negra e o segundo do filho de um “rei” negro, nos permite visualizar o cenário pintado por Francisco. No primeiro, ao mencionar que o cortejo ao cadáver da negra parou na porta de uma igreja, Debret afirmou que o tambor aproveitou essa parada para “fazer rufar seus instrumentos”, enquanto as negras depositam no chão seus diversos fardos, “a fim de acompanhar com palmas os cantos fúnebres em honra da defunta transportada na rede”. Ainda segundo o francês, a essa “ruidosa pompa funerária” juntava-se “o som de dois pequenos sinos, quase coberto pelo ranger dos gonzos enferrujados” que os suportavam. Na descrição do enterro do filho de um “rei” negro, Debret relatou que,

Embora nenhum ornamento funerário designe a porta da casa do defunto, pode ela ser reconhecida, mesmo de longe pelo grupo permanente de seus vassallos que salmodiam, acompanhando-se ao som de instrumentos nacionais pouco sonoros, mas reforçados pelas palmas dos que os cercam. Estas constituem-se de duas batidas rápidas e uma lenta ou de três rápidas e duas lentas, geralmente executadas com energia e conjunto. A esse ruído monótono, que se prolonga desde o amanhecer, misturam-se por intervalos a detonação de bombas, e isso dura até seis ou sete horas da noite quando se inicia a organização do cortejo funerário.

A procissão é aberta pelo mestre-de-cerimônias. Este sai da casa do defunto fazendo recuar a grandes bengaladas a multidão negra que obstrui a passagem; erguem-se o negro fogueteiro, soltando bombas e rojões, e três ou quatro negros volteadores, dando saltos mor-

tais ou fazendo ali mil outras cabriolas para animar a cena [...] Durante a cerimônia do enterro, o estrondo das bombas, o ruído das palmas, a harmonia surda dos instrumentos africanos acompanham os cantos dos nacionais, de ambos os sexos e todas as idades, reunidos na praça diante do pórtico da igreja. Finalmente, terminada a cerimônia, os soldados da polícia dispersam a chibatadas os últimos grupos de vadios, para que tudo termine dentro das normas brasileiras (1989, p. 178-179).

Um relato semelhante foi deixado por outro viajante, Daniel Kidder (1980)¹³, para quem os funerais de negros atestavam “a existência de costumes pagãos entre os africanos no Brasil.” Segundo o missionário metodista, certo domingo sua atenção fora atraída para trás de sua casa por uma “interminável gritaria na rua”. Ao olhar pela janela, viu:

[...] um negro com uma bandeja de madeira sobre a cabeça, na qual levava o cadáver de uma criança, coberto com pano branco e enfeitado de flores, com um ramalhete atado à mãozinha. Atrás do negro, seguia uma multidão promíscua no meio da qual cerca de vinte negras e numerosas crianças, quase todas adornadas com tiras de pano vermelho, branco e amarela, entoavam algum cântico etíope cujo ritmo marcavam com um trote lento e cadenciado; o que levava o corpo, parava frequentemente e girava sobre os pés como se dançasse. Entre os da frente, sobressaía, pela exagerada gesticulação, a mãe da criança, conquanto se não pudesse, pela mímica, determinar com exatidão se eram de alegria ou de tristeza os sentimentos que a empolgavam. Assim foram eles, até o adro da igreja onde entregaram o corpo ao vigário e ao sacristão. O cortejo voltou, então, cantando e dançando com mais veemência – se possível, – que na ida. A cena repetiu-se várias vezes durante a nossa permanência naquele bairro do Rio de Janeiro. Jamais a presenciamos, porém, em qualquer outro lugar (KIDDER, 1980, p. 160-161).

Em que pese os juízos de valor, estes relatos se referem às costumeiras práticas adotadas por ocasião dos cortejos fúnebres de negros africanos na cidade do Rio de Janeiro. Muito embora os cortejos tenham se destinado a uma igreja, a procissão e a parada

diante do templo se fizeram acompanhar de cantos e danças, cujo ritmo era marcado por palmas e instrumentos musicais, como o tambor, para não falar dos estrondos de bombas. Em todos estes relatos, fez-se questão de associar a funérea cerimônia aos hábitos “etíopes”, “bárbaros” e “nacionais”; ou seja, africanos.

Na segunda parte do seu diálogo com Gonçalo Cordeiro, ao descrever as cerimônias fúnebres do Rei de Benin, no golfo da Guiné, Francisco Alves de Souza apresentou alguns elementos comuns aos relatados pelos viajantes. Segundo ele,

Da bárbara cerimônia que usam quando morre o Rei, [...] lhe fazem os fidalgos de sua corte, a que lhes chamem Ômôn, fazem um sacrifício matando dezesseis mais escravos, e partes dos mesmos fidalgos e príncipes, o acompanham à sepultura, aonde se lhe enterram com o cadáver do Rei defunto com grande número de seus trastes e vestidos, matando muita gente e com elas o sepultam, dizendo que é para servir no outro mundo. E a coisa de sete dias lhe fazem outro sacrifício matando tantos escravos a que chamam Ovem; dando-se em cima do sepulcro do dito Rei o toque de tambores, saltando ao redor dela fazendo muitas festas e visagens. E dizem que sendo Deus por natureza bom, não necessitava de sacrifícios, porém o fazem ao diabo, para aplacar, adorando-o ao mesmo tempo a ídolos [...] (SOUZA, [18--?], p. 60-61, grifo nosso).

Comparando todos os relatos mencionados, o aspecto comum que se pode destacar são as menções feitas aos cantos e à utilização de instrumentos musicais, como os tambores, durante os funerais africanos. Características que também foram consideradas pelo africano Francisco como “gentilismos” e “superstições”. Desde o início da criação da Congregação dos Pretos Minas Makis, em 1762, quando ainda era tão somente o “imediate” do rei Inácio Gonçalves do Monte, Francisco já tentara eliminar a prática dos toques de tambores e dos cantos nas ruas por ocasião do recolhimento de esmolas para o adjunto. A adoção de uma nova instrução para a aquisição de esmolas, sob sua direção,

contradizia o Compromisso da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia que, pelo contrário, prescrevia os toques. Segundo Mariza Soares, esta contradição entre as regras da congregação e a da irmandade é um indicador das várias polêmicas que Francisco criaria ao longo dos anos (SOARES, 2000).

O que estava por trás das polêmicas por ele criadas era sua intenção de refrear as práticas tidas por gentílicas entre os irmãos de Santo Elesbão e Santa Efigênia, como parte de sua estratégia, e da de seu grupo, de promover a doutrinação cristã seus dos “nacionais”. Com efeito, parece ter sido neste sentido que Francisco Alves Souza conduziu o processo de criação da devoção às almas do purgatório, em 1786. Através dela, buscava não só doutrinar as atitudes diante da morte dos seus “nacionais”, como também desvincular, perante os demais membros da sociedade, a imagem de que os pretos-minas makis praticassem ritos fúnebres semelhantes aos outros pretos africanos, aos quais reputava de “gentios”.

Foi neste sentido que foram elaborados capítulos específicos do estatuto para regulamentar a prática dos sufrágios aos mortos entre os congregados, segundo a doutrina católica. O capítulo quarto determinava que todos os que fossem na nação maki e estivessem no adjunto seriam acompanhados até a sepultura, independente da irmandade a que fossem filiados. Ao regente cabia “ajuntar” os congregados para que cada um contribuísse com sua esmola, conforme suas posses, e votar – entre os detentores de cargos e outros autorizados – a quantidade de missas que seriam mandadas dizer (SOUZA, [18--?]). Ou seja, não havia um número estipulado de missas, posto que este dependeria da quantia arrecadada.

Mas, se a importância do sufrágio das almas dos congregados não estava dada *a priori* pela definição de uma quantidade fixa de missas a serem rezadas, era na assiduidade dos mesmos aos funerais e, principalmente, no estabelecimento de punição aos faltosos (por meio do pagamento de esmolas e de orações) que se procurava garantir o cumprimento das normas do grupo. O

capítulo 11 estabelecia punição aos congregados que faltassem por ocasião do falecimento de um irmão. Se fosse forro e não tivesse causa legítima para a ausência, deveria pagar 60 réis “em castigo de sua rebeldia e frouxidão”. Aos que tivessem uma causa legítima, em função de suas ocupações, bastaria rezar o pai-nosso e a ave-maria, com glória-pátris oferecida à Sagrada Paixão do Senhor “pela alma daquele falecido” (SOUZA, [18--?]).

Mas era no capítulo 14 que se encontrava a determinação que mais explícita e diretamente se enquadrava nas doutrinas católicas, especialmente na referente ao Purgatório. Com exceção dos trabalhadores e dos velhos, todos os congregados deveriam jejuar às segundas-feiras da Quaresma, ouvindo missa. Aos que soubessem ler, deveria ser rezada a novena “saudações de São Gregório”, vulgarmente intitulada de “novena das almas”. Para os que não o soubessem, bastaria rezar “tantos” glória-pátris aplicados às almas do purgatório (SOUZA, [18--?]).

Ora, as missas de São Gregório eram tradicionalmente estabelecidas nos manuais de preparação para a morte como as mais eficazes para a intercessão daqueles que fossem se preparar para o passamento (RODRIGUES, 2005). Os escritos do papa Gregório, o Grande (540-604), abordando a eternidade da alma, sua sorte no além, a geografia do outro mundo, bem como pequenas histórias enfocando alguns mortos enquanto expiavam seus pecados, foram utilizados nos séculos XII e XIII pelos teóricos que moldaram a doutrina do Purgatório. Ainda de São Gregório adviria a recomendação de oração e ofertas de missas pela salvação da alma (ARIÈS, 1981; SCHMITT, 1999).

A especificação da segunda-feira como dia de orações pelas almas muito se devia a outra tradição católica, estabelecida também no medievo, a respeito da rotina semanal das almas no além-túmulo. Do mesmo modo que os vivos, os mortos viveriam um ritmo semanal de sofrimento, descansando no sétimo dia. Uma vez determinado o domingo como dia de repouso dos mor-

tos cristãos ou, ainda, da realização de castigos menos duros, a segunda-feira marcaria, pelo contrário, o retorno dos tormentos para as almas condenadas à expiação. Sendo, portanto, considerado pela Igreja o dia ideal para se fazer as orações e missas em seu socorro (ARIÈS, 1981; SCHIMITT, 1999)¹⁴.

Com base nestas questões, é possível identificar nas determinações estabelecidas pelos Estatutos da Congregação dos Pretos Minas do Reino de Maki em relação ao sufrágio dos mortos um estreito vínculo com as doutrinas escatológicas do catolicismo. Aspectos este que contribuíram sobremaneira para a conformação identitária do grupo. Assunto que passo a abordar a seguir.

4. MORTE, CATOLICISMO E IDENTIDADE

Por trás da regulamentação da devoção às almas, Francisco Alves de Souza buscava apresentar os makis como verdadeiros católicos; neste mesmo sentido da seguinte afirmação de Gonçalo Cordeiro a certa altura do texto:

Os pretos minas principalmente os que vêm daquela oriunda Costa e Reino de Maki são tão briosos que nunca usam de abusos, nem superstições, como vosmecê bem sabe, em tempo algum foram acusados e punidos por semelhantes vícios, mas antes é bem motivo que os que vêm daquela Costa são fiéis a seus senhores, e grandes católicos, como se vê nas igrejas desta cidade e entre homens e mulheres desta mesma nação. E não é fácil encontrar entre eles um com este escandaloso e pernicioso vício (SOUZA, [18--?], p. 8).

Segundo Mariza Soares, a preocupação com os “gentilismos” e as “superstições” parece ter sido uma inovação não só da Congregação em relação à irmandade em questão, como também uma inovação do próprio regente Francisco Alves Souza, que demonstrou ter o interesse pessoal em desenvolver a espiritu-

alidade dos congregados, tencionando converter seu povo ao catolicismo (SOARES, 2000).

Em diferentes passagens da primeira parte do texto dos estatutos, Francisco e Cordeiro enunciavam sua fé, dizendo que procuravam falar “catolicamente”. Para tal, fizeram uso, inclusive, de passagens bíblicas e de citações em latim, ao mesmo tempo em que mencionaram elementos da escatologia católica, aos quais se referiram as testadoras no início deste artigo. Neste sentido, houve um momento em que Souza afirmou que a vaidade era motivo para se ir para o Inferno. Numa referência à morte e à finitude, disse ser um “Miserável pecador”, que desde a infância conhecia a Santíssima fé, sendo cristão “pela graça de Sua Majestade”; após o que leu uma oração referente à paixão e morte de Jesus. Em outra passagem, Cordeiro aludiu à intercessão da Virgem Maria no momento do Julgamento, como a advogada dos católicos diante do Senhor. Reportando-se a uma disputa pela liderança da congregação envolvendo a viúva do regente que o antecedeu, Cordeiro afirmou que ela não poderia negar que o cofre e os trastes pertenciam à Congregação, por ser fruto das esmolas que seus membros tiraram entre si. Acrescentou que ela não haveria “de negar a verdade conhecida por tal que é pecado contra o Espírito Santo, e me parece que ela é cristã e sabe que há inferno se não restituir o alheio” (SOUZA, [18--?])¹⁵.

Pela leitura destes trechos, fica clara a relação que estabeleceram entre a devoção às almas e o ser católico, demonstrando ter sido a morte um significativo instrumento de catequese no universo do catolicismo. Esta relação faz lembrar uma afirmação de Michel Vovelle, segundo a qual a devoção às almas do purgatório representou a forma de o catolicismo pós-tridentino cristianizar crenças tidas por pagãs (VOVELLE, 1991). Deste modo, pode-se compreender por que no texto dos estatutos, a devoção às almas vinha acompanhada do empenho de Francisco em extirpar costumes tidos por gentílicos e supersticiosos entre os africanos

filiados à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia.

A necessária devoção ao catolicismo foi incluída em diferentes capítulos do estatuto da Congregação dos Pretos Minas Makis. No terceiro, fez-se restrição à entrada de “pretos e pretas de Angola” ou “que us[assem] de abusos e gentilismos ou superstições”. No quarto, foi apresentado um texto muito próximo dos que apareciam no início dos testamentos:

Todas as pessoas que estiverem neste adjunto serão devotas de Deus e de Sua Sacratíssima Mãe Maria Santíssima e dos Santos da Corte do Céu, especialmente dos Santos dos seus nomes, e Anjo da Guarda e das almas do purgatório por quem militamos, ouvindo missa todos os dias, se puder ser, especialmente às segundas-feiras, por serem dias dedicados pela Igreja das suas comemorações e os que nestes dias não puderem ouvir missa, rezarão de joelhos diante de uma imagem do Senhor Crucificado uma estação que consta de seis Pais Nossos e Seis Aves Marias, com Glória Patris, aplicadas pelas almas do purgatório (SOUZA, [18--?], p. 8).

Fica patente, portanto, que a regulamentação de uma devoção às almas do purgatório se constituiu num caminho de afirmação do catolicismo por parte de um grupo de africanos na cidade do Rio de Janeiro, nas últimas décadas do Setecentos. Ou seja, de uma outra perspectiva, a dos africanos, buscava-se cristianizar os “pretos” por intermédio das atitudes diante da morte. Eu arriscaria, inclusive, a dizer que, de certa forma, Francisco Alves Souza chegou a “inventar” uma dada tradição ou memória africana, principalmente, quando narrou a respeito do Reino de Maki, que seria cristão.

Segundo Mariza Soares, ao narrarem a história da origem dos makis na Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, Francisco Alves Souza e Gonçalo Cordeiro procuraram estabelecer uma linha de continuidade entre o chamado por eles de grande reino Maki da Costa da Mina e eles próprios, identificando-se como os herdeiros legítimos de seus ancestrais, aos quais eles rezavam com

devoção para que salvassem suas almas. Na Regra ou Estatuto por modo de um diálogo onde se dá notícia das caridades e sufragações das almas..., procuraram mostrar a presença cristã na África, combatendo, também lá, as práticas gentílicas dos daomeanos, que também estavam na Irmandade (SOARES, 2000).

Neste sentido, o discurso de Francisco Souza não seria muito diferente do de Frei José Pereira de Santana, que em sua obra hagiográfica sobre santo Elesbão e santa Efigênia tencionou projetar entre os africanos da diáspora a memória de uma África cristianizada, como afirmou Anderson Oliveira. Elaborado em meados do século XVIII, o texto do frei carmelita “inventou”¹⁶ um passado cristão ou proto-cristão tanto para as pátrias dos dois santos como para as origens de suas famílias. Ao apresentá-los como oriundos de nobilíssimas e espiritualizadas famílias, Frei José teria almejado passar aos devotos dos referidos santos a idéia de uma África “idealizada, convertida e fiel a Cristo, uma terra de nobres famílias aparentadas com o próprio filho de Deus”, afastando as imagens de nobreza tribal, considerada gentílica, da qual muitos africanos ainda se recordavam no mundo colonial (OLIVEIRA, 2002).

A referência a uma imagem cristianizada da África traz a tona uma questão acerca do significado da identidade de uma congregação majoritariamente africana, quando o tráfico começou a se intensificar (FLORENTINO, 1995). Concordando com Mariza Soares, é possível afirmar que, se num primeiro momento a recusa de certas práticas culturais africanas poderia nos fazer acreditar que os congregados makis estavam renegando sua identidade étnica, uma análise mais detida de outros indícios demonstra que isso não ocorreu. Não só o texto de Francisco Souza fez uso recorrente da expressão “parentes” e “nacionais” para se referir aos demais minas da etnia Maki, como também fez uso da “língua geral da Mina” em um trecho do diálogo, especificamente na denominação dos cargos e títulos dos membros da administração da Congregação. Sem falar na insistência na recuperação da História

da Costa da Mina, especialmente da presença cristã na África, como apresentado na segunda parte do texto dos estatutos, e da renegação dos costumes “barbaros” do Benim e entre os daomeanos. Assim, a identidade maki cristã foi construída em contraste com a daomeana tida por pagã (SOARES, 2000).

Aspecto que foi utilizado por Francisco Alves Souza para justificar a ruptura entre makis e daomeanos no interior da Irmandade de Santo Elesbão e de Santa Efigênia, atribuindo a estes parte dos “gentilismos” funerários. E, mais importante para a discussão aqui desenvolvida, foi a explicitação do vínculo com os ancestrais que se tornaram alvo do culto através da regulamentação da devoção às almas. Como afirmou Soares, o especial cuidado com os mortos denota que ser maki longe do reino africano representava construir uma identidade voltada para o passado com base numa rede étnica geracional (SOARES, 2002).

Mas não seriam estas últimas afirmações contraditórias com o que procurei afirmar até aqui? Creio que não. O que parece ser um paradoxo – a defesa fervorosa do catolicismo e, ao mesmo tempo, da identidade étnica africana – é, na verdade, o encontro de duas culturas na partilha de um interesse comum em torno da morte, ou melhor, dos mortos. Como afirmou João José Reis, a morte e a ancestralidade mantinham-se como elementos fundamentais da identidade maki e africana, de um modo geral. A ênfase do Estatuto na devoção às almas do purgatório sugere o apego a uma visão de mundo africana que privilegiava uma relação especial com o mundo dos mortos (REIS, 1997).

Para Reis (1997), a Congregação dos Pretos Minas Makis era uma organização mais densamente africana do que as irmandades, na qual as identidades especificamente africanas faziam-se apresentar com mais força. Interessante é pensar que justamente esta organização mais africana foi se aproximar de uma das maiores preocupações católicas; ou seja, o cuidado com a morte e com o sufrágio das almas.

Por que isto foi possível? Certamente pela existência em ambos os universos culturais de uma especial preocupação com a morte. Assim, a combinação entre catolicismo e africanidade tornou possível a construção de novas identidades étnicas, numa espécie de celebração africana do catolicismo (REIS, 1997). Mas também não podemos esquecer os dois outros fatores que contribuíram sobremaneira para acentuar este aspecto. Primeiramente, a especificidade da catequese dirigida aos negros, que acentuou o aspecto escatológico do catolicismo, principalmente por meio da associação entre cativo, pecado e salvação da alma. Em segundo lugar, o fato de a Congregação dos Pretos Minas do Reino de Maki ter sido criada no interior de uma irmandade religiosa, cujos oragos haviam sido propostos como modelos de santidade africana por um membro de uma ordem religiosa que apresentou nitidamente um projeto de conversão destinado aos negros africanos e seus descendentes no Setecentos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das considerações anteriores, é possível afirmar que, se, por um lado, é inegável que elementos da religiosidade africana se faziam presentes nas práticas cotidianas de africanos e seus descendentes na cidade do Rio de Janeiro, a exemplo dos cortejos fúnebres; por outro, não se pode ignorar que dentre estes indivíduos também havia os que acreditavam nas doutrinas católicas, principalmente as escatológicas. Com efeito, acredito que a vivência do catolicismo por parte de africanos e seus descendentes não deva ser interpretada segundo as afirmações que a justificam com base na dissimulação, a exemplo da análise feita por Roger Bastide (1989) de que o catolicismo negro seria superficial e dissimulado. Isto significa simplificar a análise histórica e a complexidade das relações culturais. Do mesmo modo que os negros recriaram suas

tradições africanas na sociedade escravista brasileira, eles certamente enxergaram as práticas rituais do catolicismo como algo que tinha seu fundamento, que lhes fazia algum sentido e que tinha sua justificação (RODRIGUES, 1996, 2003).

Diante disso, acredito que a apropriação dos dogmas do catolicismo por parte de negros africanos e seus descendentes resultava da efetiva crença neles. Um exemplo disto foi a existência de expressivas lideranças negras da irmandade de Santo Elesbão e de Santa Efigênia, no Rio de Janeiro Setecentista, que se apropriaram de tal modo dos preceitos católicos a ponto de regulamentarem, em 1786, uma devoção às almas do purgatório, não só com o objetivo de salvar a alma dos irmãos falecidos, segundo a doutrina católica, mas também como parte de um certo projeto de disseminação da morte cristã, movido pelos próprios negros africanos. Dentre as determinações do estatuto da congregação dos negros *makis*, de onde provinham aquelas lideranças, procurava-se garantir, através desta devoção, o acompanhamento do confrade falecido à sepultura, bem como as orações em intenção de sua alma. Como afirma Mariza Soares (2000), através de capelão próprio, a confraria garantia um lugar privilegiado deste junto aos moribundos da congregação, com a recomendação de confessar o doente, dar-lhe os últimos sacramentos, exortá-lo a redigir seu testamento; enfim, prepará-lo para a morte.

Todos estes aspectos nos permitem cogitar que não tenha sido mera coincidência o fato de terem, justamente, os testamentos de negros aqueles que apresentaram maior indício de culpabilização, muito embora esta seja uma questão que ainda mereça maiores investigações a fim de se confirmar esta hipótese. De qualquer forma, creio que, no Rio de Janeiro do século XVIII, tanto os costumes herdados da cultura africana, como os oriundos do catolicismo se faziam presentes no cotidiano das comunidades negras, uma vez que a complexidade das relações culturais era dada pela constante apropriação e reapropriação dos códigos e

valores religiosos de diferentes tradições, que certamente não se resumiam a estes universos culturais.

NOTAS

- 1 Estarei compreendendo o termo “negro” não só como designativo de cor (pretos, pardos e mulatos e seus descendentes), mas também como de condição social (cativos, libertos e seus descendentes). Ver a este respeito, Faria (1998) e Castro (1995).
- 2 O termo “protestação de fé” era utilizado na época com o significado de declaração pública de fé, segundo Antônio Moraes e Silva. Era empregado, deste modo, com significado semelhante ao de “profissão de fé”, tendo este, segundo o dicionarista, o significado de “declaração explícita dos sentimentos dogmáticos, que se tem, ou adotam”. (SILVA, 1813, p.510/519).
- 3 A respeito da culpabilização que a Igreja impôs aos fiéis, por meio do intensivo uso das noções de pecado e do medo, ver Delumeau (1983, p. 211-235).
- 4 Ao utilizar o conceito de “apropriação”, me remeto às considerações de Roger Chartier (1992, p. 232-234).
- 5 A palavra “Coré” aparece no Antigo Testamento e Vieira recorreu a ela em dois momentos. Primeiramente, buscou a citação no “salmos 87” de David, no qual os “etíopes” descendentes de “Coré” são mencionados entre os povos que nasceram de Jerusalém. Numa segunda alusão, recorrendo ao livro Números (26,10), “Coré” foi o líder de uma das famílias que se rebelaram contra Moisés durante o segundo recenseamento, sendo por isso consumido pelo fogo. Segundo Números, Deus teria poupado os filhos de “Coré”, mas estes, em função do pecado do pai, teriam sido condenados à escravidão. Vieira também teria se inspirado na interpretação de Santo Agostinho onde a palavra “Coré”, em hebraico, significaria calvário. Os sofrimentos dos africanos seriam semelhantes aos de Cristo, pois, como filhos do calvário, os escravos seriam naturalmente sofredores. Os “etíopes” teriam sido eleitos por Deus para se unirem, de modo particular, ao sacrifício redentor de Cristo para salvar a humanidade. Os seus sofrimentos receberiam, por conseguinte, a recompensa divina, se os cativos aceitassem resignados o seu jugo. O padecimento deveria ser motivo de júbilo e a escravidão identificada como uma bênção, se vivida com resignação. Deste modo, o jesuíta unia duas interpretações. A primeira baseada no Antigo Testamento, onde os “etíopes” eram descendentes de um líder que se revoltara contra Moisés, um enviado de Deus. A segunda que via o sofrimento dos negros como uma graça do mesmo Deus. A escravidão africana seria, portanto, fruto do pecado porque se configurava na punição de uma revolta contra Deus; por outro lado, seria um privilégio, pois o sofrimento dos cativos se assemelharia ao sofrimento de Cristo e, deste modo, a forma de resgate do pecado tornava os negros semelhantes ao Filho de Deus. Tal semelhança seria uma prova de distinção por parte de Deus. (VAINFAS, 1986, p. 96-97 e OLIVEIRA, 2002, p. 29).
- 6 Cujo teor é o seguinte: “Senhor, pesa-me de coração de vos ter ofendido por seres um Deus infinitamente bom, e proponho firmemente de vos não ofender mais, e tenho dor de todos os meus pecados pelas penas do Inferno, ou pela torpeza deles, e proponho firmemente me emendar” (INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DO BRASIL, 1720, p. 229).
- 7 Para uma análise das diferenças entre “essência” e “aparência” nos discursos da época, ver Oliveira (2002, p. 241-250).
- 8 As mudanças a que o autor se refere são as que acompanharam o desenvolvimento econômico dos séculos de expansão da Baixa Idade Média, marcado pela expansão demográfica e pela

- difusão de novas técnicas agrícolas, o que deu impulso à produção agrícola e artesanal e refletiu no renascimento comercial e urbano. (LE GOFF, 1992, v. 1; 1995; DUBY, 1987, v. 2).
- 9 Os estatutos aos quais me refiro fazem parte de um texto maior, não datado, escrito sob a forma de um diálogo entre Francisco Alves de Souza, preto forro, regente da Congregação dos Pretos Minas do Reino de Maki e o alferes Gonçalo Cordeiro, secretário da mesma congregação, também preto forro e do Reino de Maki. Intitulado "Regra ou Estatutos por modo de um diálogo onde se dá notícia das caridades e sufragações das almas que usam os pretos minas com seus nacionais no Estado do Brasil especialmente no Rio de Janeiro, por onde se não de regerem e governarem fora de todo o abuso gentílico e supersticioso, composto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino de Makin, um dos mais excelentes e potentes daquela oriunda Costa da Mina", o texto foi dividido em duas partes, sendo ambas escritas na forma de um diálogo entre Francisco e Cordeiro. Na primeira, é feito um histórico da congregação, situando a disputa entre Francisco e a viúva do antigo regente da congregação em torno da liderança do grupo que contava com cerca de 200 membros, além da transcrição dos estatutos da devoção às almas do purgatório. Na segunda parte, era feita uma longa narrativa sobre a Costa da Mina. (SOARES, 2000, p. 199-223).
- 10 Segundo Mariza Soares, os pretos-minas afiliados à Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, do Rio de Janeiro, reuniam vários pequenos grupos étnicos que partilhavam a "língua geral da Mina", incluindo os sabarús, ianos, angolins, makis e ainda os dagomês. (SOARES, 2000, p. 201). Como demonstrou em suas recentes pesquisas, a formação da Congregação resultou de um processo de disputas políticas internas aos irmãos de Santo Elesbão e de Santa Efigênia. Devido aos limites deste artigo, no entanto, não me deterei neste processo, restringindo-se tão somente aos aspectos que forem diretamente relacionados à temática aqui proposta. Para maiores detalhes sobre os conflitos no interior daquela irmandade, ver Soares (2000, 2002).
- 11 Para uma discussão sobre a denominação maki ou mahi, ver Soares (2006, p. 61).
- 12 Chegado ao Brasil, em 1816, Debret era membro da Missão Artística Francesa e foi contratado como professor de pintura histórica nas Belas Artes, tendo permanecido no Sudeste brasileiro por 15 anos.
- 13 Nascido em 1815, em Nova York, Kidder, apesar de não pertencer a uma família metodista e de seu pai ter-se oposto a que ele adotasse tal doutrina, converteu-se e resolveu ser pastor. Tendo aceitado o cargo de missionário no Brasil, pela American Bible Society, embarcou para o Rio de Janeiro em 1837, acompanhado de sua esposa. Em 1840, falecendo sua mulher, resolveu retornar aos Estados Unidos, onde publicou, em 1864, três livros sobre o Brasil.
- 14 Agradeço aqui a gentilíssima ajuda de Luiz Mott e de Cândido da Costa e Silva (ambos da UFBA) pelas dicas relativas a este assunto.
- 15 Sobre a disputa entre Francisco Alves Souza e a viúva do capitão Inácio Gonçalves do Monte, ver Soares (2000, p. 199-230).
- 16 O verbo "inventar" remete-se à expressão cunhada por Eric Hobsbawm, para quem o processo de "invenção de tradições" está relacionado à busca e releitura do passado com a finalidade de sancionar e legitimar um determinado projeto. (HOBSBAWN; RANGER, 1997, p. 9-12).

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ana Cristina. **A morte em Lisboa: atitudes e representações (1700-1830)**. Lisboa: Editorial Notícias, 1997.

ARIÈS, Philippe. **Sobre a história da morte no Ocidente desde a Idade Média**. Lisboa: Editorial Teorema, 1988.

_____. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.

BASTIDES, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia da interpretação das civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

BINSKI, Paul. **Medieval death: ritual and representation**. Londres: British Museum Press, 1996.

BORGES, Célia Maria. **Escravos e libertos nas irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais, séculos XVIII e XIX**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Escatologia, iconografia e práticas funerárias no barroco das Gerais In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (Org.) **História de Minas Gerais: as Minas Setecentistas**. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. **Das cores do silêncio**. Os significados da liberdade no Sudeste Escravista – Brasil – século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

CHARTIER, Roger. Les arts de mourir: 1450-1600. **Annales E.S.C**, jan-fev, 1976.

_____. Normes et conduites: les arts de mourir (1450-1600). In: _____. (Org.). **Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien Régime**. Paris: Éditions du Seuil, 1987.

_____. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, Lynh (Org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

CHAUNU, Pierre. **La mort à Paris: 16^e, 17^e, 18^e siècles**. Paris: Fayard, 1978.

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Belo Horizonte: Ed.Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1989.

DELUMEAU, Jean. **Le péché et la peur: la culpabilisation em Occident, XIII – XVIII Siècles**. Paris: Fayard, 1983.

DUBY, Georges. **Ano 1000, ano 2000 na pista de nossos medos**. São Paulo: Ed. UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 1999.

DUBY, Georges. **Economia rural e vida no campo no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1987.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

IGREJA CATÓLICA. Arquivo do Rio de Janeiro (RJ). Cúria Metropolitana. Arquivo. **Livro de óbitos e testamentos da freguesia da sé, n° 16 (1746-1758)**. Testamento de Francisca de Souza Melo, p.328.

_____. **Livro de óbitos e testamentos da freguesia da sé, n° 18 (1776-1784)**. Testamento de Apolônia de Jesus, p.148; Testamento de Maria da Conceição Matos, p.101.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média: um estudo das formas de vida, pensamento e arte em França e nos Países Baixos nos séculos XIV e XV**. Lisboa: Editora Ulisseia, [19--].

KIDDER, Daniel Parish. **Reminiscências de viagens e permanências no Brasil**. Belo Horizonte: Ed.Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Editorial Estampa, 1981.

_____. **A bolsa e a vida: economia e religião na Idade Média**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **A civilização do Ocidente medieval**. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LIMA, Lana Lage da Gama. **A confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial**.1990. Tese (Doutorado)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990. Mimeografado.

MARTÍNEZ GIL, Fernando. **Actitudes ante la muerte en el Toledo de los Astúrias**. Toledo: Ayuntamiento de Toledo, 1984.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima Silva (Org.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **Os “santos pretos carmelitas”**: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial (século XVIII). 2002. Tese (Doutorado)–Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002. Mimeografado.

_____. Santos Pretos e catequese no Brasil Colonial. **Estudos de História**, Franca: UNESP, v. 9, n. 2, 2002.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. **Lá vem meu parente**: as irmandades de pretos e pasdos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII). São Paulo: Annablume: FAPESP, 2002.

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

_____. Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão **Tempo**: Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1997.

RODRIGUES, Cláudia. A morte como elemento de afirmação da cultura africana no Rio de Janeiro escravista: o caso do Cemitério dos Pretos Novos. **Estudos de História**, Franca, v. 10, n. 1, 2003.

_____. Funerais sincréticos: práticas fúnebres na sociedade escravista. **Cativeiro e Liberdade**, Rio de Janeiro, n. 3, jan./jun., 1996.

_____. **Nas fronteiras do além**: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão**: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino no século XVIII. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Antônio Moraes e. Dicionário da língua portuguesa recopilado por vocabulários impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado, e muito acrescentado. Lisboa: Typ. Lacerdina, 1813. (Biblioteca Nacional - Brasil).

SLENES, Robert W. **Na senzala uma flor**: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil. Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. O Império de Santo Elesbão na cidade do Rio de Janeiro. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, v. 4, 2002.

_____. A biografia de Ignacio Monte, o escravo que virou rei. In: VAINFAS, Ronaldo; SANTOS, Georgina dose NEVES, Guilherme Pereira das. (Org.). **Retratos do império**: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EDUFF, 2006.

SOUZA, Francisco. **Regra ou Estatutos por modo de um diálogo onde se dá notícia das caridades e sufragações das almas que usam os pretos minas com seus nacionais no Estado do Brasil especialmente no Rio de Janeiro, por onde se hão de regerem e governarem fora de todo o abuso gentílico e supersticioso, composto por Francisco Alves de Souza, preto e natural do Reino de Makin, um dos mais excelentes e potendados daquela oriunda Costa da Mina.**[S.l.: s.n, 18-?]. Seção de Manuscritos, Códice 9, 3, 11. (Biblioteca Nacional – Brasil).

VAINFAS, Ronaldo. **Ideologia e escravidão**: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAUCHEZ, André. **Les laïcs au Moyen Age**: pratiques et expériences religieuses. Paris: Éditions du Cerf, 1987.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, feitas, e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo do dito arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade, propostas e aceitas no sínodo diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho de 1707.** Coimbra: Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720. (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro).

VOVELLE, Michel. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

_____. **La mort et l'Occident**: de 1300 à nos jours. Paris: Gallimard, 1983.

Recebido em: Maio de 2007

Aprovado em: Junho de 2007