

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE HISTÓRIA**

LOYANNE DIAS ROCHA

A morte amparada dos irmãos da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto (1780-1800)

Brasília – DF
JULHO DE 2011

LOYANNE DIAS ROCHA

A morte amparada dos irmãos da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto (1780-1800)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História da Universidade de Brasília – Unb para a obtenção do grau de Mestre em História.

Área de Concentração: História Social

Orientadora: Prof. Dra. Teresa Cristina de Novaes Marques

Brasília – DF
JULHO DE 2011

Nome: ROCHA, Loyanne Dias.

Título: A morte amparada dos irmãos da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto (1780-1800)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação de História da Universidade de Brasília – Unb para a obtenção do grau de Mestre em História

Aprovado em:

Banca Examinadora

Professora. Dra. Teresa Cristina de Novaes Marques – Universidade de Brasília - Orientadora

Professor Dr. Tiago Luís Gil – Universidade de Brasília – Departamento de História

Professor Dr. Eurico Antônio Gonzalez Cursino dos Santos – Universidade de Brasília –
Departamento de Sociologia

Professora Doutora Maria Thereza Ferraz Negrão de Mello – Universidade de Brasília –
Departamento de História

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu Deus, que foi companhia nos inúmeros momentos de solidão que a pesquisa impõe, paz em todos os instantes de aflição e consolo bem presente nos momentos de angústia. A este Deus sejam dadas toda a honra e toda a glória pela conclusão dessa dissertação, pois Ele se mostrou fiel durante toda a realização desse trabalho, realizando verdadeiros milagres desde a minha entrada na pós-graduação.

Agradeço aos meus pais, cujo apoio e amor incondicionais tornaram possível o término dessa dissertação. A minha mãe, por sempre trazer uma palavra de ânimo e fé e pelos vários lanches e sucos durante meus estudos. Ao meu pai, que me incentivou desde o processo seletivo para o mestrado e que nunca questionou minhas escolhas, pelo contrário, foi sempre suporte em tudo aquilo que eu quis fazer. A minha irmã querida, que mesmo de longe torceu por mim, que se mostrou presente na ausência e me fez sempre lembrar que existe um mundo além da vida acadêmica. Amo muito vocês, família!

Meus sinceros agradecimentos à professora Teresa Marques, por ter sido sempre uma orientadora presente, compreensiva e atenta ao meu trabalho; por apontar caminhos de pesquisa e estimular a concretização desse sonho.

Agradeço ainda a todos os meus amigos, que compreenderam meus sumiços e ausências, que oraram por mim e que me deram suporte nos instantes de ansiedade, medo e aflição. À amiga e colega de profissão, Rafaela Widmer, por me ouvir sempre com atenção, por ser ombro amigo quando foi preciso e por me emprestar um pouco de sua fé durante os últimos 6 meses. Ao amigo Marcos Freire, por ter se preocupado sempre de forma tão gentil comigo e com meu trabalho e por se dispor a me ajudar com a formatação do texto. Meu muito obrigada ainda à amiga Lisiane Holdefer, que me contagiou com seu “mundo de otimismo e esperança”, vislumbrando o término dessa dissertação quando nem eu mesma acreditava que seria possível.

Enfim, agradeço a todos que colaboraram para a concretização dessa pesquisa, pessoas sem as quais eu não teria conseguido atravessar a linha de chegada.

RESUMO

Essa dissertação busca investigar quais foram as atitudes e representações diante do trespasses expressas pelos “homens de cor” da sociedade de Ouro Preto setecentista. A análise dos rituais de morte no século XVIII, na Paróquia de Nossa Senhora do Pilar, entre o grupo social citado, se dará mediante a leitura paleográfica de testamentos (previamente selecionados) produzidos entre 1780 e 1800. Aliada à leitura paleográfica testamentária, adota-se como metodologia a análise quantitativa das referidas fontes para os seguintes aspectos: sexo, condição social, cor do testador, local de sepultamento, santos invocados, acompanhamento fúnebre, mortalha ou hábito escolhido e número de missas. O levantamento de dados quantitativos tem como objetivo ressaltar os padrões comuns de comportamento, análise esta aliada à abordagem qualitativa, por meio da qual pretendemos, nessa pesquisa, revelar os desvios particulares, as atitudes excepcionais. A produção historiográfica sobre a morte na sociedade europeia conduziu nosso olhar como pesquisador para o tema citado, entretanto, com o caminhar da investigação, a abordagem que adotamos se distanciou de tais perspectivas, uma vez que a colônia portuguesa na América foi constituída a partir do contato entre brancos, índios e negros. Assim, objetivamos encontrar atitudes e manifestações culturais próprias de uma sociedade híbrida que, como todos os sujeitos históricos, se deparou com o inevitável fim da vida.

Palavras-Chave: morte, “homens de cor”, hibridismo cultural, escravidão.

ABSTRACT

This dissertation seeks to investigate the attitudes and representations of death made by Ouro Preto's 18th century colored men. The analysis of death rituals in the eighteenth century at "Paróquia de Nossa Senhora do Pilar" among the social group will involve the paleographic reading of previously selected wills produced between 1780 and 1800. Allied to the testamentary paleographic reading we adopted the method of quantitative analysis of the following aspects: sex, social status, color of the testator, place of burial, saints invoked, funeral procession, shroud or habit chosen and number of Masses. The quantitative data aims at highlighting common patterns of behavior. This analysis combined with a qualitative approach intend to reveal particular deviations and unusual attitudes. Studies about the europeans society called our attention to the subject of death. However, this research took another turn once we realize we couldn't ignore the different ethnic backgrounds of the portuguese colony, form by white, indian and black men. Thus, we aimed to find cultural attitudes and manifestations of a hybrid society that, like all historical individuals, faced with the inevitable end of life.

Keywords: death, "men of color", cultural hybridism, slavery.

LISTA DE GRÁFICOS E TABELAS

Gráfico 1 – Perfil dos testadores por sexo e cor	107
Gráfico 2 – Origem dos “pretos forros” por sexo, segundo regiões da África	113
Gráfico 3 – Escolha dos oragos (Paróquia do Pilar. 1780-1800)	121
Gráfico 4 – Culto mariano na Paróquia do Pilar (1780-1800)	127
Tabela 1 – Locais de sepultamento (Paróquia do Pilar. 1780-1800)	134
Tabela 2 – Escolha da roupa mortuária entre os brancos (Paróquia do Pilar)	139
Tabela 3 – Escolha da roupa mortuária entre os “pretos forros” (Paróquia do Pilar)	139

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1: A morte como tema: breve balanço historiográfico	19
1.1 Michel Vovelle e Philippe Ariès: as atitudes perante a morte no Ocidente cristão	19
1.2 Sensibilidades e representações diante da morte: o contexto português	25
1.3 A produção historiográfica brasileira acerca da morte	37
CAPÍTULO 2: O contato com o “outro” e a experiência da escravidão: o pensamento social de Roger Bastide e a historiografia acerca da formação da cultura colonial	53
2.1 Os descobrimentos e a emergência da consciência do “outro”	53
2.2 O contato cultural na historiografia colonial	59
CAPÍTULO 3: Atitudes e sensibilidades diante da morte na Paróquia do Pilar	80
3.1 A vida nas minas coloniais	80
3.2 As Minas Gerais dos cativos	82
3.3 As fraternidades da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar	86
3.4 Considerações sobre as regiões de procedência dos escravos e forros de Minas Gerais.....	89
3.5 Irmandades mineiras	92
3.6 Intercessores celestes e a preocupação com a salvação da alma.....	97
3.7 Local de sepultamento e mortalhas	107
3.8 Missas	114
CONCLUSÃO	118
FONTES	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122

INTRODUÇÃO

“O próprio viver é morrer, porque não temos um dia a mais na nossa vida que não tenhamos, nisso, um dia a menos nela.”

*Fernando Pessoa: Livro do Desassossego*¹

Todo escritor consciente sabe que a versão final de seu texto se distancia bastante dos primeiros rascunhos e esboços. A escrita acadêmica é um exercício, um esforço de síntese que se modifica no decorrer do trabalho. Também a pesquisa histórica sofre alterações teóricas, metodológicas, na forma de abordagem, nos recortes privilegiados, etc. Pode-se afirmar que uma investigação histórica muito dificilmente mantém as mesmas elaborações, hipóteses e problemas pensados inicialmente. Ao longo da pesquisa surgem novas facetas do tema escolhido, novas fontes e trajetórias capazes de surpreender o historiador mais talentoso e experiente. Com nossa investigação não aconteceu nada muito diferente disso; ela é fruto de alguns anos de leituras e reflexões sobre como homens e mulheres, no decorrer da História, vivenciaram e encararam o momento do trespasse.

O acentuado interesse pela morte enquanto tema de pesquisa surgiu no ano de 2005, quando participamos do Projeto Resgate Barão do Rio Branco, o qual possibilitou uma maior proximidade com as fontes priorizadas por essa dissertação. Participamos, especificamente, do Projeto Banco de dados sobre fontes testamentárias mineiras do século XVIII: Paróquia de N. S. do Pilar de Ouro Preto, MG, que tinha como objetivo principal disponibilizar no meio online planilhas de dados referentes às fontes citadas, democratizando assim o acesso as mesmas. O banco de dados sobre os testamentos da Paróquia de N. S. do Pilar de Ouro Preto integrar-se-ia a dois outros projetos: 1) o *Banco de Dados da Paróquia do Pilar de Ouro Preto*, coordenado pela Prof. Dra. Adalgisa Arantes Campos, do Departamento de História da UFMG, cobrindo os registros paroquiais setecentistas da Paróquia de N. S. do Pilar de Ouro Preto (batismos, casamentos e óbitos); 2) o *Banco de Dados dos Inventários e Testamentos da Comarca do Rio das Velhas*, coordenado pela Prof. Dra. Beatriz Ricardina Magalhães, da Universidade Federal de Minas Gerais, abrangendo todos os testamentos e inventários setecentistas do Arquivo do Museu do Ouro de Sabará, Casa Borba Gato.

Embora eu tenha efetuado apenas o recolhimento de dados (e não uma análise dos mesmos) a participação no projeto citado trouxe diversos questionamentos acerca da natureza

¹ PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

e da forma das fontes testamentárias, bem como sobre a morte e o morrer. Por que os testamentos contemporâneos se diferiam tanto daqueles dos Setecentos? Por que aquelas fontes, em geral, expressavam uma religiosidade tão exacerbada? O que motivava aqueles homens e mulheres a testar? Por que as visões sobre a morte que temos hoje se diferem tanto daquelas do século XVIII? Estas foram algumas perguntas feitas àqueles documentos.

A participação durante dois anos no projeto mencionado aguçou o que podemos chamar de “curiosidade de historiador”. Diante de uma fonte tão rica em informações, como são os testamentos, passamos a investir em leituras que priorizassem a análise desse tipo de documentação e que abordassem a temática da morte. Entramos em contato com o trabalho de João José Reis, acerca da revolta ocorrida no ano de 1836 em Salvador, contra a instalação do cemitério público e secular na referida capital; nos debruçamos sobre os estudos de Philippe Ariès sobre as atitudes do homem cristão ocidental diante da morte, bem como sobre investigações feitas por Michel Vovelle para a França.

Os referidos trabalhos passaram a nortear nossas reflexões sobre as atitudes e representações diante morte na sociedade de Vila Rica do século XVIII. Por muito tempo, faltou-nos uma leitura mais acurada e crítica de tais autores, o que nos levou a pensar que o contexto europeu e mesmo o da Bahia de João José Reis se reproduziam igualmente na sociedade de Vila Rica do século XVIII. Pensávamos em termos da existência de uma mentalidade funerária predominante. Acabamos por transpor um modelo europeu para buscar compreender as visões e manifestações sobre o morrer na região de Minas Gerais, sem perceber que essa região dispunha de formação social, econômica e cultural específicas do cenário da América portuguesa.

Somente durante a elaboração do projeto para a seleção do mestrado que nos demos conta de que a análise dos testamentos da população setecentista de Vila Rica poderia nos oferecer uma nova leitura acerca das atitudes e representações que envolvem o momento do trespasse, uma leitura que poderia diferir bastante daquela preconizada por Ariès e Vovelle. Foi então que surgiu o interesse em investigar, especificamente, os testamentos de homens e mulheres de cor da região citada. E aqui percebemos, de fato, que os modos de ver, sentir e pensar dos homens cristãos europeus ocidentais não poderiam se justapor ao da sociedade luso-africana, ou seja, as práticas ressaltadas por Vovelle e Ariès não poderiam ter-se reproduzido igualmente na colônia portuguesa da América.

Se no início da presente pesquisa nos questionávamos acerca dos testamentos enquanto fontes reveladoras de uma mentalidade funerária predominante, hoje sabemos que o próprio uso do conceito “mentalidades” requer algumas problematizações.

A história das mentalidades nasceu logo após a Primeira Guerra Mundial em meio a um grupo de historiadores como Lucien Febvre, Marc Bloch, Henri Pirenne e de sociólogos como M. Halbwachs e L. Lévy-Bruhl. Esse grupo inspirou, a partir de 1929, a escola dos Annales.

Mas não só o grupo dos Annales teve participação fundamental no nascimento e desenvolvimento da história das mentalidades. Também os historiadores Huizinga e cientista social Norbert Elias ofereceram contribuições importantes para a história das mentalidades.

Durante a primeira geração da escola dos Annales, a história das mentalidades e a história econômica eram apenas dois aspectos da chamada história social. Esta se opunha a uma história tradicional, excessivamente política e que tomava como fontes apenas documentos oficiais. Segundo Philippe Áries, “o compartimento das mentalidades ainda não estava bem separado do da econômica, ou do socioeconômico. Os dois juntos constituíam a história total, ou que se pensava ser total.”²

Ainda que a partir de 1945 a história econômica tenha sido privilegiada, foi um de seus enfoques que promoveu, na França, a reintrodução dos fenômenos de mentalidade na grande problemática. A história demográfica, cujas séries numéricas traziam à tona modelos de comportamento que de outro modo eram inacessíveis, revelavam as mentalidades. Os historiadores demógrafos da década de 1940 não permaneciam presos aos limites estatísticos, uma vez que suas pesquisas suscitavam questões vinculadas ao sistema de mentalidades.

No decurso dos anos 1960, o “reaparecimento” das mentalidades provocou uma verdadeira modificação na historiografia francesa. Os temas de pesquisas históricas mudaram. Na década de 1970, os temas sócio-econômicos e demográficos sofrem um declínio. Uma reação se delineava diante da pobreza do tratamento quantitativo da massa de dados; a historiografia é, assim, invadida por temas raros e outrora desconhecidos. A produção historiográfica francesa, até então basicamente preocupada com aspectos de base socioeconômica ou da vida material, abriu-se para o estudo de processos mentais, da vida cotidiana e de suas representações.

Em que pese a importância da abertura temática promovida pela história das mentalidades, é possível afirmar que desde pelo menos a década de 1970 ela enfrenta críticas elaboradas tanto por historiadores, como por estudiosos de outras áreas. Já no ano de 1976, Jacques Le Goff, em texto intitulado “*As Mentalidades: uma história ambígua*”, apontava para o desgaste do conceito de “mentalidade”, bem como questionava a operacionalidade epistemológica do mesmo.³

Segundo Ronaldo Vainfas, foram muitos os historiadores que desde a década de 1970 procuraram definir ou delimitar o campo teórico e metodológico da história das mentalidades. Sem desmerecer o esforço empreendido por tais profissionais, Vainfas afirma que quase todos se depararam com “imprecisões e ambigüidades” praticamente intransponíveis, que marcaram

² ARIÈS, Philippe. “A história das mentalidades”. In. LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.156. Existem aspectos da obra de Marc Bloch que não cabem nessa classificação e o aproximam do que entendemos ser hoje uma boa abordagem do tema; especialmente sua preocupação com as sensibilidades e os modos de viver. Cf. BLOCH, Marc Leopold Benjamin. “Modes of feeling and thought”. In. BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Feudal Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

³ LE GOFF, Jacques. “As Mentalidades: uma história ambígua”. In. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

a história das mentalidades desde o seu nascimento e que muito contribuíram para o desgaste de sua própria noção. Para o autor citado, é preciso reconhecer que em muitas definições sobre o que pertence ao domínio das mentalidades predominou uma tendência empirista, a qual promoveu uma confusão entre campos de estudo (comportamentos, religiosidades, etc.) e problematização teórica dos objetos. Além disso, na tentativa de definir em que consistem as “mentalidades”, alguns historiadores o fizeram, seja opondo-a à história econômica – hegemônica na historiografia da França dos anos 1950 e 1960 -, seja em oposição à história das idéias, ou seja, a história das mentalidades se afastaria de ambas, priorizando outros objetos e temas de pesquisa, além de uma abordagem diferenciada.⁴

Ainda segundo Vainfas, as tendências empiricistas e negativas das mentalidades foram compensadas pela noção de que esta história consiste na mais aberta possível à investigação de ações humanas no tempo, sem excluir o âmbito individual e irracional dos comportamentos sociais. Procede daí a afirmação feita por Jacques Le Goff de que “fazer a história das mentalidades é inicialmente realizar alguma leitura de não importa qual documento. Tudo é fonte para o historiador das mentalidades”.⁵ Seja um testamento ou um documento de caráter administrativo, tudo pode ser material de investigação dos modos de sentir e de pensar de uma sociedade.

Em se tratando do conceito de “mentalidades”, é preciso retomar alguns aspectos do texto citado de Jacques Le Goff. Para o autor, o historiador das mentalidades se aproximaria do etnólogo, pois, como este, pretende alcançar o nível mais estável e imóvel das sociedades. Aproxima-se também do sociólogo, na medida em que seu objeto de estudo é coletivo. Encontra-se ainda com o psicólogo social, pois as noções de atitude ou de comportamento são essenciais para ambos.

Mas não só o encontro com outras ciências humanas define a referida história. Segundo Le Goff, “a mentalidade de um indivíduo histórico, sendo esse um grande homem, é justamente o que ele tem de comum com outros homens de seu tempo”. “O nível da história das mentalidades é aquele do cotidiano (...), é o que escapa aos sujeitos particulares da história, porque revelador do conteúdo impessoal de seu pensamento”.⁶ Vê-se que o recorte social priorizado pelas mentalidades é abrangente a ponto de diluir as diferenças existentes entre os estratos sociais da localidade estudada.

A amplitude e imprecisão do conceito de “mentalidades” impossibilitou que o conhecimento histórico produzido a partir dessa problemática se tornasse homogêneo e unificado, seja com relação aos seus pressupostos teórico-metodológicos, seja no que se

⁴ VAINFAS, Ronaldo. “História das Mentalidades e História Cultural”. In. CARDOSO, Ciro Flamarion S.; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p.206.

⁵ LE GOFF, Jacques. “As Mentalidades: uma história ambígua”. In. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p.75.

⁶ *Ibidem*. p.69 e 71.

refere aos resultados das investigações. Nesse sentido, é completamente compreensível que historiadores como Le Goff – o qual fez uma crítica ferrenha ao marxismo – e Michel Vovelle – historiador marxista – tenham ambos se denominado como historiadores franceses das mentalidades.

Segundo Geoffrey Lloyd, o enfoque preconizado pela história das mentalidades pressupõe, equivocadamente, uma coerência estável e fictícia de idéias e sentimentos de determinada sociedade em detrimento da multiplicidade de sistemas de crenças e racionalidades que coabitam no interior de uma mesma cultura, comunidade ou indivíduo.⁷ A insatisfação quanto ao uso do conceito de “mentalidades” deve-se ao fato de que ele remete a uma noção de cultura estática. A concepção de “mentalidade” plastifica a cultura, torna-a homogênea e parece aprisionar os sujeitos históricos. Como é possível que em uma dada sociedade, independente do grupo social ou da origem étnica, haja sentimentos, visões e pensamentos predominantes acerca da vida e também da morte e que se reproduzem, ao longo do tempo, de modo pouco alterado? Nesse sentido, embora a morte, enquanto tema de pesquisa, tenha surgido a partir da história das mentalidades, não faremos uso deste termo quando tratarmos da morte e do morrer na sociedade de Vila Rica do século XVIII, pois concebemos a cultura como dinâmica e heterogênea, processo permeado por apropriações e re-significações. Nesse sentido, esse trabalho consiste em uma história social do contato cultural ocorrido na América portuguesa.

Fontes e considerações metodológicas:

A fim de compreender como os irmãos da Paróquia do Pilar encaravam a morte, tomei como conjunto documental a ser investigado e que forneceu a base empírica dessa dissertação, 352 cópias de testamentos, organizadas em 5 volumes, correspondentes a 4 rolos de microfilme. Os testamentos pertencem ao Acervo da Casa dos Contos (em Ouro Preto), onde está localizado o acervo que abrange assentamentos paroquiais com seus livros de batizados, casamentos, óbitos, além de fontes relativas às Irmandades e Ordens Terceiras.

Em se tratando especificamente da estrutura dos testamentos setecentistas da Paróquia do Pilar de Ouro Preto (MG), estes continham uma fórmula mais ou menos padronizada que incluía:

1) Apresentação

⁷ LLOYD, Geoffrey. *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Apud. VAINFAS, Ronaldo. “História das Mentalidades e História Cultural”. In. CARDOSO, Ciro Flamarion S.; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dominios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p.189.

A apresentação inclui a saudação⁸ e a identificação do testador - nome, estado civil, residência, condição jurídica (liberto, livre), cor, naturalidade, nacionalidade, filiação, ofício, filhos, domicílio, cônjuge e, muito raramente, indicação de idade;

2) Preâmbulo: do qual fazem parte apelos aos intercessores celestes, anjos da guarda, santos do nome etc.;

3) Disposições espirituais

Após as invocações, têm início as disposições sobre o cerimonial fúnebre, do qual fazem parte a escolha do local de sepultura, das vestes a serem utilizadas pelo testador, dos acompanhamentos no cortejo fúnebre, número de missas a serem celebradas, legados de caridade e legados religiosos;

4) Inventários dos bens móveis e imóveis

Somente após o término das chamadas cláusulas religiosas, tem início as disposições materiais que incluem: declaração de posses e bens, a enumeração dos herdeiros, a disposição da terça, a repartição da herança, declaração de credores e devedores etc.;⁹

5) Disposições gerais

Assinatura ou sinal do testador, assinatura do escrivão e do oficial responsável pelo registro, pela aprovação e pela abertura do testamento.

Explicitada essa fórmula que os testamentos seguiam, é possível perceber que eles não são apenas documentos de sucessão patrimonial, consistindo também em verdadeiras autobiografias. Apesar de terem uma estrutura mais ou menos padronizada – fato certamente vinculado a regulamentações oficiais que estipulavam o modelo para a produção documental (como as Ordenações Filipinas, livro IV, Títulos 80 a 85 e Constituições Primeiras) -, de seguirem uma fórmula, os testamentos não deixam de trazer particularidades nas quais é possível distinguir relações pessoais dos testadores com o instante do trespasse. Ainda que os estudos quantitativos se apercebam de constantes na relação do homem com a morte, o testamento não deixa de trazer a face do moribundo. No registro testamental estão estampadas suas derradeiras preocupações e desejos, ainda que neles se reflitam as marcas das crenças de um tempo.

Outra fonte por mim utilizada consiste nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, documento publicado em 1707 pela Igreja Católica com o objetivo de normatizar a prática religiosa, a conduta do clero, dirigir costumes e extirpar vícios. Baseadas nas diretrizes do Concílio Tridentino, consistem em uma adaptação à situação colonial. Decidi trabalhar com esta documentação uma vez que ela reflete a teologia moral em vigor nos Setecentos.

⁸ A saudação consiste em expressões de cunho religioso, tais como: “Em nome da Santíssima Trindade Padre, Filho, e Espírito Santo Três Pessoas, e hum só Deos verdadeiro”; “Jesus Christo Filho de Deus vivo”.

⁹ MARCÍLIO, Maria Luiza. “A morte de nossos ancestrais”. In MARTINS, José de Souza. *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

A análise dos rituais de morte no século XVIII, na Paróquia de Nossa Senhora do Pilar¹⁰, entre os “homens de cor”, se deu mediante a leitura paleográfica de testamentos produzidos entre 1780 e 1800 e a coleta de informações necessárias para responder aos questionamentos feitos pela presente pesquisa. Utilizamos como metodologia a análise quantitativa das referidas fontes para os seguintes aspectos: sexo, cor do testador, local de sepultamento, santos invocados, acompanhamento fúnebre, mortalha ou hábito escolhido e número de missas.¹¹ O levantamento de dados quantitativos tem como objetivo ressaltar os padrões comuns de comportamento. Aliada a esta análise, utilizamos a abordagem qualitativa, por meio da qual prosseguimos inquirindo as fontes, na tentativa de encontrar contradições dentro do que foi mais freqüente.

Segundo Ana Paula Rangel, Vila Rica caracterizou-se pela predominância numérica dos africanos entre a população escrava, no período de 1755-1815.¹² Considerando o subperíodo de 1785-1815, é perceptível um aumento do número de crioulos e a diminuição do número de africanos entre os cativos. Isto indica que embora a reposição da mão-de-obra via tráfico tenha se mantido como alternativa importante, houve também o crescimento vegetativo da população escrava. Também Francisco Vidal Luna afirma que, iniciado o período de decadência aurífera (em meados do século XVIII), provavelmente a capacidade financeira de adquirir escravos via tráfico foi reduzida; esse fato, vinculado a própria reposição de mão-de-obra via reprodução natural, modificou gradativamente a composição dos cativos, com o aumento proporcional dos crioulos.¹³ Nesse sentido, a escolha do recorte temporal supracitado visa compreender o comportamento diante da morte de uma população crescentemente composta por escravos nascidos na colônia portuguesa da América.¹⁴

Em se tratando do recorte cronológico, a escolha do período 1780-1800 tem relação com o projeto de pesquisa “Banco de dados do Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto (AEPNSP)”, cujo acervo constitui-se, basicamente, de documentação paroquial e confrarial. A documentação, microfilmada pelo Centro de Estudos do Ciclo do Ouro (CECO), resultou na apresentação *Inventário Analítico do Arquivo Eclesiástico da*

¹⁰ A escolha da referida Paróquia deve-se a sua elevada importância, pois, além de ter sido, nos Setecentos, rica e populosa, congregava o maior número de confrarias: a Irmandade do Santíssimo Sacramento, a de Nossa Senhora do Pilar, a do Rosário dos Pretos, a de São Miguel e Almas, a do Senhor dos Passos, a de Santo Antônio, a de Sant' Ana, a de São José dos Pardos, a de São Francisco de Paula, a das Mercês e Misericórdia, a Ordem Terceira do Carmo, a dos Sagrados Corações, a de São Miguel e Almas e Senhor Bom Jesus de Matosinhos no Alto das Cabeças.

¹¹ Os aspectos citados, bem como o nome do testador e a localização do documento estão organizados em planilhas elaboradas no Microsoft Excel, as quais permitiram o cruzamento de dados e informações.

¹² RANGEL, Ana Paula dos Santos. Aspectos da demografia escrava em Vila Rica 1755-1815. In: I Colóquio do LAHES - alternativas metodológicas para história econômica e social, 2005, Juiz de Fora. **Anais do I Colóquio da LAHES**, 2005. Disponível em:

<http://www.lahes.ufjf.br/publicacoes/Coloquio1%20PDF/Ana%20Paula%20dos%20Santos%20Rangel.pdf>. Acesso em: 29 out.2008.

¹³ LUNA, Francisco Vidal. *Minas Gerais: escravos e senhores – análise da estrutura populacional e econômica de alguns centros mineratórios (1718-1804)*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas, 1981.

¹⁴ Os escravos nascidos na Colônia formavam quase 1/3 do total da mão-de-obra cativa, no final do século XVIII, ao menos em regiões mais urbanizadas, tal como Minas Gerais. Cf. PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p.118.

Paróquia de Nossa Srª do Pilar, catálogo de uso interno. A partir do projeto anteriormente mencionado, no que concerne a “série óbitos”, afirma-se que esta se encontra fechada de 1712-1755 e 1800-1838. Embora o material resultante já esteja totalmente digitado (o que permite consultas e cruzamentos de dados), existem lacunas na leitura paleográfica que precisam ser preenchidas, e aqui reside a viabilidade da presente pesquisa: auxiliar no preenchimento de tais lacunas e contribuir com o levantamento de dados que servirão, posteriormente, a novas pesquisas nos campos de História Social, Demográfica e Cultural.¹⁵

Esta dissertação está dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo, realizamos um levantamento da produção historiográfica existente acerca da temática da morte. Cientes do grande volume de trabalhos sobre o referido tema, optamos, para o contexto europeu, pelos trabalhos de Philippe Ariès, Michel Vovelle, Ana Cristina Araújo e Fernando Catroga, autores que centraram suas análises na mudança das atitudes perante o trespasse. Uma vez que a presente pesquisa tem como objetivo principal analisar os rituais de morte setecentistas (1780-1800), na freguesia de Ouro Preto, entre os “homens de cor”, cumpriu não só ressaltar os autores tomados como referências teóricas nos estudos sobre a morte no contexto europeu, mas também explicitar autores de suma importância para a investigação do referido tema no Brasil. Com relação a produção historiográfica brasileira, ressaltamos os trabalhos de João José Reis, Cláudia Rodrigues, Júlio César Pereira e Adalgisa Arantes Campos.¹⁶

Iniciamos a presente dissertação pela tradição europeia de se pensar a morte e o morrer porque foi a partir dela que surgiram as questões que nos trouxeram até o tema da morte na sociedade de Vila Rica. O objetivo desse trabalho não é transpor abordagens feitas por historiadores europeus, adequando-as a realidade da América portuguesa. Se fizemos um exame do modo como a temática da morte foi trabalhado no contexto cultural da Europa, é porque reconhecemos o caráter híbrido da cultura da colônia portuguesa na América, sabendo que a sociedade mineira do setecentos sofreu influências de um catolicismo originalmente europeu. A Capitania de Minas Gerais era parte de um Ocidente cristão que vinha

¹⁵ CAMPOS, Adalgisa Arantes; VINHOSA, F. L. T. ; ARAÚJO, J. X. ; LOTT, M. M.. CAMPOS, Adalgisa Arantes. O Banco de dados relativo ao acervo da freguesia de Nossa Sra. do Pilar de Ouro Preto: registros paroquiais e as possibilidades da pesquisa. In: X SEMINÁRIO SOBRE A ECONOMIA MINEIRA, 2002, Diamantina. Disponível em: <http://www.cedeplar.ufmg.br/diamantina2002/textos/D01.PDF>. Acesso em: 20 set. 2008.

¹⁶ ARIÈS, Philippe. *O homem perante a morte – I*. 2ª edição. Portugal: Editora Europa-América, 2000. VOVELLE, Michel “Sobre a morte”. In. *Ideologias e Mentalidades*. 2ª edição. São Paulo: Ed.Brasiliense, 1991. ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. 1ª edição. Lisboa: Notícias editorial, 1997. REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. PEREIRA, Júlio César M. da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – o século XVIII. *Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, n.4, p.5-24, julho 1987.

experimentando mudanças importantes em suas concepções de morte, ao longo dos séculos XVIII e XIX. Transformações estas que encontraram resistências tanto na Europa como aqui.

Tomando como suposição teórica o caráter híbrido da América portuguesa, procederemos, no segundo capítulo, à análise de como a historiografia tratou sobre a questão dos contatos culturais entre brancos, índios e negros. Marcada, sobretudo, pela experiência da escravidão, a sociedade colonial e o cativo suscitaram problemas filosóficos acerca do encontro com o “outro” e da naturalização da prática escravagista. A primeira parte desse capítulo trata justamente sobre as reflexões feitas por teólogos, juristas e outros europeus acerca da realidade mencionada. Abordamos ainda o pensamento social de Roger Bastide, bem como a historiografia que diz respeito ao processo de formação da cultura colonial. A análise de criações específicas da sociedade luso-africana no tocante à passagem para o além-túmulo, no século XVIII, torna indispensável a abordagem da experiência de uma sociedade colonial marcada profundamente pela escravidão.

No terceiro capítulo desta dissertação, procuraremos, a partir de visões historiográficas, recompor o cenário social em que ocorre a análise de representações e atitudes dos “homens de cor” do Arraial de Ouro Preto diante da morte. Para tanto, recorreremos a autores que trabalham com demografia histórica para a região das Minas Gerais, a fim de se traçar um perfil da população de Vila Rica do século XVIII. As informações legadas pela historiografia servirão de base para a apresentação dos resultados obtidos mediante a análise das fontes testamentárias da Paróquia do Pilar.

Procederemos ainda à análise quantitativa da documentação, promovendo o entrecruzamento de dados brutos, tais como sexo, cor, condição social, com aspectos expressivos da religiosidade mineira dos Setecentos.

Ao fazer dos rituais de morte da população de cor da Freguesia de Ouro Preto do século XVIII o objeto principal de análise, a presente pesquisa pretende não só revelar como a transição para o além-túmulo foi encarada por estes homens e mulheres, mas também reconstruir aspectos da história social e cultural da população de Vila Rica.¹⁷

A população da capitania de Minas Gerais da segunda metade do setecentos foi marcada, segundo Francisco Vidal Luna, dentre outros aspectos, pela inexistência de grandes plantéis, pela predominância de atividades urbanas, pela crioulização dos cativos e pela diminuição da superioridade numérica de escravos do sexo masculino.¹⁸ A partir dessa estrutura sócio-econômica diversa de outras regiões e que também sofreu modificações ao longo da segunda metade do século XVIII podemos nos perguntar: em que medida tais alterações repercutiram sobre a expectativa dos homens e mulheres de cor da sociedade de

¹⁷ No século XVIII, Vila Rica possuía dois arraiais: de um lado Ouro Preto, com a Igreja matriz Nossa Senhora do Pilar e do outro lado, Antônio Dias, com a igreja Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias.

¹⁸ LUNA, Francisco Vidal. *Minas Gerais: escravos e senhores – análise da estrutura populacional e econômica de alguns centros mineratórios (1718-1804)*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas, 1981.

Ouro Preto quanto a vida e, principalmente, quanto a morte? Como uma alteração de caráter econômico (especificamente a decadência da atividade aurífera a partir de meados dos setecentos) pode ter modificado a realização dos ritos funerários? Teria a crioulização da massa escrava promovido transformações nos modos de pensar, agir e sentir sobre a morte? O que uma população em que o número de escravos do sexo feminino e masculino vai se equilibrando pode nos dizer acerca de como homens e mulheres encaravam o momento do trespasse? Teria havido diferenças entre as visões e vivências de ambos?

Analisando a pompa fúnebre na Capitania das Minas Gerais do século XVIII, Adalgisa Arantes Campos afirma que a natureza sacral e social da morte foi muito pouco modificada ao longo do oitocentos em alguns núcleos históricos mineiros. Estes não construíram cemitérios seculares no século XIX, ainda que tenha havido exigências provinciais para que fossem erigidos fora do espaço da cidade. Para a autora, embora alguma “modernidade” tenha sido introduzida (não sem resistências) em tais núcleos urbanos, tais como a edificação de cemitérios anexos aos templos, persistiu uma mentalidade setecentista acerca da morte e do morrer. A racionalização das mentalidades e conseqüentemente a secularização da morte foi, segundo Adalgisa, um fenômeno tardio na região por ela estudada, verificado apenas no século XX.¹⁹ Comparada a outras regiões, Minas Gerais manteve-se mais apegada às tradições. Nesse sentido, teria a população de Ouro Preto expressado uma sensibilidade diversa da de outros arraiais sobre o instante do trespasse? É possível encontrar nos testamentos de homens e mulheres da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar manifestações acerca do ritual fúnebre, das disposições espirituais e da distribuição do legado específicas da Capitania das Gerais?

Em se tratando dos sufrágios, estes consistiam, segundo Campos, em um dos itens de maior importância dentro do cerimonial do luto. Os sufrágios oferecidos pelas irmandades às almas dos confrades falecidos variaram em número no decorrer dos Setecentos. Se, nas primeiras décadas deste século, houve certa ponderação em relação ao número de missas oferecidos pelas confrarias, ao final da década de 1730, houve um aumento notável destas. Já ao final do século XVIII, percebe-se que as irmandades reduziram o número de sufrágios oferecidos para os defuntos. Nesse sentido, por que a população de Vila Rica assumiu outro comportamento no final do setecentos com relação aos sufrágios? Teria havido um empobrecimento da sociedade e a perda dos meios para preconizar os rituais fúnebres? Teria havido uma simplificação destes?

Em suma, o que pretendemos com este trabalho é revelar como o momento do trespasse foi encarado e sentido por homens e mulheres na sociedade de Ouro Preto do século XVIII. Sem promover a transposição de modelos e perspectivas elaborados por historiadores das mentalidades acerca da morte no contexto europeu, objetivamos encontrar

¹⁹ CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – o século XVIII. *Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, n.4, p.5-24, julho 1987. p.6.

atitudes e manifestações culturais próprias de uma sociedade híbrida que, como todos os sujeitos históricos, se deparou com o inevitável fim da vida.

CAPÍTULO 1:

A morte como tema: breve balanço historiográfico

“Silêncio e Morte, as palavras adequam-se e quase criam a ilusão de estarmos perante um falso objecto histórico. E como ninguém pode falar da sua morte ou da de outrem, falar dela é, forçosamente, falar de outra coisa, e isto, porque, toda a relação que o homem estabelece com a morte se situa no plano da ilusão, da ideação, da fantasia, da crença e do rito.”²⁰

1.1 Michel Vovelle e Philippe Ariès: as atitudes perante a morte no Ocidente cristão

Tomar a morte como objeto de investigação histórica é deparar-se com uma realidade a qual todos os seres vivos estão sujeitos, com um fenómeno que desperta, simultaneamente, fascínio e temor. A relação do homem com a morte gera comportamentos e valores que remetem ao contexto social de uma época e mais amplamente a uma visão de mundo. Conduz a como uma dada sociedade, a como os homens de um determinado período se viam e se pensavam e como viam e pensavam os outros.²¹ O estudo das atitudes perante a morte possibilita reencontrar o homem e suas várias reações diante desta passagem e também “revela o que está verdadeiramente em jogo não para os mortos, mas para os vivos”²². Reside aí a importância social, antropológica e histórica das atitudes perante o inevitável instante do trespassse.

A morte não é um tema novo.²³ Ela passou a ser particularmente tratada como objeto histórico a partir dos anos 1960, com a maior evidência dada a história das mentalidades e a conseqüente dilatação do campo da História. Ao procurar revelar as sensibilidades e atitudes próprias de cada época, a história das mentalidades trouxe a tona novos problemas, diversos daqueles trabalhados pela história social e econômica da segunda geração dos Annales. Para a referida história, os atos inconscientes são mais importantes que os documentos escritos oficiais; a arte, a religião, os costumes e os ritos são reveladores fundamentais da consciência que os homens têm de si mesmos em um período específico. Na medida em que a história das

²⁰ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997. p.13.

²¹ VOVELLE, Michel. “Sobre a morte”. In. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Ed.Brasiliense, 1991.

²² ARAÚJO, Ana Cristina. Op.cit. p.13.

²³ O sentido da palavra “morte” utilizado aqui se refere a costumes, atitudes e comportamentos que envolvem o instante do trespassse.

mentalidades procura compreender as alterações e as permanências de sensibilidade na longa duração, manifestações vinculadas ao lazer, à família, ao sexo, ao amor, à morte e à vida são fundamentais para o historiador das mentalidades, tornando-se temas freqüentes de estudos.

Em se tratando especificamente do tema da morte, este assumiu na história das mentalidades um papel importante. Segundo Michel Vovelle:

Ela [a morte] se situa na linha direta da evolução que levou, em uma primeira etapa, os pesquisadores interessados na evolução das culturas a se engajarem cada vez mais nesse caminho, sem abandonar seu campo inicial, no domínio onde o pensamento manifesto cede o lugar às atitudes inconscientes e onde os traços de mentalidade se projetam em atos tanto ou mais do que em discursos.²⁴

Michel Vovelle é um dos autores cuja contribuição foi essencial para os estudos sobre morte. Em sua pesquisa, Vovelle concebe a história da morte como vertical, ou seja, uma história que deve ser encadeada (sem com isso entendê-la a partir de uma causalidade mecânica) em três níveis: a morte consumada, a morte vivida e o discurso sobre esta. O primeiro nível é o fato bruto da morte, aquele que aparece nos dados demográficos, a partir dos quais é possível estimar parâmetros e componentes sociais do contexto no qual a morte é analisada. A partir desses dados é possível observar desigualdades no número de mortes entre mulheres e homens entre abastados e pobres, assim como outros indicadores demográficos.

O segundo nível trata justamente dos ritos que ocorrem até a passagem para o outro mundo. É sobretudo na hora do trespasse que as desigualdades são mais acentuadas, marcadas e lembradas. Como trata João José Reis em seu livro “A morte é uma festa”, a pompa fúnebre legitima a condição social do morto, desde o número de sacerdotes e irmandades que acompanharam o cortejo, à quantidade de esmola e de cera distribuída, se o corpo será levado a pé ou não, até o local (quanto mais próximo do altar melhor) onde o morto será enterrado.

Assim como Vovelle, nossa pesquisa concebe a história da morte como vertical, ou seja, uma história que deve ser encadeada em três níveis: a morte consumada, a morte vivida e o discurso sobre esta. Com relação ao primeiro nível, procuraremos levantar dados demográficos sobre a mortalidade em Vila Rica do século XVIII. Desse modo, poderemos estimar parâmetros e componentes sociais do contexto no qual a morte é analisada. Mediante a análise de tais dados brutos, será possível observar índices de mortalidade por faixa etária, sexo, condição social, além de outros indicadores demográficos.

Em se tratando do segundo nível citado, procederemos a uma combinação das abordagens de tipo quantitativo e qualitativo a fim de desvendar como a população da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto vivenciou o momento do trespasse. Com relação a

²⁴ VOVELLE, Michel. “Sobre a morte”. In. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991. p.128.

análise quantitativa, é preciso ressaltar que não a utilizamos como fez Vovelle. Nosso *corpus* documental é muito menos extenso do que o deste autor e, além disso, optamos por um recorte temporal mais modesto. Tentaremos sim mensurar as atitudes diante da morte entre os “homens de cor” da sociedade de Ouro Preto, recorrendo, por exemplo, às referências feitas à proteção dos santos padroeiros; ao número de missas que o testador encomenda para a salvação de sua alma; aos arranjos feitos para os funerais etc. Mas, embora o quantitativo seja revelador de padrões de comportamento, há aspectos que o quantitativo não desvende. O campo das representações coletivas acerca da morte não pode ser reduzido ao aspecto demográfico e quantitativo, daí a necessidade de uma análise de tipo qualitativo, de uma abordagem mais interpretativa, como fez Ariès.

Não obstante, há ainda o terceiro nível: o discurso sobre a morte. Já existe, segundo Vovelle, um discurso presente no nível da morte vivida, entretanto, este é um discurso coletivo e em grande parte inconsciente manifesto na repetição dos gestos, nos rituais, nas expressões de angústia. O terceiro nível se refere aos discursos organizados sobre a morte, que, segundo as análises de Vovelle sobre a França do século XVII-XVIII, transformaram-se, passando de religiosos a leigos, no contexto da Europa Ocidental. Um exemplo de tais discursos são as *ars moriendi* (*artes de bem morrer*) que significavam uma resposta à ansiedade dos indivíduos perante a passagem para o além-túmulo. Desenvolvida entre os séculos XIV e XV, consistiam em verdadeiros manuais que por intermédio de textos e imagens procuravam ensinar normas práticas de comportamento piedoso e lições de preparação para a “boa morte”.

O terceiro nível explicitado por Vovelle (o discurso sobre a morte) será trabalhado nessa dissertação a partir da análise das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* – documento que contém disposições sobre aspectos do viver e do morrer na América Portuguesa – e da circulação dos preceitos sobre a arte de bem morrer.

Essa abordagem em três níveis é desenvolvida sobre a perspectiva da longa duração, assim como a própria história da morte se desenvolve necessariamente na longa duração, como também defende Philippe Ariès, analisando a atitude perante a morte nas comunidades cristãs da antiguidade até o período contemporâneo.

Entender a morte na longa duração não é tomá-la como imutável ou cristalizada, pois ela não é acrônica, ela é sempre histórica para Ariès, que afirma: “Todas as representações da morte estão imersas em um contexto ou em um banho cultural que é propriamente o tecido da História.”²⁵ Contrariando a possibilidade de se congelar a morte em um sistema imóvel, Vovelle afirma que ocorrem deslizamentos progressivos e estratificações que fazem com que existam simultaneamente atitudes tradicionais e atitudes novas e inéditas. Assim sendo, os sistemas da morte não são sucessivos e sim imbricados em uma estrutura que nos permite observar diferentes reações e atitudes, as quais oferecem diferentes leituras, portanto.

²⁵ VOVELLE, Michel. “Sobre a morte”. In. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991. p.134.

Em se tratando das fontes utilizadas para estudos sobre a história da morte, uma das mais exaustivamente examinadas por Michel Vovelle foram as fontes testamentárias. Utilizou-se especificamente dos testamentos provençais do século XVIII, pois, segundo ele, os testamentos são os maiores elementos do ritual da morte. Para Vovelle, esses vestígios "(...) nos permitem ir mais profundamente ao âmago das atitudes inconscientes dos grupos e das massas, que eles surpreendem furtivamente, mas com toda a indiscrição de uma confissão extorquida."²⁶

Vovelle define os historiadores, ao fazerem uma história das mentalidades e mais especificamente da morte, como antropólogos do passado que tentam ir além das expressões de pensamento claro e formalizado, procurando fazer uma história do imaginário coletivo. O estudo da morte e dos demais temas abordados pela história das mentalidades nos permitem vislumbrar o cenário social de uma época e, mais amplamente, a sua visão de mundo.

Outro autor de extrema importância para estudos sobre a história da morte e tomado pela presente pesquisa como referência teórica é Philippe Ariès. Este apresenta duas metodologias possíveis para se decifrar as mudanças de atitudes e de expressão perante o inevitável evento da morte. A primeira se baseia na análise quantitativa de séries documentais homogêneas, e tem como exemplo os estudos de Michel Vovelle, anteriormente mencionados. A segunda metodologia já não se baseia em uma série de documentos homogêneos, sendo muito mais interpretativa e subjetiva, porém, é, segundo Ariès muito mais global. O historiador, ao analisar essa massa de documentos "heteróclita", deve tentar enxergar e descobrir "a expressão inconsciente duma sensibilidade coletiva"²⁷, tentando ir além da intencionalidade de quem produziu tais documentos. As críticas mais contundentes ao trabalho de Philippe Ariès referem-se ao entrecruzamento que ele faz de fontes de linhas diversas, e a longa duração por ele adotada que perpassa mais de um milênio. Nesse sentido, a presente pesquisa se pretende mais cautelosa ao adotar um recorte temporal bem menos extenso que o de Ariès.

Embora Vovelle e Ariès se ocupem de uma mesma temática de estudo, é preciso ressaltar que tais autores fazem uso de metodologias diversas. Vovelle, interessado no problema da "descristianização" na França, procurou medir esse processo por meio do estudo de atitudes perante a morte, tais como são reveladas nas fontes testamentárias. Foi a partir da análise sistemática de aproximadamente 30.000 testamentos para a Provença que Vovelle intentou mensurar mudanças no pensamento e no sentimento de homens e mulheres quanto ao instante do trespasse. Enquanto Michel Vovelle fez uso intenso da abordagem quantitativa, Philippe Ariès rejeitou completamente tal perspectiva em suas pesquisas sobre a morte, utilizando uma ampla variedade de fontes. Quanto aos testamentos, se debruçou sobre estes durante quase três anos, realizando pesquisas em períodos de vinte anos, do século XVI ao

²⁶ VOVELLE, Michel. "Sobre a morte". In. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991. p.141.

²⁷ ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977. p.14.

século XIX, em alguns estudos notariais parisienses. Para Ariès, “Os testamentos são a melhor fonte para abordar a antiga atitude perante a sepultura”.²⁸ Porém, estes levaram Ariès a investigar outras fontes: literárias, arqueológicas e litúrgicas. O autor citado não trabalha com a análise quantitativa de séries documentais homogêneas, como o faz Vovelle, mas opta por uma abordagem mais “intuitiva e subjetiva”. Para Ariès: “o observador passa em revista uma massa heteróclita (e não mais homogênea) de documentos e tenta decifrar, para além da vontade dos escritores ou dos artistas a expressão inconsciente de uma sensibilidade coletiva”.²⁹

Segundo Philippe Ariès, a atitude antiga perante a morte é “familiar, próxima e atenuada, indiferente.”³⁰ É o que ele chamou de “morte domesticada”, a qual se opõe a atitude contemporânea de medo da morte. A domesticação da morte implica na coexistência dos vivos com os mortos. A familiarização com a morte se estendia à familiarização com os mortos, atitude esta atribuída por Ariès à primeira Idade Média (séculos V-XII) no Ocidente. Havia certa “intimidade” entre o morrer e o cotidiano da sociedade, ao ponto em que o instante do “passamento” era encarado como algo natural da vida.

No período anteriormente citado, era comum que o moribundo, pressentindo a chegada de sua morte, realizasse o ritual final no qual se despedia e se reconciliava com seus parentes e amigos, bem como expunha suas últimas vontades, nutrindo a esperança de um bom destino para sua alma. Por isso, a morte repentina, como afirma Ariès, era considerada “infame e vergonhosa” e algumas vezes considerada castigo de Deus, já que o trespasse casual impossibilitava a realização do ritual mencionado.³¹

A partir dos séculos XII-XV, essa atitude sofre alterações parciais que irão conferir um sentido dramático e pessoal à familiaridade tradicional entre o homem e a morte, pois se introduz agora a preocupação com a particularidade de cada indivíduo (a morte de si mesmo). Como indício de tal modificação, o referido autor se utiliza do exemplo do juízo final, que foi transferido do fim dos tempos para o fim de cada vida. Além disso, cabia, agora, à Igreja intermediar o acesso da alma ao Paraíso. A representação tradicional da morte irá coexistir com essa nova preocupação individual, pois a relação entre a morte e a biografia de cada vida se estreita. Assim sendo, a morte passa a esboçar um caráter mais dramático e emocional do que antes fora observado. Outra mudança notada é o aparecimento mais freqüente da morte e dos cadáveres na arte e na literatura. Ariès sintetiza bem as mudanças ocorridas nesse período:

Durante a segunda metade da Idade Média, do século XII ao século XV, fez-se uma aproximação entre três categorias de representações mentais: as da morte, as do conhecimento por cada um da sua própria biografia e as do

²⁸ ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. p.17.

²⁹ Ibidem. p.21.

³⁰ Ibidem. p.25.

³¹ ARIÈS, Philippe. ARIÈS, Philippe. *O homem perante a morte – I*. Portugal: Editora Europa-América, 2000. p.19.

apego apaixonado às coisas e aos seres possuídos durante a vida. A morte converteu-se no lugar onde o homem tomou melhor consciência de si mesmo.³²

Se até o setecentos a morte era domesticada, na França, ao longo do século XVIII, houve uma mudança de comportamento diante da morte. Com o advento das Luzes e o avanço do pensamento racional, a vida cotidiana tornou-se mais secularizada (indicador disso foi a laicização dos testamentos). A morte, antes “celebrada” por meio de ritos públicos tornou-se privada. Essa nova atitude perante a morte foi denominada por Ariès como a “morte selvagem”.

Philippe Ariès conclui que a morte passa a ser mais dificilmente aceita, porém não o próprio trespasse, mas a passagem do outro e é essa a origem do culto aos cemitérios e túmulos. A presença dos mortos passa então a ser tão significativa quanto a dos vivos e os cemitérios conquistam definitivamente seus lugares nas cidades, onde são necessários. A referida mudança de comportamento foi ainda pautada por teorias estabelecidas pela medicina social francesa. A proximidade com o moribundo e o morto era vista pelos médicos como um perigo à saúde pública. Esse argumento buscava fundamentação na doutrina dos miasmas, a qual afirmava que matérias orgânicas em decomposição, combinadas a elementos atmosféricos, produzem um ar fétido, infectando aqueles que o respiravam. Dessa maneira, os higienistas (que mais tarde também exercerão influência no Brasil) auxiliaram a criar uma nova mentalidade sobre a morte, ao afirmar que os enterros nas igrejas deveriam ser proibidos e que cemitérios extramuros deveriam ser criados a fim de separar radicalmente o mundo dos vivos e dos mortos.

Ariès aduz outras mudanças, brutais segundo ele, nas atitudes perante a morte a partir da segunda metade do século XIX: ela deixa aos poucos de ser familiar. A partir do referido período há uma necessidade de evitar o incômodo e a emoção exagerada e insustentável provocados pela proximidade da morte. Aparentemente nada mudou nos ritos tradicionais, entretanto, eles foram esvaziados de sua carga dramática. Essa alteração acelera-se com a transposição do local da morte: ela não se dá mais em casa, mas no leito solitário de um hospital. Este novo local não permite mais a cerimônia ritual presidida pelo futuro morto e a morte passa então a ser um “fenômeno técnico obtido pela paragem dos sentidos, isto é, de maneira mais ou menos declarada por uma decisão do médico e da equipe hospitalar.”³³ Os ritos funerários foram então modificados. Procura-se agora fazer com que a sociedade se aperceba o menos possível da passagem da morte. Algumas cerimônias se mantêm, porém são discretas e suprimem os rompantes de emoção; o luto, por exemplo, agora é solitário. A morte parece não mais inspirar compaixão ou piedade e sim repugnância. Procurando compreender tais mudanças, Ariès afirma:

³² ARIÈS, Philippe. . *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977. p.38.

³³ ARIÈS, Philippe. . *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977. p.56.

Uma causalidade se revela imediatamente: necessidade de felicidade, o dever moral e a obrigação social de contribuir para a felicidade coletiva, evitando toda a causa de tristeza ou aflição, conservando o ar de quem está sempre bem disposto mesmo quando se está mergulhado em angústia. Mostrando-se algum sinal de tristeza, peca-se contra a felicidade, a felicidade novamente posta em causa e a sociedade arrisca-se então a perder sua razão de ser.³⁴

1.2 Sensibilidades e representações diante da morte: o contexto português

Em que pese a importância dos estudos de Philippe Ariès para a presente dissertação, é preciso ressaltar que sua análise acerca da morte no Ocidente, feita sob a perspectiva da longa duração (que se estende da Idade Média à contemporaneidade) remete a uma visão atemporal acerca desse fenômeno. Enquanto Ariès opta por uma temporalidade que perpassa mais de um milênio, outros pesquisadores insistem em historicizar as atitudes perante o trespasse em periodização mais refinadas, concentrando-se, especialmente, na passagem do século XVIII ao XIX. Como exemplo de tal abordagem, tem-se o trabalho de Fernando Catroga, o qual procura apreender o processo que conduziu à “revolução romântica dos cemitérios em Portugal (1756-1911), e à transformação da necrópole em um espaço público e afetivo.

Segundo Fernando Catroga, dentro da tradição judaica, o cristianismo impôs-se como uma religião inumista. Nos primeiros séculos, os cristãos sepultavam os seus finados com ritos próprios em espaços especiais nos quais se reuniam com freqüência, especialmente em períodos de perseguição, para celebrarem o seu culto. E, se nos primeiros séculos os cemitérios estavam reduzidos a criptas ou catacumbas, com a aceitação do cristianismo, foram construídas igrejas junto aos monumentos dos mártires, local onde, a partir do século IV, passou-se a enterrar os defuntos.

Durante a Idade Média, o sepultamento era tarefa que competia às abadias, irmandades, corporações religiosas e ordens terceiras, ou seja, estava na esfera da jurisdição sacerdotal. As inumações eram feitas, como afirma Ariès, no espaço sagrado – o solo da igreja ou o adro do templo –, os quais foram locais prediletos de sepultura até o início do século XIX.

De acordo com Catroga, já nos séculos XVI e XVII, algumas vozes isoladas chamaram a atenção para os possíveis efeitos nocivos à saúde pública oriundos das emanações das sepulturas. No entanto, foi somente a partir do século XVIII que alguns médicos, intelectuais iluministas e certos eclesiásticos intensificaram a oposição as inumações nas igrejas.³⁵ Para o autor, em um país essencialmente católico, como Portugal, uma modificação substancial nas concepções sobre o trespasse só poderia acontecer quando uma nova ordem tivesse força

³⁴ ARIÈS, Philippe. . *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977. p.59.

³⁵ CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999. p.42

suficiente para transformar o modo de vida da sociedade portuguesa e, conseqüentemente, sua visão sobre a morte.

Embora a propaganda a favor das novas necrópoles em Portugal tenha ganhado força a partir de meados dos setecentos, Fernando Catroga aponta que houve um descompasso entre a defesa teórica da “revolução dos cemitérios” e a sua aceitação popular. Ora, o que o poder médico e os intelectuais iluministas propunham implicava uma mudança substancial “nos comportamentos populares e na vontade política”.³⁶ Nesse sentido, somente com a derrota do absolutismo e do catolicismo tradicional e ultramontano, e com a gradual instalação das estruturas do novo Estado liberal foram reunidas condições necessárias para uma maior aceitação política das novas formas de inumação.

O século XIX traz a tona um novo modo de se pensar sobre a vida e sua finitude. Animados pelo “espírito romântico”, característico dos Oitocentos, a elite burguesa de Portugal buscava um caminho de afirmação de si e do outro, libertando o destino de um fim estritamente escatológico. Na passagem do século XVIII para o XIX, ocorre a transferência da esperança da imortalidade do céu para a terra; o temor e a apreensão de um fim incerto são substituídos pelo direito à sobrevivência individualizada, direito este levado às últimas conseqüências pelo cemitério burguês.

Se durante o oitocentos a sociedade portuguesa assistiu a criação de novas necrópoles e ao processo de secularização, isso não aconteceu sem contradições e reveses. Aos olhos dos estratos mais tocados pela religiosidade, a transferência dos enterros das igrejas para terrenos afastados da cidade quebraria o elo existente entre o presente da comunidade e o seu passado, colocando os defuntos sob administração político-administrativa. A sociedade atribuiu à nova necrópole o caráter de lugar profano e de exílio; território inadequado à soteriologia e escatologia cristãs. Vê-se que durante o oitocentos houve a coexistência de duas sensibilidades distintas diante da morte: a primeira, ligada aos setores mais tradicionais da sociedade portuguesa, a qual ainda estavam imbuídos das crenças judaico-cristãs, que traziam em seu cerne a preocupação com o destino da alma; a segunda, ligada a elite burguesa, defendia a criação de novas necrópoles, a democratização do acesso à sepultura, e o direito a sobrevivência individualizada.

Em se tratando da legislação sanitária sobre os enterramentos, esta tornou-se mais incisiva, no contexto luso, a partir da década de 1830. As leis que foram criadas a partir de 1835 eram um espelho claro da tendência singularizante que iria estruturar o território dos mortos a partir de então.

As novas necrópoles eram um ditame de inspiração iluminista e, politicamente, obra do liberalismo nascente, sendo assim natural que os

³⁶ CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999. p.42.

valores ideológicos que legitimavam a sociedade dos vivos viessem a condicionar a idealização da cidade dos mortos.³⁷

A legislação sanitária portuguesa expressava o desejo de fuga à inumação anônima, típica do Antigo Regime, e a afirmação simbólica da individualidade e do direito à cidadania. Aqueles que defendiam as leis modernas, mostravam-se favoráveis a caracterização dos novos cemitérios como espaços públicos e, portanto, como locais abertos ao enterro de todos os defuntos, independente de suas crenças e valores. Além disso, a legislação citada feria os interesses eclesiásticos de controle exclusivo sobre as inumações, ao conceder poder a autoridades que até então não haviam se ocupado da gestão do culto dos mortos.

As leis sanitárias conduziam, segundo Fernando Catroga, a indiscutíveis efeitos de ruptura. Os novos decretos, posturas e circulares, promulgados em Portugal desde a década de 1830 até a década de 80 (pelo menos), iam contra comportamentos socializados há bastante tempo. Nesse sentido, não surpreende que tenha havido resistências à instalação de novas necrópoles. Exemplo disso foi a chamada “Revolta da Maria da Fonte”, movimento encabeçado por mulheres das populações rurais da região do Minho, que se opuseram à Lei de Saúde Pública promulgada em 1844 pelo governo liberal.³⁸

Um aspecto interessante salientado por Catroga consiste no modo geograficamente diferenciado como a “revolução dos cemitérios” em Portugal se concretizou. De acordo com o autor citado, nas regiões do norte do país, por serem mais agrárias, houve resistência a mudanças nos modos de enterramento tradicional. Imbuídos de crenças e valores atrelados ao Antigo Regime, os camponeses consideravam as leis de saúde armas contrárias a monarquia e a igreja, além de promoverem o aumento dos impostos, já que a construção de novas necrópoles exigia uma maior fonte de receitas do Estado. Nesse sentido, a aplicação da legislação citada se deu de forma lenta nas províncias do norte e nas comunidades rurais, ao passo que nas regiões sul e nas urbes aconteceu de modo mais acelerado. Vê-se que as diferenças culturais e sociais e, conseqüentemente, o grau diverso de catolização da população lusa exerceram forte influência sobre o processo de secularização da sociedade e a criação de novas necrópoles.

Apesar da intromissão política na gestão administrativa dos enterramentos e da morte, a nova legislação vigente em Portugal postulava os cemitérios como lugares sacros, e, em termos práticos, foi-se assistindo à sua gradual “catolização”. Prova disso foi o crescente uso da cruz nos túmulos. Também a observância dos rituais funerários não era inviabilizada, sendo necessário que o corpo passasse primeiro pela igreja para só depois adentrar no cemitério. O catolicismo também se mantinha, de acordo com a Carta Constitucional, como religião oficial

³⁷ CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999. p.52

³⁸ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 85.

do Estado e, portanto, a inauguração dos novos campos santos só acontecia mediante a sua consagração.

Enquanto a lei promulgada em Setembro de 1835 não deixava margens para questionamentos acerca da natureza jurídica da propriedade e da gestão administrativa e sanitária dos novos cemitérios, a Carta Constitucional respeitava a liberdade de pensamento e proibia as perseguições por motivos religiosos. Se a Carta Constitucional trazia em seu cerne aspectos contraditórios, as disposições contidas na legislação sanitária eram claras e impunham a obrigatoriedade de todos os defuntos serem enterrados nas novas necrópoles. Nesse sentido, como seria possível conciliar esta universalidade com as prescrições canônicas que restringiam a sepultura eclesiástica aos indivíduos aptos a recebê-la?

A questão da sepultura eclesiástica colocava em evidência o embate travado entre os direitos de cidadania - preconizados pelas minorias mais intelectualizadas e republicanas - e os preceitos católicos, defendidos pelos setores mais tradicionais da sociedade lusa. Para a Igreja, a contradição citada se resolvia ao se considerar a passagem das inumações dos templos para o cemitério público apenas como uma transferência do local de sepultamento, sem qualquer alteração no estatuto sagrado do território dos mortos. Juridicamente, tal tese levava os católicos a defenderem que a legislação de 1835 não tinha pretendido criar qualquer “cemitério civil”, mas apenas modificar o “lugar material das sepulturas”, sem que seu caráter religioso fosse alterado. A partir dessa interpretação, inferiam que o terreno dos cemitérios era todo bento e que as leis não autorizavam a violação da disciplina eclesiástica. Portanto, caberia as autoridades administrativas apenas intervir em questões relativas a manutenção da ordem e da salubridade pública.³⁹

Em se tratando do estatuto dos cemitérios, os setores mais liberais da sociedade portuguesa exigiram sua “neutralização”, ou seja, que este espaço fosse público e, conseqüentemente, aberto ao enterros de todos os cidadãos, fossem estes católicos, protestantes ou ateus. Segundo Catroga, para os defensores da secularização das novas necrópoles, a recusa de qualquer discriminação por motivos religiosos ou filosóficos era feita em nome do ideal moderno de cidadania.

Em meio ao choque entre uma representação mais secularizada da morte e a soteriologia católica, o Governo português se empenhou em uma política de conciliação, pois não desejava indispor-se nem com a Igreja, nem com a elite liberal burguesa. Para tanto, recorreu a medidas tais como a construção de um muro dentro dos cemitérios, a qual se mostrou ineficaz na tentativa de conciliar duas sensibilidades diante da morte tão distintas.

A tentativa de diminuir o peso do catolicismo e, conseqüentemente, de democratizar a sociedade implicava em questionar a hegemonia cultural da religião, oriunda da gestão

³⁹ CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999. p.66.

simbólica que a igreja exercia sobre os principais momentos da vida do indivíduo (nascimento, casamento e morte). O projeto de secularização preconizado pela elite liberal burguesa jamais se socializaria se o seu ritualismo não tivesse um status ao menos análogo ao das cerimônias católicas. Nesse sentido, a legitimação de uma visão de mundo secularizada e do projeto democrático exigia a “respeitabilidade cívica da morte não católica”⁴⁰, exigência esta que no caso português perpassava pela neutralização religiosa das novas necrópoles.

Aliado ao intento de secularização do campo santo e de sua transformação em espaço público havia ainda a necessidade de torná-lo *lugar de memória*. A função do cemitério e mais especificamente da sepultura individual seria a de dignificar a memória do defunto, garantindo sua sobrevivência na lembrança daqueles que estavam vivos. Mas, apesar de prevista na lei, a singularização das sepulturas foi contestada, em determinadas localidades de Portugal, pela vala comum, destino de todos aqueles que não tinham meios econômicos, proteção familiar ou mutual, para arcarem com os custos de um enterramento digno. Ter-se-ia assim a continuidade de uma prática de inumação comum durante o Antigo Regime, a qual também foi marcada pela distinção social, evidenciada no local destinado ao defunto e nos ritos que marcavam o instante do trespasse.

Se a nova legislação dos cemitérios previa os sepultamentos de todos os indivíduos em campo santo e garantia a gratuidade do funeral, a vala comum contradizia tais preceitos. Ela evidenciava um mundo de distinção social que feria o próprio preceito evangélico de igualização na hora da morte e condenava aqueles que tinham esse destino ao esquecimento. Por outro lado, a concessão de jazigos perpétuos tendia a privatizar um território teoricamente público, evidenciando, ainda mais, as disparidades sociais que atravessavam o mundo dos vivos e se reproduziam entre os mortos. Tal situação foi contestada por movimentos cujas ideias de emancipação política e social passavam pela valorização da individualidade e do direito à memória. O espaço de afirmação da cidadania estender-se-ia assim da sociedade dos vivos à necrópole.

Segundo Fernando Catroga, os sepultamentos e os ritos que a eles estavam ligados visavam a “re-presentificação modelar do homenageado”, de forma que tal “revificação” pudesse ser compartilhada entre os grupos, reforçando, assim, os laços de solidariedade. Para o autor, quando os indivíduos apelavam para os seus antepassados buscavam, na realidade, a afirmação pública de seus direitos, “trabalho ideológico necessário à reprodução de memórias, à construção de identidades (e de diferenças), e ao reforço de sociabilidades”.⁴¹ Nesse sentido, o cemitério oitocentista tencionava ser:

(...) um *panteão de céu aberto*. E o destaque dado aos funerais e à

⁴⁰ CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999. p.72

⁴¹ Ibidem. p.321.

recordação dos 'grandes homens' derivou da circunstância de eles serem a tradução mais visível dessa idealização. É, assim, lógico que se tivesse defendido a existência de uma evidente similitude entre a sua fonte – o culto familiar dos mortos e a edificação simbólica do cemitério como um *familistério* – e a sua concretização mais geral e política: a institucionalização dos cultos cívicos e do Panteão Nacional.⁴²

Embora o cristianismo tenha continuado a oferecer, durante o oitocentos, explicações que conferiam sentido à vida individual e coletiva, a modernidade – que preconizou uma vida centrada no indivíduo e a crença na capacidade da Razão – conduziu, indubitavelmente, a uma visão mais secularizada do mundo. Progressivamente, esta alterou o modo como o homem ocidental enxergava as suas relações com o espaço e com o tempo, provocando modificações nas sensibilidades e atitudes perante a morte.

Enquanto Ariès toma o Ocidente como um todo indiferenciado e que partilha de uma mesma mentalidade sobre a morte, que vai se modificando ao longo dos séculos, Fernando Catroga, ao limitar sua pesquisa apenas a Portugal, mostra que dentro de uma mesmo país havia concepções diferenciadas acerca do morrer e da morte, dependendo do estrato social analisado. Ainda que as contribuições de Ariès sejam inegáveis, o trabalho de Catroga deixa evidente que um recorte melhor localizado e historicizado torna possível uma compreensão mais profunda acerca de comportamentos ligados à morte e, conseqüentemente à vida.

Outra autora cujas elaborações sobre a atitude perante a morte em culturas europeias foram essenciais para o embasamento teórico da presente pesquisa é Ana Cristina Araújo. Tomando como objeto central as atitudes e representações da morte em Lisboa dos séculos XVIII e XIX, Araújo procura analisar como homens e mulheres da sociedade lisboeta encararam e vivenciaram a morte, seja de si mesmos ou dos indivíduos que os cercavam. Aproximando-se da perspectiva dos autores supracitados, Ana Cristina Araújo conclui que houve o abandono de uma mentalidade tradicional, em cujo âmago estava a visão judaico-cristã da vida, e a adoção progressiva de um ideal secularizado de vida, em consonância com a experiência das Luzes.

Partindo do pressuposto de que o imaginário coletivo de inspiração tanatocrática se impõe e se modifica em estreita correlação com as transformações sociais, culturais e institucionais que ocorrem dentro da comunidade, Ana Cristina Araújo procura traçar, inicialmente, um quadro geral da população de Lisboa (1700-1830), ou seja, o meio em que se dá a produção testamentária. Para tanto, faz uso de dados demográficos, os quais consistem em indicadores indispensáveis para a compreensão de comportamentos e atitudes em meio social. Para a autora citada:

⁴² CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999. p.321.

Partindo do princípio de que a morte é sempre um 'revelador metafórico da vida', o saldo colectivo do viver e do morrer não deve dissociar-se das estratégias sociais e do sistema de representações que lhe está subjacente. Para este período, o que ressalta, em primeiro lugar, na morfologia da representação colectiva da morte, é a consciência de um tempo enraizado, íntimo ao risco diferenciado do viver, à visibilidade das ocorrências de mortalidade, à percepção das idades e à experiência aleatória da sobrevivência, sobretudo em situações de rebate freqüente da fome e da doença.⁴³

Para Ana Cristina, mortalidade e morte são questões bastante distintas. Enquanto a primeira procura abordar tendências e padrões, apurar taxas e estabelecer estimativas, a segunda trata de representações e de atitudes subjacentes à experiência da morte. Nesse sentido, é possível levantar o número de falecimentos anualmente registrados para uma população previamente estimada sem, contudo, ter a mínima noção dos segredos de homens e mulheres que escapam à linguagem numérica, das motivações e intenções daqueles que testavam. Embora faça uso de dados demográficos, a autora afirma que estes têm em seu trabalho um carácter subsidiário, servindo apenas de suporte e moldura de experiências de mortalidade, afastando-se, neste particular, da metodologia de Michel Vovelle. Assim, a demografia consiste em um campo acessório no trabalho de Ana Cristina.

Compreendendo a mortalidade como a taxa de mortes no conjunto da população, Ana Cristina Araújo afirma que o testamento nunca a reflete exatamente. Sua representatividade sofre variações apenas em função da mortalidade adulta, já que os primeiros grupos de idades não realizavam testamentos e os dados relativos a estes são escassos, segundo a autora, para Lisboa do século XVIII. Por outro lado, a qualidade da documentação, com lacunas e interrupções de registro, especialmente de menores, e as limitações dos levantamentos já efetuados (que não abarcam a totalidade da população urbana lisboeta) impossibilitam a quantificação exata dos montantes da mortalidade. Reside aí o carácter aproximativo dos resultados fixados pela demografia utilizada pela autora.

De modo análogo à metodologia de Michel Vovelle, Ana Cristina Araújo embasa seu estudo na análise serial de 1273 testamentos, escritos em Lisboa, e recolhidos em um universo de trinta e cinco mil testamentos, aproximadamente, efetuados para o período compreendido entre 1700 e 1831. A documentação priorizada foi recolhida por anos de amostragem e aleatoriamente selecionados. Estes se repartem por intervalos médios de trinta e um anos até 1820 e, no período final, por dois cortes de duração inferior (de dez e onze anos).⁴⁴

⁴³ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997. p.31.

⁴⁴ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997. p.17. A autora apenas afirma que fez uma "recolha exaustiva" dos testamentos por anos de amostragem, aleatoriamente selecionados. Ela não deixa claro se fez uso de toda a documentação existente para os intervalos de tempo por ela estabelecidos ou se empreendeu uma seleção de testamentos dos referidos intervalos.

A pesquisa testamentária por anos de amostragem revela uma imagem sociológica de Lisboa do século XVIII e meados do XIX, a existência de uma ordem de exposição homóloga entre os testamentos, de construção comum a cada um deles e também o encadeamento de vontades piedosas constantemente acentuadas e repetidas na documentação citada. As fontes testamentárias continham uma fórmula mais ou menos padronizada. Nesse sentido, torna-se fundamental encontrar os motivos da uniformidade de propósitos da maioria dos devotos, extremamente preocupados em deixar por escrito suas últimas vontades. Segundo Ana Cristina, somente pelo conhecimento do “universo de crenças, ritos e convenções em que se assenta a prática testamentária estaremos a altura de compreender o caráter religioso atribuído a essa peculiar forma de caucionar a morte e perpetuar uma memória”.⁴⁵

Perante uma população pouco alfabetizada, a palavra, a imagem e o gesto cumprem o papel de enunciadores da crença, definindo modos de sentir e toda uma série de práticas rituais vinculadas à religião. Sem desconsiderar o papel essencial realizado pela cultura oral, é necessário admitir que em uma dada sociedade, o domínio da cultura escrita não precisa ser largamente difundido para que alterações significativas de valores e comportamentos ocorram. É preciso apenas que uma pequena parcela da população tenha sido alfabetizada para que tais modificações aconteçam. Desse modo, a Igreja, detentora de uma teoria coerente sobre a salvação, exerceu supremacia acerca do discurso sobre a morte, interpelando os crentes a partir da imagem e da palavra. Mediante um esforço pedagógico que levava o homem a refletir sobre seu próprio destino após a morte, oferecia uma literatura tanatológica de ampla divulgação.

Em se tratando da produção literária tanatológica, Claudia Rodrigues, autora brasileira que trata da secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX), afirma que esta foi desenvolvida entre os séculos XIV e XV, consistindo em um gênero de literatura devocional, composto por imagens e textos cujo objetivo era ensinar os cristãos a se prepararem para a “boa morte”. As “artes de bem morrer” (como ficou conhecida a referida literatura) apresentavam-se como uma espécie de cartilha, um modelo para o fiel de como este deveria preparar-se para o momento do trespasse.

Segundo Claudia Rodrigues, as “artes de bem morrer” conheceram, de uma maneira geral, duas periodizações, com conteúdos diferentes. A primeira, entre os séculos XIV e XV, consistiu no período no qual este tipo de literatura valorizou o momento derradeiro da passagem para o além. A segunda correspondeu ao período após o Concílio de Trento (1545-1563) até o século XVIII e tinha como pressuposto básico a noção de que o que melhor garantiria a salvação para a alma seria uma vida pia, na qual viver-se-ia com o pensamento

⁴⁵ ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997. p.145.

cotidiano na morte. Nesta segunda periodização, o foco estaria não mais na valorização do momento de agonia precedente ao trespassse.⁴⁶

Ainda com relação aos manuais e tratados de bem morrer, Ana Cristina Araújo afirma que, em Portugal, estes predominaram no conjunto de obras disponíveis a partir da segunda metade do século XVII. Se antes a imagem funcionava como elemento doutrinal primordial, a partir do referido período, o texto recupera os espaços que nos séculos anteriores fora ocupado pela iconografia. Como afirma Araújo:

A representação figurativa do instante da morte física, característica das antigas *artes moriendi*, dá lugar a um balanço amplo da existência. A encenação dramática do último momento antepõe-se, como epílogo, a um percurso de vida íntimo, piedoso e atormentado. Toda a narrativa da história individual se revela prisioneira deste estado de espírito. Neste sentido, a biografia e o livro de memória encontram-se na matriz arcaica da *arte de bem morrer*.⁴⁷

Fornecedores de normas práticas de comportamento piedoso, os manuais de bem morrer assumem, em Portugal do século XVII, um modelo diverso daquele imposto pela tradição quatrocentista das *artes moriendi*, como também afirma Claudia Rodrigues. O espaço reservado à iconografia diminui e a palavra assume o poder da sugestão e a força da persuasão. A mensagem também sofre alterações. A preparação da morte, mensagem central presente no texto até então transforma-se “num espaço de reflexão global da vida cristã e num guia prático de bem viver”.⁴⁸

O apelo de que “para se ter uma boa morte era preciso ter uma boa vida” sancionou regras de conduta sociais e um estilo de vida adequado ao objetivo da salvação pessoal. Segundo Ana Cristina, os preceitos práticos mais comuns diziam respeito à vida familiar. A educação dos filhos, os comportamentos relacionados ao deitar e às refeições, a relação conjugal, o vestuário, a cortesia, a relação do indivíduo com o seu próprio corpo constituíam os aspectos mais abordados nos manuais de bem morrer. A ligação entre os manuais de preparação para a morte e os manuais de civilidade era, assim, estreita.⁴⁹ Nesse sentido, questionar porque o modo de viver de uma sociedade se altera implica, portanto, compreender como se morre e se pensa a morte.⁵⁰

⁴⁶ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. p.53.

⁴⁷ ARAUJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997. p.153.

⁴⁸ *Ibidem*. p.152.

⁴⁹ A respeito dos manuais de civilidade Cf. ELIAS, Norbert. *O Processo civilizador. Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

⁵⁰ ARAUJO, Ana Cristina. *Op.cit.* p.205.

Ainda objetivando desvendar as atitudes e representações da morte, Ana Cristina Araújo procede à análise dos ritos fúnebres experimentados pela sociedade lisboeta de 1700 a 1830. Na tentativa de atribuir significado aos ritos citados, a autora menciona o estudo clássico de Van Gennep, o qual afirma que a morte impõe não só a necessidade de separação entre vivos e mortos, mas também requer um duplo movimento de incorporação do defunto no além e, terminado o luto, dos seus parentes na comunidade. Entre o momento de separação e incorporação, o morto permanece na fronteira entre a realidade terrena e o além, em uma condição perturbadora para os que vivos permanecem. Os ritos teriam a função de preencher, reparar e superar esse estado e reside aí a importância fundamental do seu devido cumprimento: a manutenção da segurança de vivos e mortos.⁵¹

O modelo de rito fúnebre proposto por Van Gennep, quando revisto e atualizado por Robert Hertz, Jean-Thierry Maertens e Louis Vicent Thomas, possibilita pôr em evidência suas falhas e debilidades e distinguir três efeitos recíprocos na longa série de cerimônias simultâneas ou posteriores à celebração da morte: os ritos dirigem o destino do morto (de sua alma e de seu corpo); garantem a sobrevivência dos enlutados, que necessitam do apoio da comunidade; e promovem a revitalização do grupo afetado pela morte de alguém.

Ao procurar distinguir a longa série de rituais que se manifestam no cenário funerário, Araújo percebe que em Lisboa, no decorrer do período analisado, o cerimonial fúnebre “apresenta uma certa permeabilidade de manifestações e efeitos”. Se, em certos períodos, os rituais são marcados pela pompa e exuberância, e obedecem a vários estilos enfáticos, acabam se transformando, pouco a pouco, em momentos em que a encenação teatralizada dos últimos instantes perde o significado de outrora. Se a partir da última década do século XVIII as elites urbanas (burgueses) dão o primeiro sinal de regressão e simplificação do aparato cerimonial, o mesmo não ocorre na parcela mais tradicionalista da sociedade lisboeta (nobreza e classes laboriosas). Vê-se então, a colisão de dois modelos culturais e rememorativos da morte. Assim, ao evidenciar o sentido do rito e sua “porosidade social”, a autora mostra que em Lisboa, a força de uma sociedade dinâmica é fonte de aprendizado e confronto de diversas sensibilidades.

Não só os ritos funerários são elucidativos da lenta adoção de um ideal secularizado de vida pelos homens de Lisboa do oitocentos; segundo Ana Cristina Araújo, o próprio discurso testamentário sofre alterações a partir do final do século XVIII, mostrando que se estava diante de uma nova sensibilidade perante a morte. A fim de exemplificar tal questão, a autora procede à análise das fórmulas preambulares dos testamentos, concluindo que expressões tais como “Por não saber o dia em que Deus será servido levar-me” ou “fazer de mim” ou “chamar-me à sua presença”, que até então tinham um alcance universal, deixam de ser pronunciadas com

⁵¹ GENNEP, Arnold Van. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus Ediciones, 1986. Apud. ARAUJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997. p. 225.

tanta intensidade e freqüência, não pelo incômodo que a incerteza do tempo da morte causava, mas porque a esperança no poder do homem e da medicina se restabelecem.⁵²

No oitocentos, a decisão de Deus quanto ao dia da morte começa a ser lentamente frustrada pelo poder da Ciência, ao menos no plano ideal. As elites urbanas rompem, em primeiro lugar, com o monolitismo das fórmulas religiosas testamentárias. A perspectiva providencialista não desapareceu completamente, mas uma outra sensibilidade, em consonância com uma nova mentalidade urbana e burguesa, emerge na cidade de Lisboa oitocentista, configurando um ambiente mental em que o sólido edifício religioso é atingido pela descrença ou indiferença que se expressam nos testamentos.

De maneira análoga a Philippe Ariès, Ana Cristina Araújo trata da questão dos enterramentos e de sua posterior secularização. Em Lisboa, como no restante da Europa, os cemitérios, assimilados ao espaço das igrejas e dos conventos, consistiam em importantes focos de vida social. Lugares públicos em que vivos e mortos coabitavam, tais espaços eram, segundo a autora citada, refúgio de indigentes e ponto de encontro de muitas pessoas, locais em que se faziam negócios, jogos e festas. Nos adros das igrejas se realizavam: bailes, feiras, representações, audiências e notificações judiciais, arrematações, ou seja, uma série de atividades mundanas que sugerem o clima de proximidade que marcava vivos e mortos.

Embora os adros das igrejas lisboetas fossem locais de realização de atividades mundanas, é preciso ressaltar que a função cemiterial em solo sagrado assumia uma maior privacidade quando a inumação era feita no interior da igreja. A coabitação entre vivos e mortos persistia, porém ela era carregada de uma maior solenidade e de uma hierarquia bem definida. Isso se deve ao próprio surgimento do enterro *ad sanctos*: a crença de que os mártires eram os únicos que tinham lugar certo no paraíso fez com que muitos indivíduos desejassem ser enterrados no interior das igrejas. O enterro *ad sanctos* visava assim, à proteção do corpo mortal do defunto para o despertar no Dia do Julgamento. Esse traço distintivo da organização interna da necrópole tradicional pressupunha a existência de políticas rígidas de organização tumular. Esta ficou a cargo das paróquias e conventos, que repartiam a população obituária. Entretanto, o controle do clero sobre o ordenamento interno da necrópole sofre sensível queda quando tem início a discussão sobre os enterramentos nas igrejas.

Ao constatar que Lisboa não possuía nenhum cemitério capaz de comportar uma parcela dos óbitos urbanos (o que poderia amenizar o grande número de enterramentos feitos no interior das igrejas), Araújo afirma que há indícios de que o convento de S. Francisco da Cidade, se encontrava, as vésperas do terremoto de 1755, bem perto de esgotar o espaço disponível para a realização de inumações.⁵³ Somada a circunstância do esgotamento, a saturação e a degradação das condições de higiene dos espaços cemiteriais restantes passa a

⁵² ARAUJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997. p.301.

⁵³ *Ibidem*. p.371.

atrair a atenção de médicos, higienistas e autoridades municipais na segunda metade do setecentos.

Em Lisboa, as primeiras manifestações públicas em favor da reforma dos cemitérios ocorrem paralelamente ao debate realizado nas principais capitais europeias. Na cidade portuguesa, o primeiro sinal da campanha contra os sepultamentos *ad sanctos* ocorreu após o terremoto de 1755. A elevada mortalidade associada a tão trágico episódio exigiu medidas de exceção. Na impossibilidade de se realizar enterramentos com pompa fúnebre e todos os cuidados que até então eram requeridos, muitos corpos foram jogados ao mar ou sepultados em valas coletivas sem qualquer registro. A situação que se instaurara na cidade por conta do terremoto gerou não só o pânico entre a população lisboeta, mas também o receio de contágios e epidemias.

É neste clima que se insere o debate acerca da criação de cemitérios públicos fora do espaço eclesiástico. É neste contexto que a Igreja, desejosa de manter o monopólio dos sepultamentos (os quais consistiam em poderosa fonte de receitas para a instituição, além de garantir o poder simbólico que ela exercia sobre a sociedade lisboeta), irá disputar poder com médicos e outras autoridades civis.

“Sensíveis aos ecos da campanha em favor dos cemitérios, os testadores de Lisboa integram-se nela de uma forma silenciosa e discreta”⁵⁴. A partir da década de 1770 vê-se uma atitude social de desinteresse quanto ao local de inumação. O número de testadores que deixam a cargo do herdeiro ou testamenteiro todo o processo relativo ao sepultamento aumenta. A escolha do local de sepultura torna-se uma decisão cada vez menos considerada pelos testadores. O silêncio em relação ao aspecto citado é notório entre a burguesia urbana, em finais do século XVIII. Indiferença e desinteresse alcançam, primeiramente, os setores mais esclarecidos da população, que, simultaneamente, se dirigem em força e por vontade expressa, nas décadas de vinte e trinta do oitocentos, dos enterramentos no interior do espaço eclesiástico para os adros⁵⁵, local vergonhoso, no passado, para ricos e poderosos. Esta nova realidade mostra que a lei de 1835, que criou os cemitérios públicos em Portugal, serviu, na cidade de Lisboa, apenas para confirmar e legitimar aquilo que já consistia em prática social evidente.

Procurando delinear através de gestos, palavras e imagens os segredos e sensibilidades de homens e mulheres da sociedade lisboeta dos séculos XVIII e XIX, Ana Cristina Araújo conclui que houve o abandono de uma mentalidade tradicional perante a morte e a adoção de um novo modo de pensar sobre a vida e sua finitude. No cerne da perspectiva

⁵⁴ ARAUJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997. p.381.

⁵⁵ O adro consistia no espaço ao redor das igrejas. Embora fosse de domínio eclesiástico, não foi muito procurado (durante o setecentos e oitocentos) para enterramentos de indivíduos que tinham prestígio social e posses. Era ocupado, sobretudo, por sepulturas de homens e mulheres que tinham pouco ou nenhum recurso para financiar seu próprio funeral.

judaico-cristã da vida e da História, o homem busca, no decorrer da modernidade, um caminho de afirmação de si e do outro, libertando o destino de um fim estritamente escatológico, o que pressupõe um futuro orientado por uma perspectiva teleológica. O que ocorre da passagem do século XVIII para o XIX é a transferência da esperança de imortalidade do céu para a terra; troca-se o terror e a apreensão de um fim incerto pelo direito à sobrevivência individualizada e à felicidade, idéias otimistas apregoadas pelo Progresso. Neste processo de secularização, que ocorre não sem contradições e reveses, o campo tanatológico possibilita perceber as mudanças que lentamente vão acontecendo na mentalidade da sociedade de Lisboa. Como explicitado acima, a autora pressupõe que o imaginário coletivo de inspiração tanatocrática se impõe e se desenvolve em estreita correlação com as transformações sociais, culturais e institucionais que ocorrem dentro da comunidade. Nesse sentido, as atitudes diante da morte não são experiências acrônicas, mas sim carregadas de historicidade; elas permitem, assim, explicar diversos comportamentos e representações das sociedades de outrora.

As elaborações dos referidos historiadores sobre a atitude perante a morte em culturas européias servem de inspiração teórica e indicam possíveis caminhos de pesquisa. Tais perspectivas não esgotam o tema sobre as atitudes perante a morte, uma vez que o presente estudo trata de ritos fúnebres em um contexto de contato cultural entre africanos e europeus.

1.3 A produção historiográfica brasileira acerca da morte

Tomado como referência primordial para a realização da presente pesquisa, o livro *A morte é uma festa*, de João José Reis consiste em uma análise sobre a “Cemiterada”, levante popular ocorrido em 1836, em Salvador, desencadeado pela criação de uma lei que previa o sepultamento em cemitérios afastados das igrejas. Ao tratar da referida revolta, Reis fornece elementos importantes para a compreensão da dinâmica da morte no Brasil do século XIX.⁵⁶

Intrigado sobre a violência do levante contra a concessão do monopólio dos enterros à empresa dos cemitérios de Salvador, João José Reis procura refletir sobre o porquê de tal ocorrência. Mais que uma manifestação motivada pela questão econômica, a Cemiterada foi um episódio de disputa de sentimentos e sensibilidades diante da morte e do morrer. Nesse sentido, o problema central da obra de Reis consiste na investigação das ações e reações coletivas da população baiana à intervenção do Estado nos costumes fúnebres existentes em Salvador desde o século XVIII.

A partir do episódio citado, Reis investiga a vida e a morte da sociedade baiana, isto é, seu cotidiano, crenças, valores, atividades e visões a respeito do que eles próprios chamavam

⁵⁶ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

de “boa morte”. Analisa ainda a participação dos baianos em confrarias religiosas, instituições que deram o primeiro passo em direção à luta de resistência contra o Cemitério Campo Santo.

Em se tratando da demografia da cidade de Salvador, João José Reis afirma que a Cemiterada ocorreu em um período de aumento populacional. Segundo o autor citado, os setores livres pobres, em especial os mestiços e negros, já apresentavam rápido crescimento desde a segunda metade do século XVIII. Somados aos escravos, eles constituíam a maior parte da população.⁵⁷

O crescimento populacional dos habitantes da Bahia dos séculos XVIII e XIX dava-se, sobretudo, a partir da imigração, espontânea no caso dos europeus e forçada no caso dos africanos. Segundo Reis, em se tratando do tráfico de africanos, este sofreu uma aceleração a partir da década de 1790, mantendo-se em um patamar elevado durante as três primeiras décadas do oitocentos, em consonância com a expansão da economia açucareira. Estima-se, aproximadamente, em 7 mil a média anual de escravos importados nas primeiras décadas do século XIX. Eles vinham principalmente de regiões em torno do golfo de Benim, povos que habitavam o antigo Daomé e a atual Nigéria, pertencentes aos grupos aja-fon-ewe, ioruba, hauçá, nupe. Alguns vinham também de Angola e Benguela, regiões que tradicionalmente forneciam escravos para o Brasil.⁵⁸

Em que pese o grande número de africanos levados para a Bahia, pode-se afirmar que as taxas de mortalidade entre os escravos era bastante elevada se comparada a dos brancos livres. Para Reis, a distribuição desigual da mortalidade refletia a desigualdade social da cidade de Salvador, onde a riqueza estava concentrada nas mãos de poucos e a mobilidade social, embora possível, consistia em difícil tarefa.⁵⁹

É preciso dizer que no período próximo à Cemiterada, a referida estrutura social estava sendo abalada por uma conjuntura econômica de crise e por diversos movimentos sociais. O cenário da Bahia no século XIX era de instabilidade. No âmbito econômico, a prosperidade do comércio açucareiro durara somente até a Independência. Nas décadas de 1820 e 1830, os preços do açúcar no mercado internacional caíram, e as exportações de produtos como o fumo e o algodão também declinaram. A guerra de Independência na Bahia, em 1822-3, bem como o sentimento antilusitano simultâneo à mesma completavam o ambiente instável da sociedade baiana do século XIX. Homens livres da Bahia pegaram em armas, nos anos de 1822-3, contra os portugueses, demonstrando que não havia apenas um único projeto de país independente. Além disso, é preciso lembrar que a rebeldia escrava se intensificou no período pós-

⁵⁷ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.33.

⁵⁸ *Ibidem*. p.35.

⁵⁹ A partir de um levantamento das pessoas mortas em Salvador em 1836, João José Reis afirma que quase metade dos escravos mortos não alcançou onze anos de idade (o que indica uma elevada taxa de mortalidade infantil). Conclui ainda que enquanto 17,5% dos livres conseguiram ultrapassar a idade de sessenta anos, apenas 7,4% dos escravos o fizeram. 77% dos escravos morreram antes dos quarenta e um anos, enquanto 60% dos livres faleceram antes dessa idade. Cf. REIS, João José. *Op.cit.* p.36.

independência, fato que pode ser corroborado pela Revolta dos Malês, ocorrida em Salvador em 1835. Este era o pano de fundo social da Cemiterada (1836). A sociedade baiana de 1836 era profundamente marcada por desigualdades sociais, conflitos étnicos, ideologias religiosas e nacionalistas que desencadearam diversos conflitos. “A Cemiterada, apesar de sua característica peculiar, mobilizou um povo já acostumado à rebelião”.⁶⁰

Segundo João José Reis, a Cemiterada foi uma revolta que teve como motivos principais a defesa de atitudes tradicionais diante da morte, dos mortos e dos ritos fúnebres. O catolicismo da Bahia do século XIX era barroco, caracterizado pela manifestação externa da fé. Dessa maneira, os funerais eram acontecimentos grandiosos, repletos de pompa, verdadeiros espetáculos. Não só os funerais tinham grande destaque no Brasil Império, também as festas das confrarias católicas eram caracterizadas pela grandiosa homenagem ao santo de devoção.

Enquanto instituições que tomaram a frente na resistência contra o Campo Santo (nome do cemitério em torno do qual girou a questão dos enterramentos), as confrarias eram divididas, principalmente entre irmandades e ordens terceiras. Ambas, embora aceitassem religiosos, eram formadas sobretudo por leigos, mas as ordens terceiras se associavam a ordens religiosas conventuais. Para que uma confraria funcionasse, era preciso que ela fosse acolhida por uma igreja ou construísse a sua, e que tivesse o seu compromisso ou estatuto aprovado pelas autoridades eclesiásticas.⁶¹

Entre os critérios que regulavam a entrada de membros nas confrarias, os mais importantes eram a adequada devoção religiosa, aqueles de caráter econômico (sucesso material) e de caráter étnico-racial. Esta última exigência explica o fato de existirem irmandades de brancos (portugueses ou nascidos no Brasil), negros e pardos, sendo as irmandades de “homens de cor” (crioulos, mulatos e africanos) as mais numerosas.

As irmandades africanas, que se subdividiram de acordo com as etnias de origem⁶², não serviram como instrumento de domesticação do espírito africano, “funcionaram como meios de afirmação cultural”⁶³. Essa posição de Reis pode ser contrastada pelo que afirma Sílvia Hunold Lara em texto sobre as produções historiográficas que tratam da escravidão africana e do Antigo Regime na América portuguesa.⁶⁴ A autora citada avalia que há duas

⁶⁰ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.46.

⁶¹ Segundo João José Reis, o compromisso regulava a administração das irmandades, estabelecia as exigências para a entrada nas mesmas e os direitos e deveres dos irmãos.

⁶² O uso da expressão “etnias de origem” remete as designações externas dadas aos escravos africanos, criadas pelo colonizador. Segundo Marina de Mello e Souza, o termo “nação” era um conceito usado pelos colonizadores, na tentativa de classificar os cativos traficados. Geralmente, ao nome cristão do escravo acrescentava-se a nação a ele atribuída. Todavia, esta designação atribuída acabava por se tornar um fator identitário entre a população escrava. De acordo com Mariza Soares, “de certo ponto de vista, a procedência é uma forma de identificação atribuída, que o próprio grupo internaliza, passando então a se organizar segundo seu formato”. Cf SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p.140. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.117.

⁶³ REIS, João José. REIS, João José. Op.cit. p.55.

⁶⁴ LARA, Sílvia Hunold. “Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa”. In BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *Modos de Governar: idéias e práticas políticas no Império*

visões antagônicas acerca das irmandades na historiografia: como instituições que domesticam os escravos e, em sentido oposto, como espaço de liberdade e resistência escrava. Sem ficar preso a tais posições dicotômicas, Robert Slenes percebe as irmandades, assim como as famílias escravas consentidas pelos senhores, como instituições ambíguas que ora possibilitavam aos mancipios uma maior autonomia dentro do cativo, ora funcionavam como mecanismos de acomodação e de controle para os senhores.⁶⁵

As confrarias foram instituições que ajudaram a população baiana a viver e a morrer. Elas ofereciam aos seus membros auxílio na hora de necessidade, apoio para a conquista de alforrias, e sobretudo um funeral digno. Porém, elas não trabalhavam gratuitamente por seus membros. Estes as sustentavam por meio de anuidades, jóias de entrada, legados em testamento, loterias etc. O dinheiro arrecadado era gasto nas obrigações com seus irmãos, caridades públicas, construção e manutenção de igrejas, hospitais, asilos e nas despesas com as festas anuais.

É preciso ressaltar que segundo João José Reis, as irmandades, especialmente as negras, foram até o Brasil-Império, “os principais veículos do catolicismo popular”⁶⁶. Sagrado e profano se misturavam nas festas religiosas da Bahia, demonstrando que a heterodoxia religiosa continuava sendo a marca do Brasil. Em se tratando das celebrações das irmandades, as festas do santo de devoção eram as de maior importância. Homenagear os santos de devoção consistia em uma preparação para o destino após a morte. No catolicismo popular, característico da Bahia no século XIX, a prece individual não era suficiente para os santos. Para que a intercessão destes fosse mais eficaz, era preciso que eles fossem homenageados de maneira suntuosa, pelo maior número de pessoas possível. Dessa maneira, vê-se a importância que festas e procissões tinham para o imaginário da sociedade baiana do século XIX: mais que celebrar a vida, elas procuravam garantir a salvação da alma após a morte.

Em consonância com as elaborações anteriormente comentadas de Philippe Ariès, João José Reis afirma que até a primeira metade do século XIX, a morte no Brasil não era um evento solitário. Envolveria, pelo contrário, o cotidiano e desenhava uma figura muito tênue entre o público e o privado. Desde o momento da extrema-unção, passando pelo velório, o funeral e até o sepultamento, o morto encontrava-se cercado de pessoas, conhecidas ou não. A proteção humana na hora da morte era típica de uma sociedade pouco individualista, em que os rituais fúnebres ainda não estavam reduzidos à estrutura nuclear característica da família burguesa. João José Reis destaca que o processo de privacidade instalou-se lentamente no Brasil, ao longo da segunda metade do século XIX.

português. São Paulo: Alameda, 2005.

⁶⁵ SLENES, Robert Wayne Andrew. *Na senzala uma flor: Esperanças e Recordações da Família Escrava (Brasil Sudeste, Século XIX)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

⁶⁶ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.59.

Antes de assumir novas formas e sentidos a partir do século XIX, a morte era objeto constante dos pensamentos de brasileiros. Não pelo medo da morte, mas pela preocupação em se ter uma boa morte. João José Reis explica que brancos e negros criam na necessidade de organizar a própria morte, de forma a garantir uma boa travessia para o Além.

Nesse universo, os testamentos ocupavam um papel importante. Embora muitos organizassem sua morte oralmente, na presença de familiares, padres ou amigos, outros preferiam deixar registradas suas vontades no papel. Segundo João José Reis, nos testamentos as pessoas pediam a interferência das forças celestiais e também destinavam parte de seus bens à organização do próprio funeral. Era comum indicar os santos para quem os vivos deveriam rezar, assim como o número de missas que deveriam celebrar para abreviar a passagem do morto pelo Purgatório. O testamento também costumava apontar o tipo de mortalha a ser usado e o número de padres, pobres e músicos no cortejo e na cerimônia do enterro. Usual era especificar, ainda, no testamento, o local da sepultura.

Os testamentos, de acordo com Reis, traziam também questões não religiosas, mas que implicavam aspectos místicos. Acreditava-se, por exemplo, que o morto não descansaria enquanto não pagasse suas dívidas materiais e do Além.

Um tratamento adequado ao cadáver significava um bom destino para a alma. João José Reis afirma que, no Brasil oitocentista, os rituais fúnebres iniciavam-se quando já havia a iminência da morte. Para abreviar o sofrimento daquele que não conseguia morrer, por exemplo, era comum que uma multidão adentrasse a casa do doente e rezasse não mais pela sua saúde, mas pela sua passagem.

Morta a pessoa, havia que se cumprir uma série de rituais domésticos. Entre eles, banhar o cadáver com perfumes ou infusões especiais e vesti-lo de maneira apropriada. No século XIX, conforme o autor, a maioria das pessoas não era enterrada com vestimenta usual. Muitos eram sepultados com roupas de santos, o que representava o desejo da graça ou de estar mais próximo de Deus. Entre os escravos ou descendentes de africanos, costumava-se enterrar o morto com vestes brancas, cor fúnebre para muitas etnias africanas.

Vestido, o defunto era velado, em geral, na própria casa. Nesse momento, ele não era deixado só porque, solitário, virava presa fácil de maus espíritos. Nos velórios e cortejos fúnebres, mais do que na hora da morte, estranhos participavam dos rituais. Quanto mais gente no funeral, maior o prestígio da família, e melhor seria para o morto, pois teria uma multidão a rezar por ele.

As cerimônias fúnebres contavam com música, bebidas e comidas. A boa morte deveria ser ruidosa, segundo João José Reis. Uma saída triunfante do mundo dos vivos equivaleria a uma entrada igualmente triunfante no Além. Mesmo os mais pobres preocupavam-se em oferecer aos seus mortos um bom funeral. Aquele indivíduo, membro de uma irmandade, que não tinha posses suficientes para seu enterro poderia pedir que este fosse

feito “pelo amor de Deus”, ou seja, sem qualquer encargo para a família, ficando à custa da associação religiosa a qual pertencia.

Cumpridos os rituais do cortejo, havia ainda um aspecto fundamental a ser levado em conta: a sepultura. Até metade do século XIX, enterravam-se os mortos na Igreja. Conforme a análise de João José Reis, a Igreja era o local adequado para se manter a alma próxima aos seres divinos e aguardar a ressurreição. Enterrados na Igreja, os mortos também permaneciam presentes no cotidiano dos vivos. Como assinala o autor, vida e morte convergiam. Haveria, portanto, uma concepção não linear da vida. A morte seria apenas um novo começo.

A geografia dos túmulos nas igrejas revelava, segundo João José Reis, a hierarquia social adquirida em vida. Os mais afluentes, por exemplo, eram sepultados próximo ao altar-mor. Havia também igrejas onde os de maior prestígio eram enterrados e aquelas onde a maioria dos sepultados era negra.

O autor destaca que nem todos os que viveram no Brasil oitocentista eram enterrados em igrejas. Os protestantes europeus e norte-americanos tinham seu próprio cemitério, afastado do perímetro urbano. Por sua vez, os estrangeiros pagãos ou os cristãos-novos, assim como os indigentes, não conquistavam uma sepultura na igreja. Eram enterrados de qualquer maneira em Santas Casas ou nas próprias fazendas onde trabalhavam, no caso de escravos. A limpeza pública também era encarregada de dar um fim aos corpos abandonados nas ruas. Nesse ambiente hostil, muitos negros buscavam as irmandades para se precaver de um enterro em lugar profano.

No Brasil, a prática de enterro nas igrejas começou a ser constantemente questionada a partir da década de 1830, como afirma Reis. Influenciados pela medicina social francesa e por uma visão racionalista, os médicos residentes no Brasil passaram a questionar os sepultamentos eclesiásticos.

Segundo a visão médica, os mortos eram um problema para a saúde pública. A decomposição dos cadáveres produzia odores que aspirados poderiam contaminar a população. Dessa maneira, os médicos consideravam os costumes fúnebres reflexo de uma mentalidade atrasada e supersticiosa que ia de encontro à noção de progresso e civilização. Esta estava vinculada à idéia de higienização; por isso, para organizar civilizadamente o espaço urbano era preciso que vivos e mortos fossem separados por meio da criação de cemitérios fora do espaço das cidades. Os médicos desejavam a separação entre culto divino e culto dos mortos.

Em consonância com os doutores, os legisladores também procuraram criar um novo espaço urbano no qual vivos e mortos estariam separados. Na Bahia do século XIX, este movimento refletiu-se em leis municipais que proibiam os enterros nas igrejas e ordenavam a construção de cemitérios extramuros. Esta legislação propiciou o surgimento, em 1835, da Lei Provincial nº.17 que concedia o monopólio de enterros a uma determinada empresa.

A Lei Provincial nº.17 visava tornar a morte um “negócio privado e monopolista”.⁶⁷ Os autores da referida lei, respaldaram seus argumentos no projeto civilizador e progressista vigente no Brasil-Império. Era preciso, na perspectiva de legisladores e doutores, elevar o país ao nível da Europa.

A Igreja desempenhou papel importante na elaboração, regulamentação e legitimação da Lei Provincial nº.17. Apoiando os cemiteristas, a Igreja visava diminuir ainda mais o poder das irmandades, exercendo assim maior controle sobre os leigos. Considerando os ritos fúnebres as principais fontes de força das irmandades, a segregação dos mortos em cemitérios extramuros favoreceria a diminuição do poder religioso das confrarias.

Contrariamente aos cemiteristas, as irmandades elaboraram manifestos em que expunham suas argumentações contrárias ao Campo Santo. Este representava uma ameaça às “noções tradicionais de espaço sagrado e outros aspectos da mentalidade funerária predominante”.⁶⁸ As irmandades temiam que a abolição dos enterros nas igrejas ocasionasse sua total decadência. Além de representar uma ameaça às tradições religiosas cultivadas pelas irmandades, o Campo Santo ocasionaria ainda o declínio financeiro das mesmas, uma vez que elas obtinham sua receita, basicamente, de cerimônias fúnebres.

A oposição ao Campo Santo não se restringiu às irmandades. Escravos, mulheres e pobres também mostraram seu descontentamento frente a tentativa de mudanças dos costumes funerários. A Cemiterada, que começou como um movimento das irmandades, acabou, segundo o referido autor, se tornando popular. Diversas classes se levantaram, demonstrando sua recusa ao monopólio dos funerais, um aspecto tão importante da sociedade baiana do século XIX. A Cemiterada foi assim, uma revolta “pluriclassista e multiracial”.⁶⁹

A Lei nº.57, de maio de 1837, revogou o monopólio dos enterros na Bahia. Os revoltosos haviam vencido. Porém, uma epidemia de cólera-morbo, em 1855, mudaria radicalmente a mentalidade de outrora. A referida epidemia instalou o pânico entre os habitantes da Bahia e produziu uma nova atitude diante da morte. Esta, outrora celebrada com pompa fúnebre acabou se tornando uma ameaça pessoal. A população agora tinha pavor dos mortos, e por isso aceitaram expulsá-los da cidade, abandonando assim costumes considerados sagrados. Os cemitérios começariam a operar plenamente.

De maneira análoga a João José Reis, Cláudia Rodrigues centra sua investigação nas mudanças ocorridas nos costumes fúnebres e nas práticas de sepultamentos. Enquanto o primeiro autor escolhe a cidade de Salvador para tratar das referidas transformações, Rodrigues toma o Rio de Janeiro dos séculos XVIII e XIX para compreender as modificações de comportamento e de sentimentos em relação à morte e aos mortos até o final do século XIX,

⁶⁷ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.293.

⁶⁸ *Ibidem*. p.310.

⁶⁹ *Ibidem*. p.330.

período em que se buscou implementar a secularização dos cemitérios. A pesquisa da autora revelou os debates políticos sobre as inumações em cemitérios públicos do Rio de Janeiro. Uma nova sensibilidade possibilitou que cada vez mais o poder civil ultrapassasse a jurisdição católica no controle e registro dos principais instantes da vida do homem (nascimento, casamento e morte), culminando com a implementação do registro civil em substituição ao eclesiástico, durante a República.

A fim de identificar os traços gerais do processo que concedeu ao setecentos e ao oitocentos carioca o fundamento de suas atitudes e representações diante da morte, Claudia Rodrigues remonta a cultura greco-romana da antiguidade. Convém destacar, porém, que a autora não pretende elaborar uma evolução do “enquadramento eclesiástico sobre a morte e o morrer”, mas sim apontar os elementos básicos da tradição do catolicismo no Ocidente (especificamente aqueles que se referem às práticas e representações do trespasse e do além-túmulo), constituídos desde o fim da Antiguidade clássica, que foram legados aos habitantes do Rio de Janeiro.⁷⁰

Partindo da constatação de que existia no Rio de Janeiro do século XVIII até meados do XIX um padrão de atitudes diante da morte, Claudia Rodrigues procura, no início de seu estudo, demonstrar que tais atitudes foram transmitidas do catolicismo e que, da Antiguidade tardia aos Setecentos, “resultaram do processo de assenhramento da Igreja católica sobre os costumes fúnebres e as representações sobre a morte e o além-túmulo, nos países de maioria católica”.⁷¹ No processo citado, dois fatores foram significativos para que a Igreja assumisse o controle sobre as atitudes dos fiéis diante do momento do trespasse. O primeiro foi a substituição da gerência predominantemente doméstica e familiar do culto dos mortos – sobretudo durante a Antiguidade greco-romana – pela administração pública e feita pelo clero. O segundo consistiu na construção de um “arcabouço ideológico e religioso”, o qual fez uso da morte como instrumento de pregação, de cristianização e de controle sobre as atitudes e pensamentos dos fiéis. Tal arcabouço se expressava por intermédio da “pedagogia do medo”, amplamente utilizada pela Igreja para convencer homens e mulheres de que na ocasião do trespasse era preciso estar com a “vida arrumada” a fim de que o destino da alma fosse o Céu e não o Inferno.

Um importante aspecto do trabalho de investigação de Cláudia Rodrigues consiste no modo como os ensinamentos eclesiásticos sobre o “bem morrer” (“lições” expressas na já mencionada literatura conhecida como “artes de bem morrer”) foram apropriados pelos fiéis do Rio de Janeiro setecentista. Procurando analisar a resposta da população à “pedagogia do medo” de que a Igreja católica fez amplo uso, Cláudia Rodrigues realizou um exame da prática testamentária e do recurso aos últimos sacramentos, ações consideradas por esta pedagogia

⁷⁰ RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. p.40.

⁷¹ *Ibidem*. p.25.

como essenciais para o “bem morrer”. Para efetuar esse exame, a autora adotou o método serial e quantitativo, trabalhando com 277 testamentos e 23.924 registros paroquiais de óbitos. Os primeiros foram coletados no Arquivo Nacional (para os séculos XVIII e XIX) e no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (somente para o século XVIII). Inicialmente, Cláudia Rodrigues pretendia selecionar vinte documentos por década para cada século. Porém, durante tal tentativa, não foi possível reunir a quantidade citada de documentos devido às dificuldades de localização no Arquivo Nacional. No caso do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, não foi possível compor a amostragem previamente estabelecida, devido ao estado de má conservação de diversos livros de óbitos e à inexistência de outros para a freguesia pesquisada, a Sé (entre 1701 e 1788). Assim, a dificuldade de distribuir de maneira equânime os testamentos, fez com que estes fossem utilizados em uma perspectiva mais qualitativa que quantitativa.⁷²

Segundo Rodrigues, no que diz respeito aos registros de óbitos, estes foram coletados por uma amostragem mais sólida, tendo sido reunidos de acordo com um intervalo bianual (os anos pares foram selecionados) para os séculos XVIII e XIX. Também o péssimo estado de conservação dificultou o acesso a algumas páginas da documentação citada, mas tal problema foi resolvido pela extensão da coleta por anos ímpares. Os registros de falecimento contêm a identificação do defunto, se fez ou não testamento, se recebeu os sacramentos e o ritual de sepultamento; informações que possibilitaram a autora resgatar traços da prática testamentária e do recurso aos sacramentos, a fim de perceber como a sociedade carioca dos Setecentos se apropriou dos ensinamentos eclesiásticos acerca do “bem morrer”. Além da utilização de fontes seriais, Cláudia Rodrigues procede ainda uma análise do *Breve aparelho e modo fácil para ensinar a bem morrer um cristão* (manual português do século XVII de preparação para a morte) e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, fontes que contêm a legislação e diretrizes eclesiásticas. Já no âmbito da legislação civil, procedeu à análise das *Ordenações filipinas*, no que concerne, especificamente, à feitura de testamentos.

Centrado nas transformações de práticas funerárias e dos sentimentos associados ao trespasse (assim com o trabalho de Reis), o estudo de Cláudia Rodrigues traz como idéia principal o processo de mutação da sociedade carioca no sentido da secularização. Um dos aspectos essenciais trazidos pela autora consiste no modo como ela lida com o conceito de secularização. Este não é confundido com perda de religiosidade ou descristianização. É situado no âmbito dos conflitos e negociações em torno dos limites entre o poder do Estado e o da Igreja. Paralelamente às discussões travadas entre as autoridades eclesiásticas e as civis, a segunda metade do século XIX assistiu, segundo Claudia Rodrigues, a um processo de modificação das atitudes e representações diante do trespasse, especificamente vinculadas à

⁷² RODRIGUES, Claudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. p.26.

pedagogia do “bem morrer”, tais como a redução e o esvaziamento da prática testamentária com o objetivo de salvação da alma, a redução da frequência do recurso aos “últimos sacramentos” e o recuo da pedagogia do medo em relação à morte. Ao final do processo, a autora entende que embora a instituição eclesiástica tenha perdido legitimidade frente a uma maior autonomia do indivíduo e da jurisdição civil, tal perda não foi necessariamente acompanhada de uma atitude generalizada de descrença na vida após a morte ou na escatologia católica.

Ao investigar o processo de secularização da morte no Rio de Janeiro, Cláudia Rodrigues se depara com a problemática central de estabelecer e matizar as fronteiras entre a descristianização e secularização, entre as esferas civil e eclesiástica, entre o clerical e o religioso, entre o além e o aquém, enfim, entre a crença e a descrença da sociedade carioca dos séculos XVIII e XIX.

Para Claudia Rodrigues, o padrão de atitudes diante da morte expresso por parte significativa da população do Rio de Janeiro até meados do XIX remetia à internalização de práticas e representações da modalidade “constantiniana” de cristandade. Esta caracterizou-se pela indissociabilidade entre o “passamento” e o cotidiano, pela proximidade entre vivos e mortos através dos enterros *ad sanctos*, pela gerência da Igreja sobre o trespasse, bem como pela pedagogia católica do bem morrer que, por intermédio da difusão do medo e da culpabilização, levou os fiéis a se preocuparem com o destino de sua alma, preparando-se diligentemente para a morte.⁷³

Essa crença baseada na modalidade “constantiniana” de cristandade não se manteria, segundo Rodrigues, intacta ao longo do século XIX. A afirmação dos ideias iluministas e as progressivas propostas de laicização da sociedade assumiram um caráter cada vez mais separatista, uma vez que questionavam o modelo de religiosidade citado, tornando-se a base a partir da qual surgiram críticas ao controle eclesiástico sobre a morte e o morrer. Uma das primeiras modificações ocorridas foi a eliminação da proximidade entre vivos e mortos, através da transferência dos sepultamentos para longe das Igrejas. Nesta transformação, a atuação das propostas médico-higienistas, que afirmavam que a proximidade entre vivos e mortos representava um perigo a saúde da população, aliadas ao Estado ganharam a feição de políticas públicas. O discurso médico fez com que a morte e o morrer não fossem mais prioridade, mas sim a vida e o viver.

⁷³ A pedagogia católica do “bem morrer” intensificou-se a partir do ano 313 d.C, quando o Cristianismo foi oficializado pelo imperador Constantino, reafirmando-se nos séculos XI e XII e consolidando-se nos séculos subseqüentes. A condenação das expressões da mentalidade pagã foi acompanhada de um intenso trabalho de clericalização da morte como substituição da prática de dar alimento aos pobres pela esmola; do banquete fúnebre pela eucaristia; transferência dos corpos dos mártires para o interior das basílicas; instituição do clero como intermediário entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos; instituição da sepultura eclesiástica e do velório; criação do purgatório; difusão da prática da confissão auricular para redimir as culpas e valorização da agonia. Cf. RODRIGUES, Claudia. . *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. p.41-43.

Como desdobramento do processo de criação dos cemitérios extramuros, ao longo do processo internacional de difusão do liberalismo na sua versão separatista e laicizante e do processo de modificação da sociedade imperial, a intervenção do clero sobre a sociedade carioca oitocentista foi alvo de questionamentos da parte dos defensores da liberdade de crença, da República e da laicização do Estado. Este, por sua vez, promoveu ações no sentido de desvencilhar-se da dependência para com a burocracia eclesiástica e da gerência da Igreja sobre instituições e costumes que, com a modificação da sociedade, consistiram em empecilhos aos projetos políticos e econômicos imperiais e de aperfeiçoamento de seu aparelho burocrático. Tais projetos foram encaminhados sem que, contudo, o Estado abrisse mão da instituição eclesiástica como auxiliar no controle social. Ambiguamente, o regime de união foi mantido, o que gerou no interior da capital carioca cada vez mais conflitos, principalmente a partir de 1870. Contrariamente as ações do Estado, a Igreja buscava afirmar sua autoridade frente ao regalismo imperial, alinhando-se cada vez mais com a Santa Sé e com o papa.

No Rio de Janeiro, o poder eclesiástico sobre os cemitérios públicos e sobre os sepultamentos foi visto como entrave à integração social e aos direitos de cidadania dos imigrantes protestantes e seus mortos. Cláudia Rodrigues afirma que até meados do século XIX, o cemitério, ainda que denominado público, não o era de fato, por se destinar apenas aos fiéis católicos. De acordo com a autora citada, a partir de 1870 este não era o conceito de público que se desejava manter, pois ameaçava o projeto imigrantista de substituição da mão-de-obra escrava pelo trabalhador livre.

Embora alguns segmentos da capital carioca propusessem a laicização da sociedade não desejavam o fim das cerimônias religiosas por ocasião do “passamento”. Aspiravam apenas à separação entre as esferas civil e eclesiástica sobre o cemitério e os enterramentos, não deixando de acreditar na existência do além-túmulo. Este, porém, estaria livre das ameaças atemorizantes e culpabilizadoras difundidas pela Igreja católica. Enquanto foi possível, a instituição eclesiástica impediu a implementação da secularização dos cemitérios e, conseqüentemente, da morte. Os adversários do domínio eclesiástico sobre a necrópole precisaram esperar até a proclamação da República para que, uma vez ocupando o poder, pudessem realizar a secularização dos cemitérios. Tal mudança se fez acompanhar pela implementação de um modelo de cristandade diverso do de outrora - “pós-constantiniano” -, marcado pela separação entre Igreja e Estado.

Mas, segundo Rodrigues, não só as transformações políticas citadas foram os únicos aspectos da modificação das atitudes diante da morte. No âmbito dos costumes e sensibilidades, a secularização também “se fez sentir” no recuo da pedagogia do “bem morrer”, que por intermédio da ameaça de condenação eterna levava os católicos a se prepararem para o momento do trespassse. Fez-se sentir ainda na perda gradual das fórmulas invocatórias

contidas no testamento, na simplificação dos rituais fúnebres, no desaparecimento das cláusulas piedosas e escatológicas das fontes testamentárias, na substituição da gerência do clero sobre o morrer pela ação da família sobre tal instante e pela mudança da natureza do testamento, que passou a expressar cada vez menos a preocupação com a salvação da alma, tornando-se um documento exclusivamente de sucessão patrimonial. Para Cláudia Rodrigues, o processo secularizador vivido pela sociedade carioca a partir de meados do oitocentos operou somente uma separação entre as esferas civil e eclesiástica, temporal e espiritual, mas não assumiu uma feição des cristianizadora. O processo de secularização gestado na segunda metade do século XIX manifestou-se em uma significativa mudança na forma como o indivíduo encara a morte a partir do século XX: como um tabu.

Outro trabalho de suma importância para essa dissertação é um estudo realizado por Júlio César Pereira acerca da temática da morte e do sepultamento dos escravos africanos recém-chegados da África, no Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro. O foco do autor consiste no processo de criação e extinção desse campo santo, entre 1722 e 1830. Júlio César procurou realizar ao longo de seu livro uma análise dos fatos que revelam a especificidade do cemitério, a possível ausência de parâmetros fúnebres no local, o embate travado entre moradores e o poder público em torno da manutenção do campo santo, bem como a sua relação intrínseca com o tráfico de escravos. Fazendo uso de trabalhos sobre a morte, sobre a escravidão e sobre religiosidade (três grandes abordagens que norteiam a pesquisa de Júlio César), o autor citado pretende trazer novas contribuições sobre o tema do passamento dos escravos, sobretudo daqueles que expiravam assim que chegavam ao Rio de Janeiro, durante o século XIX.

Procurando delinear o cenário em que se passa sua história, Júlio César afirma que a cidade do Rio de Janeiro se apresentava aos seus moradores como “um lugar inóspito, de conformação geográfica difícil e desafiadora”.⁷⁴ Tal precariedade causava dificuldades no cotidiano do morador, encurtava a experiência de vida e, simultaneamente, recriava laços de solidariedade em torno da morte. Esta, fato tão comum entre a população em geral, era ainda mais sentida entre os escravos, mão-de-obra principal e abundante na região portuária. Entretanto, para estes últimos, acessar a sepultura eclesiástica consistia em difícil tarefa, praticamente impossível fora da assistência de uma irmandade. Assim, os cativos buscaram nas associações leigas um modo de fugir das valas comuns da Santa Casa de Misericórdia, amenizando a perspectiva apavorante de serem deixados “à flor da terra”.

Segundo Júlio César, embora muitos escravos tenham recorrido às irmandades com o objetivo de evitar as valas comuns, existia um grupo, dentre estes, completamente alijado da possibilidade de conseguir uma inumação *ad Sanctus*. A ele eram oferecidas somente as covas

⁷⁴ PEREIRA, Júlio César M. da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p.27

do Cemitério dos Pretos Novos. Ao analisar a documentação sinodal, tais como as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, o autor percebe que não havia impedimento legal para que os escravos recém-chegados ao Rio de Janeiro tivessem um sepultamento digno, desde que fossem batizados e não tivessem se recusado a receber os últimos sacramentos. Se o fato de serem escravos não lhes era empecilho para receberem um funeral digno, então como explicar a impossibilidade de serem sepultados *ad Sanctus*? Júlio César responde a tal questão afirmando que é bem provável que os pretos novos tenham morrido antes de se filiarem a uma irmandade que se fizesse presente no instante do trespasse.

Em um segundo momento de seu estudo, Pereira reconstrói a história do Cemitério dos Pretos Novos, a qual revela a ligação desse campo santo com setores da sociedade escravista que dele precisam na lógica do mercado de cativos. Envolvidos na história do Cemitério dos Pretos Novos havia os traficantes, cujo lucro se dava na mesma proporção em que traziam mais escravos; o número de mortos, que estava relacionado com a existência do cemitério citado, o qual, por sua vez, estava sob a égide da Igreja; e, ainda, a população carioca que reivindicava os seus direitos e o afastamento do campo santo para além do perímetro urbano. Por fim, comprometido com os debates em torno da manutenção do cemitério, havia o Estado, o qual, na perspectiva de Júlio César, se mostrou incapaz de dar respostas satisfatórias aos problemas que surgiram.

Para Júlio César Pereira, o estudo do Cemitério dos Pretos Novos possibilita, em certo sentido, revelar como eram as práticas de inumações no Brasil do século XVII a meados do XIX, bem como mostrar que, no instante do trespasse, o cuidado com o corpo nem sempre foi uma preocupação entre os homens da América portuguesa. Dessa maneira, o local e a forma de sepultamento variavam de acordo com a posição social do morto. Como também observou João José Reis, as desigualdades existentes em vida, também se reproduziam na hora da morte.

O último capítulo do trabalho de Júlio César Pereira consiste não só na parte mais interessante de suas investigações, mas também foi bastante inspirador para que essa dissertação, no que concerne a escolha dos “homens de cor” como grupo social a ser analisado. Utilizando o livro de óbitos da Freguesia de Santa Rita (1824-1830) – responsável pelo campo santo –, o autor verificou a dinâmica dos sepultamentos dos pretos novos dentro da sociedade carioca do primeiro quartel do século XIX. Tal *corpus* documental o remeteu para além das fronteiras da colônia portuguesa da América. Nas palavras do próprio autor: “é impossível estudar o Brasil, sem que nos voltemos para o outro lado do Atlântico”⁷⁵. Idéia esta de que também compartilhamos.

⁷⁵ PEREIRA, Júlio César M. da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p.153.

Ao se voltar para o continente africano, Júlio César tem como objetivos saber quem eram os pretos novos que desembarcavam na capital carioca, de onde eles haviam sido retirados e, simultaneamente, entender como os africanos lidavam com a morte no seu cotidiano. A partir disso, promove uma contraposição das visões acerca do sepultamento e do trespasse, tanto na cultura católica ocidental, como na cultura africana, especificamente no grupo dos bantos. Do encontro entre essas duas culturas e de formas distintas de enxergar o mundo surgem, segundo o autor, novas práticas, um modo distinto de se relacionar com o sagrado.

É preciso ressaltar que tanto na cultura católica ocidental como na bantófona, a observância dos ritos funerários era algo de extrema importância. Se para os católicos, uma “boa morte” significava uma maior possibilidade de salvação, para os bantos, a realização dos rituais de sepultamento garantia o reencontro com os ancestrais em terras africanas e a reafirmação dos laços com o sobrenatural. Nesse sentido, Júlio César afirma ser possível imaginar que tipo de sentimentos os pretos novos experimentaram ao se depararem com um cemitério coletivo, no qual as valas eram rasas ou então os corpos ficavam expostos por dias. Um local que tornava praticamente impossível a realização de qualquer cerimônia fúnebre, ou qualquer culto aos antepassados. Era um campo santo da indignação, onde homens e mulheres cativos eram relegados ao esquecimento.⁷⁶

Ao analisar de que modo os pretos novos eram inumados no cemitério do Valongo - onde se situava o maior mercado de escravos durante os séculos XVII a XIX, no Rio de Janeiro - Júlio César Pereira lança uma luz não só sobre as práticas de sepultamento realizadas no Brasil colonial e Imperial, mas também traz à tona a problemática da manifestação da presença africana no cotidiano da sociedade carioca do período citado.

Procurando desenvolver uma visão próxima do sentimento experimentado pelos pretos novos ao verem seus entes queridos sendo inumados no campo santo citado, Pereira busca, a partir da história da morte e do sepultamento de escravos boçais, elucidar uma faceta cruel do escravismo na América portuguesa que se expressou, na cidade do Rio de Janeiro, no “descarte” e apodrecimento de corpos deixados “à flor da terra”. Ao primar pelo espaço funerário como categoria central da análise, Júlio César Pereira pode observar como os cativos representavam e entendiam a morte de si e do outro, além das estratégias utilizadas por eles para garantir, para si mesmos e seus parentes, uma “boa morte”.

Em que pese a importância e contribuições dos trabalhos de Claudia Rodrigues e Júlio César Pereira, procuramos ressaltar ainda trabalhos realizados sobre a temática da morte no contexto mineiro dos Setecentos. Nesse sentido, destacamos a pesquisadora Adalgisa Arantes Campos, cuja produção e atuação acadêmica tem se dado, principalmente, nos temas: o

⁷⁶ PEREIRA, Júlio César M. da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p.179.

barroco luso-brasileiro, a iconografia cristã, os ritos católicos, o ideário da morte, dentre outros; assuntos de extrema importância para essa dissertação.

Em artigo publicado em 1987, Adalgisa Arantes Campos faz algumas considerações acerca da pompa fúnebre nas Minas Gerais setecentistas. Procurando desvendar que aparência a sociedade da capitania citada deu a morte, Adalgisa investiga livros de compromissos de irmandades e testamentos dos Setecentos, encontrados no Arquivo existente na Casa do Pilar de Ouro Preto. A autora examinou 10 testamentos com um conjunto de questões interessantes para a presente pesquisa.⁷⁷

Segundo Adalgisa Campos, a realização do cerimonial fúnebre foi um fato de relevância para a sociedade mineira do século XVIII. Se comparada ao batismo e ao casamento, a experiência social era mais intensa nos enterramentos, sendo o cerimonial fúnebre devidamente regulamentado nos livros de compromissos das irmandades leigas. Nestes, havia uma série de capítulos que normatizavam os enterros e seus preparativos. Mesmo havendo uma grande diferença de poder material entre as irmandades, o que levava às desigualdades na pompa fúnebre e na quantidade de sufrágios a serem realizados pelas almas, existiam, de acordo com a autora citada, determinadas convenções que dirigiam o trato com os mortos. A realização do cerimonial fúnebre “representou uma preocupação social, evidenciando assim a inexistência de uma interdição sobre o caráter público da ritualística da morte”.⁷⁸ A manifestação do luto era tida como uma experiência do cotidiano, além de ser, obviamente, uma experiência religiosa.

Ainda que os mineiros tenham feito onerosas doações às irmandades através dos testamentos, não consideravam relevante a distinção e suntuosidade sepulcral, preferindo a simplicidade tumulária através do uso da campa. Antes da exterioridade do túmulo, importavam mais o cumprimento dos ofícios fúnebres, as missas permanentes em sufrágios pelas almas do Purgatório e a inumação propriamente dita. Em se tratando das cerimônias que envolviam o momento do trespasse, “havia uma crença geral de que o sublime podia ser atingido através das aparências sensíveis e que essas realmente faziam a mediação entre o terreno e o Além, servindo ao homem religioso como instrumento poderoso para a salvação da alma”.⁷⁹

Em se tratando dos sufrágios, estes consistiam, segundo Campos, em um dos itens de maior importância dentro do cerimonial do luto. Os sufrágios oferecidos pelas irmandades às almas dos confrades falecidos variaram em número no decorrer dos Setecentos. Se, nas primeiras décadas deste século, houve certa ponderação em relação ao número de missas oferecidos pelas confrarias, ao final da década de 1730, houve um aumento notável destas. Já ao final do século XVIII, percebe-se que as irmandades reduziram o número de sufrágios

⁷⁷ É preciso lembrar que também procedemos à análise dos testamentos referentes a antiga Comarca de Vila Rica, mais especificamente, à Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto.

⁷⁸ CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – o século XVIII. *Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, n.4, p.5-24, julho 1987. p.6.

⁷⁹ *Ibidem*. p.5.

oferecidos para os defuntos (devido à relativa redução de seu poder econômico), embora nos testamentos tenha permanecido uma grande solicitação por missas. Enquanto na Europa do século XVIII houve uma simplificação dos rituais fúnebres (tendência à secularização da cultura, como bem observou Philippe Ariès), nas Minas Gerais a religiosidade tradicional manter-se-ia ao menos até meados do século XIX.

Após a análise dos testamentos e livros de compromissos de Irmandades da Comarca de Vila Rica, Adalgisa Arantes Campos aduz que as representações da morte trazidas pelos colonizadores à Capitania de Minas Gerais durante o século XVIII foram essencialmente sagradas. A morte era vista no imaginário social do setecentos como um momento de suma importância, no qual se poderia garantir a salvação da alma. Logo, não consistia em um fim em si mesmo, mas poderia conduzir à vida eterna. Ela não era fim, mas início da eternidade. Esse “caráter sacral” do trespasse e suas representações persistiram em alguns núcleos urbanos remanescentes da época colonial, cidades que não foram transformadas pelo processo de modernização da sociedade e da economia.

Outra característica do fenômeno da morte apontada por Campos consiste em seu caráter social. As cerimônias que homenageavam o defunto não ficavam restritas ao âmbito familiar, mas convocavam a ampla participação da comunidade. Além de sua natureza social, ocorreu uma intensificação do caráter público do último instante. O morto e sua ritualística deveriam ser exibidos. Esta ênfase na exterioridade do luto e das inúmeras cerimônias fúnebres fez do momento do trespasse parte do cotidiano da sociedade mineira e mostrou àqueles homens e mulheres que nenhum deles poderia escapar dessa experiência.

Em conclusão de seu estudo, Adalgisa Arantes afirma que a natureza sacral e social da morte foi muito pouco modificada ao longo do oitocentos em alguns núcleos históricos mineiros. Estes não construíram cemitérios seculares no século XIX, ainda que tenha havido exigências provinciais para que fossem erigidos fora do espaço da cidade. Para a autora, embora alguma “modernidade” tenha sido introduzida (não sem resistências) em tais núcleos urbanos, tais como a edificação de cemitérios anexos aos templos, persistiu uma mentalidade setecentista acerca da morte e do morrer. A racionalização das mentalidades e a conseqüentemente secularização da morte foi, segundo Adalgisa, um fenômeno tardio na região por ela estudada, verificado apenas no século XX. Indício desse fato foi a inauguração tardia do cemitério secular de Ouro Preto, ocorrida apenas em 1982.⁸⁰

⁸⁰ CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – o século XVIII. *Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, n.4, p.5-24, julho 1987. p.21.

CAPÍTULO 2:

O contato com o “outro” e a experiência da escravidão: o pensamento social de Roger Bastide e a historiografia acerca da formação da cultura colonial

*“A verdade inescapável no estudo da Afro-América é a humanidade dos oprimidos e a desumanidade dos sistemas que os oprimiram. Mas nem todos os sistemas escravagistas oprimiram igualmente todos os escravos, e nem todos os escravos lidaram da mesma maneira com sua opressão”.*⁸¹

A análise das concepções sobre a morte entre os “homens de cor” de Vila Rica do século XVIII torna indispensável a abordagem da experiência de uma sociedade colonial marcada profundamente pela escravidão. Se nos Setecentos o cativo já era naturalizado, isso não se deu sem que teólogos, juristas e outros europeus debatessem os problemas filosóficos que surgiram a partir da “descoberta” do Novo Mundo e do contato com povos diversos. A primeira parte desse capítulo trata justamente sobre as reflexões feitas por europeus a partir do contato com o “outro”. Abordamos ainda o pensamento social de Roger Bastide, bem como a historiografia que diz respeito à cultura colonial, a qual foi caracterizada, sobretudo, pelo contato entre brancos, índios e negros.

2.1 Os descobrimentos e a emergência da consciência do “outro”

Situada entre os séculos XV e início do XVII, a Era das Grandes Navegações levou os europeus a explorarem, de forma intensa, terras desconhecidas, a fim de estabelecer novas rotas comerciais e buscar o enriquecimento do Velho Mundo. Portugueses e espanhóis foram pioneiros nessas explorações marítimas, estabelecendo contato com a costa africana, porções dos continentes americano e asiático. A chegada em novos territórios e o conseqüente contato com culturas diversas suscitou a emergência da consciência do outro. A experiência da alteridade impunha problemas filosóficos, sobretudo acerca da legitimidade e justiça da escravidão.

Ainda que teólogos e juristas contassem com uma longa tradição de justificar a servidão humana houve, entretanto, uma tensão contínua entre os ideais cristãos e a prática da

⁸¹ MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003. p.113.

escravidão. Como a violência e brutalidade desta foram conciliadas com os valores morais da civilização cristã?

Segundo David Brion Davis, no período da conquista da América, a perspectiva cristã da escravidão conciliava uma séria de dualismos: o cativo, embora contrário ao reino ideal da natureza, era parte necessária do mundo do pecado; o mancipio era internamente livre e espiritualmente igual ao seu senhor, mas externamente era uma simples propriedade; os cristãos, independente de sua condição social e jurídica, eram todos irmãos, mas os pagãos, de certo modo, mereciam o cativo. Juristas e teólogos, ao tentarem lidar com as contradições intrínsecas a escravidão, continuavam a sustentar a teoria abstrata de escravizar prisioneiros de guerra, mas desaprovavam universalmente o crime de apropriação do homem. Escravizar um homem envolvia a possibilidade de pecado, ainda mais se o ato parecesse quebrar o equilíbrio e a ordem da natureza; no entanto, manter um cativo era praticar um regulamento que fazia parte da estrutura governante do mundo.⁸²

Os dualismos citados foram colocados em xeque pela escravização dos índios americanos. Ora, os exploradores e missionários do Novo Mundo apresentavam a tendência de perceber os territórios recém-descobertos a partir de um ideal antigo de natureza edenizada, não corrompida. O nativo americano parecia desfrutar da inocência e felicidade de um período anterior à queda do homem no Éden. Era, ainda, livre das diferenças de hierarquia e condições econômicas, não tendo sido contaminado pelo espírito avaro dos europeus, que declaravam como propriedades suas as terras e as riquezas. Sendo a escravidão parte necessária do mundo do pecado, como poderia ser legítima a escravização de indivíduos cuja vida parecia ser expressão autêntica da natureza pura do homem?⁸³

Se os indígenas representavam, ao mesmo tempo, uma vítima e um ideal, o mesmo não aconteceu com os negros. Estes viviam, na África, em sociedades populosas e altamente organizadas e estabeleceram relações comerciais, ao menos com os primeiros portugueses, em pé de igualdade. Nesse sentido, não havia motivos para vincular os africanos a uma natureza não corrompida ou edenizada. Além disso, a distância da África e o fato de os escravos serem aprisionados em regiões distantes da costa tornava mais fácil estabelecer a separação entre a servidão do negro e o ato violento de escravização. Dada a dificuldade de penetração no continente africano, os europeus o representavam como um mundo hostil, repleto de doenças, animais perigosos e guerreiros. Nesse sentido, até o século XVIII, na visão de muitos homens do Velho Mundo, seria um verdadeiro “ato de libertação” remover os africanos de seu mundo desagradável e repleto de pecado. Sendo assim, nada melhor que

⁸² DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p.193.

⁸³ *Ibidem*. p.195.

uma vida em uma sociedade cristã. Este argumento foi usado como justificativa para um comércio altamente rentável tanto para a Europa como para a América.⁸⁴

A expansão marítima portuguesa e a chegada em novas terras trouxe à tona a constatação da diversidade e a necessidade de se pensar a noção de espécie humana. A contribuição portuguesa para a antropologia renascentista se assenta, segundo Pedro Calafate, “na atribuição de expressão concreta ao ideal cristão de unidade da natureza humana”⁸⁵ e estrutura ainda o quadro teórico existente até então, com o qual se lia a nova experiência. O encontro com o outro suscitou o problema de se estabelecer o limite entre o animal e o homem – problema filosófico recorrente no pensamento dos séculos XVII e XVIII.

Reconhecida a natureza humana dos povos descobertos, diversos setores da antropologia europeia adotaram perspectivas que alcançariam pouca receptividade entre os humanistas portugueses. Aproximando o homem europeu do nativo descoberto e acentuando a unidade da natureza humana, o pensamento português permaneceu fiel ao criacionismo cristão. Mesmo tardiamente, resiste às teses do “bom selvagem”, quando estas já se difundiam por meio do movimento das Luzes, bem como ao poligenismo (diversidade das origens), preconizado por Voltaire.

Construindo uma imagem benigna da natureza, os humanistas ibéricos concebiam “progressivamente” a noção de gênero humano comum a despeito da diversidade das raças e culturas. Mas o que legitima a diferença existente no período colonial entre senhores e escravos?

O pensamento português não legitimou a distinção entre senhores e escravos apelando à natureza física (no sentido geográfico), ou à natureza humana. A diferença era um fato cultural, oriunda da exposição ou não à fé católica. Interessante notar que a conciliação entre a humanidade cristã ocidental e a nova humanidade recém conhecida é um percurso que se deu de modo árduo. Nos primeiros contatos com a África, pensava-se que a selvageria dos povos locais os tornava incapazes para se regerem de acordo com as regras de prudência. Daí a necessidade desses povos serem sujeitados e aculturados.⁸⁶

Levando-se em conta as perspectivas antropológicas dominantes entre alguns filósofos escolásticos nos alvares da expansão para a África — que apontavam para a legitimidade de aculturar todos os povos que vivessem em condições de bestialidade —, Pedro Calafate cita um texto que serviu de padrão desta concepção teórica. Descrevendo o desembarque dos escravos na baía de Lagos, Gomes Eanes Zurara (1410-1474), em sua Crônica da Guiné, cruza “os princípios da piedade cristã, que se afirma tendo em vista o interesse próprio dos

⁸⁴ DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p.213.

⁸⁵ CALAFATE, Pedro. “A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – o direito dos povos descobertos”. In, CALAFATE, Pedro (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2000. Vol. II. Renascimento e Contra-Reforma. p.35

⁸⁶ Ibidem.

submetidos, mas que não se esquivam a expressar a repulsa perante a crueldade que tais situações representam”.⁸⁷

Interessante notar que a posição de Zurara foi marcada pelo conflito interior entre a sensibilidade e a razão. O humanista português indigna-se com a condição dos escravos desembarcados na baía de Lagos, mostrando-se comovido com seu sofrimento. Em outra passagem, raciocina ou racionaliza que os povos antes viviam perdidos e após o contato com os europeus, passaram a não mais viver como bestas, ignorantes. Nesse sentido, a postura defendida por Zurara era a de que a escravidão e a guerra justa se sustentam sobre a convicção de bestialidade e barbaridade, seja do ponto de vista moral ou político.

Nem sempre o pensamento filosófico sustentou a guerra e a escravidão do modo como o fez Zurara. Fernão de Oliveira, em 1555, criticou a prática da escravização como imoral. Em sua visão, esta não é motivada pela guerra justa dos príncipes cristãos, mas sim pela ganância dos mercadores que realizavam o comércio de escravos. Segundo Fernão de Oliveira, se o objetivo era cristianizar os africanos, a ação missionária se mostraria como opção mais eficaz. Assim, como afirma Pedro Calafate:

Da progressão nas formas de tratamento, que da escravidão forçada que vemos em Zurara se transforma na crítica de Fernão de Oliveira, passamos à transformação decisiva que conflui na noção de comunidade internacional expressa por Francisco de Vitória, com continuidade em Francisco Suarez e Luis de Molina.⁸⁸

Assim como Zurara mostra-se comovido com o sofrimento dos escravos, Antônio Vieira também expressa tal compaixão, porém, não condena abertamente a escravidão. Seja por estar comprometido com a situação real generalizada, ou por considerar que a condenação da escravidão dos africanos levaria à extinção dos índios, ou por ambas situações, o jesuíta era, segundo Calafate, contrário tanto à escravidão indígena como a africana, embora não ousasse expressar claramente a rejeição a esta última.

Em se tratando das características preconizadas pelo pensamento moderno a partir de Antônio Vieira, é possível afirmar que uma delas consistia na capacidade de sair do ponto de vista próprio para equacionar o ponto de vista dos outros, a capacidade para avaliar-se como membro de um conjunto mais amplo. Prova de descentração cultural é a constatação dos portugueses de que para os europeus do norte eles eram tão negros como os homens da Guiné. Aqui Pedro Calafate se mostra generoso com seus antepassados, pois parece que essa descentração se aplicou ao convívio com os indígenas e, ainda assim, apenas com os aliados.

⁸⁷ CALAFATE, Pedro. “A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – o direito dos povos descobertos”. In, CALAFATE, Pedro (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2000. Vol. II. Renascimento e Contra-Reforma. p.40.

⁸⁸ *Ibidem*. p.43

As tribos hostis e mesmo os africanos eram tidos pelos colonizadores como bárbaros e desprezíveis.

Segundo Rafael de Bivar Marquese, embora a produção de açúcar na América portuguesa tenha alcançado crescimento vertiginoso entre os anos de 1580 e 1620 e a mão-de-obra escrava tenha sido utilizada nos engenhos de forma maciça, nenhum dos autores (missionários, senhores de engenho, funcionários régios, padres) que escreveram sobre a Colônia se preocupou com uma reflexão voltada para os problemas envolvidos no governo dos cativos. Constatava-se a existência da escravidão de negros, entretanto, não se discutia a respeito dos princípios que sustentavam tal prática.⁸⁹

Os primeiros tratados acerca dos problemas envolvidos no governo dos cativos começaram a surgir, na colônia portuguesa da América, na passagem do século XVII para o XVIII. Redigidos por missionários europeus, tais textos apresentavam uma teoria cristã acerca da escravidão, não só porque seus autores eram religiosos, mas também por conta das concepções intelectuais utilizadas (vinculação entre o discurso clássico sobre *oikonomia* e agricultura e o discurso bíblico das obrigações recíprocas), bem como da finalidade de seus preceitos (busca da normatização de uma conduta senhorial embasada em princípios cristãos).⁹⁰

Prescrevendo os padrões ideais de comportamento a serem observados pelos senhores com relação a seus escravos e as suas propriedades rurais, os jesuítas italianos Jorge Benci e João Antonil seguiram as linhas clássicas do projeto inaciano (ações missionárias). A mensagem básica dos textos de ambos era a de que os proprietários da América portuguesa eram incapazes de dirigir corretamente seus cativos, uma vez que haviam se afastado das prescrições morais cristãs.⁹¹

Escrito em forma de sermão em 1700, o livro de Jorge Benci se dirigia tanto aos proprietários quanto aos não-proprietários de cativos. Em sua introdução, Benci expõe a idéia de que o cativeiro humano tem origem no pecado original. Após a rebelião do homem contra Deus, as paixões humanas passaram a dar origem a guerras e intermináveis dissensões. A escravidão surgiu como forma de preservar a vida dos vencidos, que passavam ao domínio dos vencedores. Após tecer esse argumento que legitimava a escravidão na América portuguesa, Benci passa a tratar da normatização do comportamento dos senhores.⁹²

Embasado nos deveres recíprocos entre senhores e escravos, a *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* de Benci trazia prescrições acerca do sustento, castigo e trabalho dos mancipios.

⁸⁹ MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.22.

⁹⁰ Ibidem. p.23.

⁹¹ Ibidem. p.49 e 51.

⁹² Ibidem. p.51.

Também na obra intitulada *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1711), João Antonil aborda o problema do governo dos escravos. Diferentemente de Benci, Antonil apresentou objetivos mais amplos em sua obra. Primeiramente, procurou valorizar o açúcar, produto de difícil fabricação; em segundo lugar, seus escritos serviriam de guia prático para aqueles que desejassem administrar um engenho. A fim de alcançar tais objetivos, o jesuíta italiano não só descreveu o padrão ideal de feitura do açúcar, mas também traçou normas que deveriam nortear as relações entre o proprietário do engenho e todos os seus dependentes, inclusive os escravos.⁹³

As obras de Benci e Antonil tiveram metas distintas. Enquanto o primeiro tinha em mente tratar do relacionamento entre senhores e cativos nos âmbitos da escravidão urbana e rural, o segundo tomou como objeto o governo dos engenhos de açúcar, e não apenas dos municípios. Embora ambos estivessem ancorados nas prescrições bíblicas acerca das obrigações recíprocas entre senhores e escravos, Antonil propagou, em diversos aspectos, uma visão mais secularizada do governo dos cativos, contra a perspectiva não laicizada de Benci.⁹⁴

A partir do exame do pensamento de humanistas portugueses no período dos Descobrimentos, percebe-se que o contato com o outro ocasiona a dúvida filosófica, a necessidade de se pensar e questionar as bases sobre as quais os ibéricos se assentavam para se relacionar com o outro. Com a naturalização da escravidão africana e o alvorecer do século XVIII, o projeto colonizador continua avançando, porém, este avanço não se dá sem questionamento, de modo mecânico e utilitário.

A transposição de africanos para o Novo Mundo, bem como as relações que estes estabeleceram com os europeus não são fenômenos de análise fácil. A instalação dos africanos na América portuguesa promoveu uma série de modificações não só no âmbito econômico da colônia, mas também no social e cultural. Os portugueses se depararam, ainda no continente africano, com o duplo dilema de reconhecer o outro — marcando aquilo que os diferenciava e separava do homem europeu ocidental — e afirmar sua própria identidade. Nesse processo, o desvelamento da alteridade africana parece ter promovido a reconstrução da identidade cristã ocidental.⁹⁵ Em termos culturais, qual foi o resultado do contato entre portugueses e africanos? Que tipo de cultura desenvolveu-se entre as sociedades escravas na América portuguesa? Mantiveram os cativos suas crenças e valores intactos após a transposição para o Novo Mundo? Estas perguntas vêm guiando o debate historiográfico sobre a diáspora africana há tempos e, portanto, apresentam mais de uma resposta possível.

⁹³ MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p.56.

⁹⁴ *Ibidem*. p.57 e 62.

⁹⁵ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.23.

A questão sobre permanências e modificações culturais ocorridas entre as sociedades escravas do Atlântico e, mais especificamente, na América portuguesa remete à noção de “hibridismo cultural”. Ora, quando se pretende compreender o processo de constituição da sociedade colonial luso-brasileira, formada a partir do encontro entre civilizações tão distintas como a indígena, portuguesa e africana, torna-se inevitável abordar a questão do contato cultural na historiografia colonial.

2.2 O contato cultural na historiografia colonial

A preocupação com as formas de contato entre as diferentes culturas e seus resultados surgiu muito cedo entre os estudiosos da cultura dos negros e de seus antepassados africanos. Propondo uma Sociologia da interpretação das religiões, Roger Bastide se ocupou, entre as décadas de 1940 e 1960, em investigar aspectos da cultura afro-brasileira. Procurando compreender a realidade brasileira, Bastide se voltou, inevitavelmente, para a problemática negra, em seus diversos aspectos, a fim de examinar a contribuição do continente africano para a formação do Brasil. Para além da diversidade dos estudos de Roger Bastide, interessa-nos aqui suas reflexões acerca da permanência, transformação e desaparecimento de aspectos da cultura africana no âmbito religioso, ou seja, como este autor problematiza a temática dos contatos culturais na religião.

Segundo Roger Bastide, já em 1500 — período anterior a migração forçada de africanos para o Novo Mundo —, aspectos da cultura de escravos negros subsistia em Portugal.⁹⁶ Ainda que estes tenham coexistido a cultura portuguesa, Bastide faz uma distinção capital entre ambos. Em se tratando da ocupação da América, Portugal importava, segundo o autor, ao mesmo tempo sua sociedade e sua civilização. Contrariamente, a escravidão destruiu a sociedade africana (sua organização político-social, as formas de família, etc.), e o negro não pôde trazer consigo, para a colônia, mais que seus valores culturais. Ao escravo coube a adaptação e a incorporação de seus valores culturais a uma nova estrutura social imposta pelo branco. Para Bastide, “a sociedade africana não podia renascer no Brasil”.⁹⁷

Ainda que a escravidão tenha destruído as estruturas sociais africanas, seus valores culturais (ou aquilo que Roger Bastide chama de superestruturas) foram conservados. Mas, segundo o autor citado, esses valores só poderiam subsistir se novos quadros sociais fossem formados, se instituições originais fossem criadas a fim de mantê-los vivos e perpetuá-los de

⁹⁶ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das interpretações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989. p.48

⁹⁷ *Ibidem*. p.64.

uma geração a outra; “as superestruturas tiveram que produzir uma sociedade”.⁹⁸ Neste processo, os modelos africanos puderam influenciar esta reestruturação — a exemplo da solidariedade por “nação” que a escravidão urbana possibilitou, já que nas cidades havia um menor controle social sobre o negro e uma maior concentração de indivíduos em um espaço menor —, mas também os modelos impostos pelos europeus exerceram influências. Para isso, basta atentar para as irmandades de negros ou de mulatos, em cujo interior se faziam o sincretismo religioso.

Longe de conceber o sincretismo como simples mistura ou fusão de sistemas culturais ou religiosos, Roger Bastide o entende, antes, como processo que implica em semelhanças e equivalências entre as culturas em contato. É preciso atentar para o fato de que segundo o pensamento de Bastide, a mestiçagem das religiões opera-se no seio de sociedades globais que exercem pressão sobre os indivíduos, interferindo nas transformações culturais e religiosas empreendidas. No caso específico da colônia portuguesa da América, essa sociedade global foi a cristã, cujo principal expoente foi a Igreja católica.

Com relação às religiões afro-brasileiras, Roger Bastide afirma que elas foram obrigadas a encontrar “nichos” nas estruturas sociais que lhes eram impostas, onde pudessem se integrar e se desenvolver.⁹⁹ Deviam se adaptar a um novo meio humano, e este processo não se daria sem que a vida religiosa sofresse alterações. Tornava-se necessário que as superestruturas – valores culturais africanos – encontrassem vínculos ignorados com as novas infra-estruturas – escravidão urbana ou rural, sociedade hierarquizada dominada pelos brancos, etc. –, enraizando-se no corpo social. Ao tratar da relação entre ambas, Bastide afirma que o contato entre europeus e africanos levou ao surgimento de novos fenômenos, ao sincretismo religioso, à mestiçagem cultural.

Segundo Bastide, a aculturação não é inteiramente a assimilação cultural, o desaparecimento total dos traços característicos das civilizações africanas. Certo está que a população de cor colonial (negros, crioulos, mulatos) aceitou valores europeus, adaptou-se a uma nova realidade. Mas, é preciso atentar para uma outra perspectiva da aculturação, que é o de ser uma luta pelo status social. Longe de aceitarem passivamente os valores europeus ocidentais, os escravos desejavam a civilização dos brancos como técnica de mobilidade social. De acordo com Bastide, ela tomou duas formas: uma puramente cultural, que consistiu na adesão ao catolicismo e na apropriação de hábitos e formas de comportamento dos colonizadores; e uma forma biológica, realizada a partir da “limpeza de sangue”. Nesse processo em que a aculturação assume o prisma de luta pelo status social, também à civilização luso-brasileira foram transferidos traços culturais dos povos africanos.

⁹⁸ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das interpretações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989. p.64.

⁹⁹ Os nichos consistiam em confrarias dos “homens de cor”, nos batuques, nas “nações” constituídas em torno da figura do “rei”. De fato, tais agrupamentos poderiam servir como forma de controle da população de cor, mas vão sendo modificados pela força das representações religiosas dos negros.

Sociologicamente, Bastide afirma que as formas de sincretismo variam de natureza quando se passa de um nível ao outro: no morfológico, o sincretismo ocorre em mosaico; no institucional acontece, principalmente, pelo sistema de correspondências; e, nos fatos de consciência coletiva ocorrem a partir de fenômenos de reinterpretação.¹⁰⁰

O sincretismo em mosaico pressupõe a “coexistência de objetos discordantes”¹⁰¹. Ora, ao investigar as sobrevivências religiosas africanas, Bastide mostra que houve, na colônia portuguesa da América, a manutenção de acervos culturais distintos, que se reuniram sem que perdessem suas características originais (daí sua preferência pelo termo “reinterpretação” no lugar de aculturação). O afro-brasileiro, que estava vinculado à sua cultura ancestral, se considerava tanto um membro do candomblé, como fiel do catolicismo. Para ele, esse comportamento não expressa contradições, nem consistem em atitudes opostas. Os afro-brasileiros participam, simultaneamente, de dois universos culturais que estão separados pelo “princípio de cisão”.¹⁰²

O sincretismo por correspondências é exemplificado no estudo do complexo deuses africanos e santos católicos. Tal correspondência deriva não da assimilação dos contrários, mas da necessidade que os cativos tinham, no período colonial, de dissimular, aos olhos do colonizador branco suas cerimônias “pagãs”.

Passando ao âmbito da consciência coletiva, Roger Bastide analisa o tipo de sincretismo que se processa quando se fala de magia. Os elementos da religião católica portuguesa (que também foi marcada por superstições e práticas de feitiçaria), quando tomados de empréstimo e introduzidos no seio da magia africana mudam de caráter ou de função; são reinterpretados à luz da cultura cativa. O sincretismo mágico não é o efeito mecânico de um simples contato de civilizações, nem o efeito da pressão da sociedade luso-brasileira sobre os escravos ou seus descendentes. De fato, não há combinação de elementos mágicos e de elementos católicos, há aumento, desenvolvimento, intensificação da magia africana pela utilização de processos católicos que tomam imediatamente, no novo complexo formado, um caráter mágico.

Propondo uma explicação que se afasta tanto da interpretação puramente marxista quanto da interpretação exclusivamente culturalista, Roger Bastide investiga o jogo das interpenetrações entre culturas tão distintas como a portuguesa e a africana, afirmando que tal encontro se dá em situações globais que determinam a forma e o conteúdo de tais interações.

¹⁰⁰ BASTIDE, Roger. *As Américas Negras. As civilizações Africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro. Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974. p.142

¹⁰¹ Ibidem. p.143.

¹⁰² Ferramenta teórico-metodológica utilizada por Bastide na análise da interpenetração de civilizações, o “princípio de cisão” é o operador que possibilita ao negro brasileiro transitar entre diferentes domínios, modificando seu comportamento de acordo com o mundo em que está inserido (católico ou africano), sem com isso se tornar um homem “dilacerado”. A noção de “corte” descreve um mecanismo que permite ao negro transitar pelos vários universos que compõem a sociedade brasileira. Cf. PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros: Uma Análise da Obra de Roger Bastide*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000. p.111.

Os valores africanos eram trazidos para um novo mundo, estranho ao continente de origem. Nesse sentido, as civilizações étnicas eram transformadas em civilizações de classe e isto não deixava de ter sobre elas forte influência para transformá-las e remodelá-las.

Obrigada a se moldar em um novo sistema global, a religião africana subsiste como crença e sentimento. Será obrigada, entretanto, a criar outras formas de organização em que possam se incorporar e por meio das quais poderão ser transmitidas ao longo do tempo. Para Bastide, o primeiro momento desta recriação foi marcado pela aceitação ou adaptação às realidades permitidas.

Mas, se segundo Bastide o primeiro momento foi de adaptação, o segundo foi marcado pela criação. Escondendo-se nos nichos, a sociedade africana passará por ele, reconstituindo seus valores sagrados gradativamente. Dessa maneira, os negros “brasileiros” puderam transformar os batuques em calundus; estes substituindo as linhagens destruídas quer pelo regime escravista, quer pela dispersão de seus membros pelas mais diversas regiões da colônia.

As religiões afro-brasileiras só podem ser compreendidas, segundo Bastide, se examinadas sob uma dupla perspectiva: por um lado, elas expressam determinados tipos do dualismo estrutural senhores-escravos, são transformadas pela luta entre brancos e negros e refletem a estrutura da sociedade global; por outro lado, em conseqüência da divisão das grandes classes em grupos de crenças ou interesses diferentes, formam o “ponto inicial de uma nova estrutura de classe de negros; são elas mesmas criadoras de formas sociais”.¹⁰³

Analisando casos presentes nas Devassas Eclesiásticas, Laura de Mello e Souza, em um primeiro momento de seu trabalho, considerou que os testemunhos contidos nas fontes consistiam apenas em indícios da persistência de práticas africanas. Acabou percebendo que tais persistências diziam respeito a um substrato comum também a feitiçaria européia.¹⁰⁴ Surgia assim, a problemática central do trabalho da autora: a especificidade da religião vivida pela população colonial, marcada pelas reminiscências folclóricas européias, bem como por traços das culturas indígena e africana.

Para Laura de Mello e Souza, a natureza da população colonial trouxe à tona a necessidade de compreensão de um universo muito específico, em que populações de origens e credos diversos conviviam e se interpenetravam. A autora citada afirma que:

Múltiplas tradições culturais desaguavam, assim, na feitiçaria e na religiosidade popular. Dar conta dessa complexidade significava compreendê-la como o lugar em que se cruzavam e reelaboravam níveis

¹⁰³ BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das interpretações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989. *As religiões africanas no Brasil*. p.227

¹⁰⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p.16.

Examinando com maior atenção a natureza da religiosidade colonial, Laura de Mello e Souza afirma que o sincretismo se agudizava, a medida que avançava o processo de colonização. Em um primeiro momento, predominavam nos registros da Visitação quinhentista os elementos da magia e religiosidade comuns ao mundo luso; as denúncias de feitiçaria tinham características eminentemente européias. Passando do período inicial aos séculos XVII e XVIII, o desenvolvimento do processo de colonização proporcionou maior interpenetração entre a religiosidade européia, ameríndia e africana; se, nos séculos citados, as diretrizes do Concílio de Trento procuravam “purificar” a religião, limpando-a das reminiscências folclóricas, a colonização européia do Novo Mundo impunha o sincretismo.

Interessante notar que, durante o século XVII, a cristandade européia era coabitada por duas religiões distintas: a dos teólogos e a dos crentes. Ora, se a religiosidade das populações da Europa moderna estava impregnada de paganismo, sendo o cristianismo vivido pela população caracterizado pelo desconhecimento dos dogmas de fé e pela vivência da liturgia sem sua compreensão, não se podia esperar, pois, que o catolicismo desenvolvido no Novo Mundo fosse aquele vivido pelos teólogos. Vê-se que a religiosidade portuguesa foi marcada por práticas heterodoxas e, no contexto colonial, sofreria influências, ainda, do universo cultural indígena e africano.

Em consonância com as elaborações de Roger Bastide sobre a inevitabilidade do sincretismo religioso no contexto escravista colonial, Laura de Mello e Souza afirma que embora este tenha sido imposto, em um primeiro momento, pela elite dominante, o sincretismo afro-católico dos escravos foi uma realidade que se fundiu com a manutenção dos ritos e mitos originais das religiões africanas. A autora mencionada retoma a idéia de Bastide sobre a necessidade da população cativa, dentro das estruturas sociais que lhes foram impostas, encontrar “nichos”, nos quais seria possível sua integração e desenvolvimento. Mesmo não sendo possível a reprodução total da realidade e ambiente vividos na África, os homens e mulheres oriundos deste continente, ancorados no sistema mítico originário, acabaram por recompô-lo em um novo meio.

Ainda que traços católicos, negros e indígenas tenham se misturado, formando uma religião sincrética e especificamente colonial, tal incorporação de elementos sincréticos não se processava por simples osmose. Aspectos culturais incorporados traziam em seu cerne diversas significações. Segundo Laura, as assimilações, seleções e ressignificações de traços culturais não eram definitivas ou permanentes, mas aconteciam a todo instante, na interação entre múltiplas tradições. Fossem católicas, africanas ou indígenas, elas não podem ser

¹⁰⁵ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p.16.

entendidas como remanescentes ou sobrevivências, na medida em que eram vividas, inscritas no cotidiano da população colonial.

No século XVI, feitiçaria e práticas mágicas mostram nitidamente sua filiação cultural, entretanto, com o avançar da colonização portuguesa, os traços europeus, indígenas e africanos se esfumaçam e se interpenetram, dando origem a um corpo de crenças sincréticas, distintas daquelas que as originaram. Adivinhações, curas e benzeduras – práticas expressivas de uma religiosidade marcada pela interação entre culturas distintas – consistiam em formas de ajuste do colono ao meio que o cercava. Buscavam ainda responder às necessidades cotidianas; em um contexto em que as rivalidades pessoais e tensões de todos os tipos eram latentes, o uso de feitiços e práticas mágicas se mostrava amplamente difundido, fosse para prejudicar o adversário ou visando à própria defesa. É enquanto vivência e tensão entre os diferentes sujeitos que compunham a sociedade colonial que deve ser compreendida a religiosidade popular. No trabalho de Laura de Mello e Souza, feitiçaria e sistema colonial estão articulados, na medida em que o segundo confere especificidade à primeira.

No embate entre níveis culturais distintos, a feitiçaria, enquanto objeto de estudo preconizado pela autora citada, assume elevado potencial elucidativo. O choque entre o popular e o erudito se agudiza no cerne do sistema colonial e à luz de formação social tão complexa como foi a da colônia portuguesa na América. A feitiçaria colonial consiste, assim, em exemplo vivo da imbricação de discursos díspares.

Ao eleger a feitiçaria como objeto de estudo, Laura de Mello e Souza toma como referência teórica a idéia de circularidade dos níveis culturais, preconizada por Carlo Guinzburg. Este afirma que entre a cultura das classes dominantes e das classes subalternas há um relacionamento circular feito de influências recíprocas, no qual este movimento pode dar-se de cima para baixo ou de baixo para cima.¹⁰⁶ Para Laura de Mello e Souza, “as elites culturais reelaboraram manifestações da cultura popular à luz da demonologia”; esta, por seu turno, não poderia ter sido formada sem o recurso a tradições folclóricas milenares. A demonologia, enquanto saber, foi atributo das elites cultas, mas também nela sempre estiveram presentes os elementos populares. Nesse sentido, ao perseguirem manifestações religiosas plasmadas por estes dois níveis culturais, Igreja e Estado corriam o risco de reprimirem também a cultura das classes dominantes, já que os dois universos se entrelaçavam constantemente, tornando-se, muitas vezes, impossível detectar o prevaletimento do erudito sobre o popular e vice-versa.¹⁰⁷

Se no imaginário do homem moderno, Céu e Inferno consistiam em elementos bifrontes; na religiosidade popular da colônia, sagrado e profano ora se entrelaçavam, ora se

¹⁰⁶ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 13

¹⁰⁷ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p.294

apartavam. Esse universo foi marcado pelo regime escravista, pelo encontro entre culturas tão distintas, pela experiência da alteridade, pelo multifacetado, por sincretismo e ambigüidades muitas vezes incompreensíveis aos olhos dos Inquisidores. Foi nesse contexto em que a feitiçaria colonial, composta por práticas mágicas oriundas das culturas africana e indígena e por práticas mágicas provenientes das populações européias, se inseria. Impossível, então, não haver choques entre a rigidez religiosa da Inquisição portuguesa e a realidade de manifestações religiosas coloniais.

Ao examinar a feitiçaria e as práticas mágicas no Brasil dos séculos XVII e XVIII, Laura de Mello e Souza lança uma luz sobre o cotidiano da população comum da Colônia, sobre seus anseios, visões de mundo, modos de pensar e sentir. Da documentação analisada pela autora emergem histórias de vidas dos diversos grupos da sociedade; gente cuja religiosidade híbrida e heterodoxa iria conceder um caráter muito específico à Colônia e estimular a ação homogeneizadora e debastadora da Inquisição portuguesa.

Também trazendo à tona a problemática dos contatos culturais, Ronaldo Vainfas, abordando a cultura indígena sob a perspectiva etno-histórica, procura analisar um fenômeno religioso vivenciado pelos tupis, a que os colonizadores portugueses chamaram de “santidade”. Esta, aos olhos dos ameríndios, consistia em cerimônia particular, na qual, por meio de danças, cânticos, transes e a ingestão do tabaco, os índios renovavam a peregrinação à Terra sem Mal – local mítico de felicidade eterna procurado pelos tupis. Tomando como fonte de pesquisa a documentação inquisitorial sobre o culto indígena na fazenda de Jaguaripe, localizada na Bahia, Vainfas descobre na santidade idolatria insurgente¹⁰⁸, caracterizada pelo hibridismo, uma vez que, simultaneamente, incorporava e negava os valores da dominação cultural.

Consistindo, inicialmente, apenas na vivência e encenação de mitos tupis, com o advento da colonização, a santidade seria transformada. A mitologia indígena original combinou-se com um sentido anticolonialista, antiescravista e anticristão que os caríbas e demais membros da seita citada passaram a veicular em sua mensagem. Para Vainfas, o mito da Terra sem Mal, longe de permanecer imutável, adquiriu notório sentido de resistência cultural e social. Portugueses, cristãos, homens brancos tornavam-se, assim, inimigos que deveriam ser extirpados.¹⁰⁹

Interessante notar que Ronaldo Vainfas, assim como Laura de Mello e Souza e Roger Bastide, traz em seu trabalho a idéia de que duas civilizações em contato emprestam e pegam emprestado valores, concepções e costumes uma da outra. Assim, apesar de adquirir sentido

¹⁰⁸ Ao conceituar a idolatria como manifestação global de resistência ao colonialismo, Ronaldo Vainfas estabelece dois tipos de idolatria: ajustadas e insurgentes. Estas se referem “a movimentos sectários, animados por mensagens francamente hostis ao europeu, sobretudo à exploração colonial e ao cristianismo, não obstante delas tenham assimilado, em maior ou menor grau, ingredientes do catolicismo que tanto rejeitava. Na dinâmica de tais idolatrias, organizadas em função da defesa das tradições ameríndias, as atitudes de resistência oscilavam da ‘guerra cósmica’ à luta armada”. VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.34.

¹⁰⁹ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.109.

anticolonialista, a estrutura das crenças indígenas também absorveria aspectos da cultura portuguesa que desejava destruir. Segundo Vainfas, ingredientes e liturgias da religião católica, símbolos e nomes cristãos, foram presentes nas santidades em geral, e na Santidade de Jaguaripe em particular.

A própria busca pela Terra sem Mal, mito preconizado pelas santidades, poderia se assemelhar, em vários relatos, ao modelo da corte celestial cristã. Tal analogia pode ser rejeitada se levarmos em conta a possibilidade de confusão das fontes e da existência de filtros do visitante e dos depoentes. Entretanto, na perspectiva de Vainfas, isto seria ignorar o complexo processo aculturador que se operava no Brasil durante o século XVI, especialmente no âmbito da catequese, “espaço onde diariamente se tecia menos a difusão da fé católica do que um amálgama cultural multifacetado”.¹¹⁰ O autor mencionado atenta ainda para o fato de que muitos índios e líderes das santidades haviam passado pelas missões jesuíticas, adquirindo algumas noções do catolicismo, e de uma religião católica adaptada aos costumes locais.

Segundo Ronaldo Vainfas, a aculturação ocorrida no contexto das santidades foi um processo de mão dupla, não consistindo, como comumente se pensa, em simples assimilação de valores ocidentais pelos indígenas. Se no âmbito das missões, os nativos assimilaram elementos cristãos, também os jesuítas se viram obrigados, em seu esforço de catequizaçã, a moldar sua doutrina e sacramentos conforme a tradição tupi. Assim, foi “no plano informal e pragmático dos gestos e nos interstícios e mediações de cada universo de crenças que se foi operando a possível fusão católico-tupinambá de que a santidade ameríndia era portadora”.¹¹¹

Analisando a Santidade de Jaguaripe, Ronaldo Vainfas destaca a figura dos mamelucos, homens culturalmente híbridos (meio brancos, meio índios) que desempenharam importante papel não só na história das santidades, mas também na história da colonização portuguesa como um todo. Foram eles que alargaram as fronteiras lusas para além da linha imposta pelo Tratado de Tordesilhas, participando das bandeiras à procura de ouro, pedras preciosas e escravos nativos. Acabaram ainda por interiorizar a colonização, neutralizando, assim, o apego do português à costa, como se a colonização por meio de feitorias fosse a única possível.

Embora na ocupação da América quaisquer europeus estivessem sujeitos a aculturação às avessas, “indianizando-se”, em matéria de ambivalências culturais ninguém supera os mamelucos, sujeitos ambíguos por origem e vocação. Se estes lutavam junto aos indígenas contra seus inimigos, também se posicionavam em defesa do colonialismo que os gerara, colocando-se contra os padres da Companhia de Jesus, cada vez que ajudavam os portugueses em seus resgates e massacres.

¹¹⁰ VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p.109.

¹¹¹ *Ibidem*. p.111

A ambivalência dos mamelucos e sua anticatéquese se destacam na pesquisa de Vainfas não só porque foram os mamelucos que atraíram a santidade para a fazenda de Jaguaripe (domínio de Fernão Cabral), mas, sobretudo, porque a história destes personagens elucida pontos fundamentais para a compreensão da santidade: o hibridismo cultural; os múltiplos sentidos da colonização; a grande complexidade do processo de aculturação no Brasil do século XVI. Foi nos aldeamentos da Companhia de Jesus que sacerdotes e índios promoveram, juntos, a transformação da mitologia tupi em idolatria insurgente. Construíram-na a partir das traduções da religião católica para o tupi e vice-versa; por meio das circularidades entre os símbolos culturais cristãos e os indígenas. Nesse contexto, os mamelucos não permaneceram alheios a essa disputa pela santidade que índios e jesuítas travaram nos Quinhentos.

De maneira análoga a Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas se orienta pela obra de Carlo Ginzburg, especialmente por “História noturna”, na qual o autor desenvolve o conceito de “formação cultural híbrida de compromisso”. No estereótipo do sabá europeu, o historiador italiano reconhece tal formação cultural, resultado híbrido de um embate entre cultura folclórica e cultura erudita.¹¹²

Ainda que Laura de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas tenham adotado os passos teórico-metodológicos apontados por Ginzburg, o autor de “A heresia dos índios”, de maneira diversa da primeira historiadora, evita caracterizar a santidade como seita sincrética. À moda de Roger Bastide, seria plenamente possível classificar o complexo cultural e religioso forjado na santidade ameríndia de sincrético. Segundo Vainfas, é indubitável que, aos olhos dos tupis, especialmente aos daqueles que haviam passado pela catequese, tenha ocorrido uma fusão de crenças e símbolos religiosos no seio da santidade (conceito de sincretismo em Roger Bastide). Entretanto, não é possível restringir a compreensão do significado da santidade ao grupo de índios “cristianizados”. A referida seita consiste em complexo religioso lido e apropriado de formas distintas por vários grupos étnico-sociais; ela foi vivenciada pelo “gentio pagão”, brancos, mamelucos e “negros da Guiné” de maneiras diferenciadas.

Em se tratando dos chamados “índios pagãos” que aderiram à seita de Jaguaripe, Vainfas não acredita que eles tenham confundido a Terra sem Mal (mito vivenciado na santidade) com o Paraíso cristão, ao contrário dos nativos que haviam passado pelas missões. Nesse sentido, o autor duvida da existência de verdadeira “fusão de religiosidades”, se havia ou não um sincretismo real no âmbito desses adeptos da santidade.

Com relação aos brancos, sendo eles cristãos-novos ou cristãos-velhos, Vainfas afirma que parece inadequado falar simplesmente de sincretismo, da fusão de crenças católicas e ameríndias assumida por aqueles que, de uma forma ou de outra, pertenciam à antiga

¹¹² GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.22.

crisandade ibérica. O autor mencionado prefere pensar em termos de uma religiosidade popular aberta à magia.

O cenário da América portuguesa foi marcado pela “fluidez das fronteiras culturais”, podendo ser caracterizado, como afirma Vainfas, como híbrido, ou seja, repleto de manifestações que congregam elementos das diferentes culturas em contato e permite várias leituras, de acordo com os grupos sociais que dela participam. Se o autor preferiu os conceitos de “circularidade” e “hibridismo cultural” ao invés de “sincretismo”, foi por se deparar com uma diversidade de sensibilidades e olhares sobre o fenômeno da santidade.

A Santidade de Jaguaripe pode ser considerada uma formação cultural de compromisso devido à adesão dos mamelucos à seita (indivíduos híbridos por origem e vocação), à adesão dos africanos à seita (embora esta não seja bem conhecida), ao resultado da superposição de imagens e símbolos cristãos aos aspectos da religiosidade tupi, processo que ocorria no dia-a-dia das missões; e, finalmente, à adesão de homens e mulheres brancos, fossem eles portugueses ou naturais da colônia.

Enquanto Ronaldo Vainfas toma a santidade como fenômeno religioso expressivo do hibridismo cultural, Marina de Mello e Souza investiga, no Brasil escravista, a festa de coroação de Rei Congo, produto do encontro entre a cultura ibérica e a as culturas escravistas. Longe de ser constituída simplesmente pela fusão entre as culturas citadas, a festa incorporou elementos de ambas em uma nova formação cultural, na qual os ritos, símbolos e imagens ganharam novos sentidos. Inserindo seu objeto de estudo na longa duração, a autora anteriormente citada relaciona-o à história de Portugal, do Congo e da escravidão na América, pois entende a festa negra como fruto de uma história que ela pretende reconstituir.

As coroações de Rei Congo vinculavam-se à cristianização do reino do Congo ao final do século XV, ao espaço simbólico que o Congo ocupava na África Centro-Occidental, tanto para os portugueses como para os africanos, às características específicas do tráfico de escravos pelo Atlântico, à constituição de novas comunidades de africanos escravizados e seus descendentes na colônia portuguesa da América, às relações entre estas comunidades e a sociedade senhorial e ao tipo de catolicismo aqui praticado. Vê-se que as eleições de reis, atreladas a tantos fatores, só poderiam expressar concepções muito específicas, gestadas no contexto colonial. Ainda que tenham assumido formas européias de organização, a festa, a partir de rituais e símbolos, manifestou valores culturais próprios, permeados de elementos africanos.

Vinculada, em geral, às irmandades, a eleição de reis negros e sua comemoração festiva esteve presente na América portuguesa a partir do século XVII, sofreu alterações ao longo dos séculos XVIII e XIX, e ainda hoje ocorre em vários locais do Brasil. Assumindo alguns aspectos da perspectiva de Fernando Novais, o qual procura inserir os processos sociais ocorridos no Brasil no cerne do quadro do sistema colonial que circundou todo o Novo

Mundo, Marina de Mello e Souza propõe que assim como estavam em processo no interior da colônia a elaboração de uma nação e do sentimento de nacionalidade (que inexistiam no Brasil até o século XIX), também entre os povos africanos escravizados e seus descendentes estava em curso a constituição de novas identidades a partir de sua incorporação na sociedade colonial escravista, o que, segundo a autora citada, só ocorreria de fato nos Oitocentos.¹¹³

Entre as conseqüências diretas do tráfico transatlântico estão a dispersão de grupos étnicos africanos, o estilhaçamento das relações familiares e o confronto de culturas diversas. Tal contexto colonial obrigou os povos africanos a se reorganizarem em instituições reesignificadas, originando formas sociais inéditas. A fim de recriar afinidades antes fundadas em relações de parentesco, escravos oriundos da mesma etnia ou de regiões próximas (pertencentes a um complexo sociocultural comum) se reuniram em grupos ou “nações”, restabelecendo laços de sociabilidade.

Em se tratando especificamente da eleição de reis negros, esta consistiu em uma forma de recriar as estruturas sociais existentes nos lugares de origem. Segundo Marina de Mello e Souza, as características essencialmente africanas de tais costumes não estavam apenas nos seus aspectos mais aparentes, mostravam-se presentes também no ato de escolher um rei ao qual a comunidade recorreria quando necessário e cuja autoridade seria aceita pela sociedade senhorial. Aliando elementos das culturas africana e portuguesa, a escolha de reis e os rituais festivos que a ela estavam vinculados estavam inscritos no quadro geral da colonização do Novo Mundo e da formação de identidades próprias aos grupos que compunham a sociedade colonial. Nesse processo, escravos pertencentes a um mesmo grupo étnico reelaboraram “antigas formas de sociabilidade desmanteladas no momento do tráfico”, combinando com elas “outras adquiridas no dia a dia da colônia”, incluindo-se aí a participação de irmandades leigas.¹¹⁴

Na medida em que as festas de coroação de Rei Congo davam-se, nos séculos XVIII e XIX, no interior das irmandades de “homens pretos”, é preciso entender a estrutura destas e seu funcionamento. Associações leigas formadas por negros, escravos ou libertos, em torno de um santo protetor e de um altar no qual este era cultuado, as irmandades tinham funções de socialização, ajuda mútua e diversão.

Mas tais associações leigas não abriam apenas a possibilidade de grupos instituírem formas de solidariedade, consistiam também em meios eficazes de integração e aceitação social dos africanos na sociedade que os subjugava, podendo até mesmo ser utilizadas como caminhos de mobilidade social. Sob a perspectiva da Igreja católica e da elite colonial, as irmandades poderiam servir como canais por meio dos quais seria possível controlar a vida dos

¹¹³ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p.179

¹¹⁴ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 119.

africanos. Paradoxalmente, elas podem ter servido ainda como fachada para práticas religiosas africanas, porém, este tema é polêmico entre os estudiosos e parece não poder haver um consenso possível, dada a própria dificuldade de se encontrar documentação que sustente tal hipótese sobre as irmandades. É preciso, pois, destacar sua dupla função: enquanto agentes da colonização, se aliam à política européia; mas também consistiram em lugar privilegiado de afirmação das identidades culturais, étnicas ou sociais dos grupos que as integravam.¹¹⁵

Vistas como meio de domesticação do espírito africano; como locais de aculturação dos negros; como espaços de cristianização dos africanos; como meios de integração dos negros na sociedade colonial; como meios de afirmação cultural e de construção de identidades e alteridades¹¹⁶; como lugares de reivindicações sociais e de formação de lideranças e como formas de reação contra-aculturativa, às irmandades de “homens pretos” incidem diversas interpretações. De maneira análoga à coroação de Rei Congo, ela consiste em uma instituição culturalmente híbrida, apropriada e compreendida de formas distintas pelos diferentes grupos sociais que com ela se relacionavam. Percebe-se aqui que a noção de hibridismo adotada por Marina de Mello e Souza é a mesma utilizada por Vainfas.

A fim de compreender a disseminação da eleição de reis negros por toda a América, Marina de Mello e Souza afirma que ao invés de se considerar esta festa como sobrevivência de tradições africanas, ou como transplante de costumes originados na Península Ibérica, é preciso entender os processos históricos que formaram tais costumes. A autora insiste que a eleição de reis negros na América portuguesa consiste em costume específico, próprio da sociedade colonial. As motivações de grupos de africanos para escolherem reis, festejando com cortejos, batuques e dramatizações, só podem ser buscadas no contexto do encontro de culturas distintas, como foi o da América portuguesa.¹¹⁷ Este ponto do trabalho da autora citada nos remete ao estudo de Laura de Mello e Souza, a qual trata de uma religião especificamente popular, que não era nem européia, nem africana, nem indígena, mas uma criação muito específica da sociedade colonial.

Presentes no mundo europeu e também povoando a história e o imaginário africanos, a figura real e sua corte também estiveram presentes no Novo Mundo. Recriados na sociedade colonial, os reis negros atuaram como representantes de suas comunidades, como líderes rebeldes, como difusores da fé cristã e como exemplos de submissão e adaptação à sociedade escravista. Vistos ora como promotores de desordens e rupturas temporárias nas hierarquias estabelecidas, ora como intermediários no trato com a comunidade negra e ora como figuras em torno das quais os negros praticavam ritos e festas que contribuiriam para o

¹¹⁵ BOSCHI, Caio. *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986. p. 68.

¹¹⁶ REIS. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.55.

¹¹⁷ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p.207.

extravasamento de tensões acumuladas no cotidiano colonial, os reis são o resultado do encontro entre diferentes culturas, cujos símbolos envolvidos na cerimônia de coroação e congadas foram diversamente decodificados pelos grupos sociais que delas participavam. “Polissêmicos como a própria festa, os reis negros assumiram uma variedade de significações e atribuições, atestando a perenidade de algumas instituições que se distinguem pela sua maleabilidade”.¹¹⁸

Se a força da cultura afro-brasileira nos tempos da escravidão e a ampla difusão de elementos africanos por toda a cultura brasileira levaram à produção de estudos empreendidos principalmente por antropólogos, tal tendência sofreu alterações a partir da década de 1980. Também neste período, o caráter interdisciplinar que paulatinamente se impôs ao universo das ciências sociais possibilitou aos historiadores apontar para questões até então não pensadas pela historiografia, como, por exemplo, o estudo das identidades étnicas. Às afirmações generalizantes sobre a diversidade racial e cultural da escravaria, sobrepôs-se um esforço para compreender melhor não apenas a diversidade social, mas também cultural das populações africanas trazidas para o Brasil. A africanização cada vez maior do estudo da escravidão e uma preocupação também crescente com questões de etnicidade e de identidades africanas passam a ser problemática freqüente no trabalho de historiadores como John Thornton, Mariza de Carvalho Soares, Marina de Mello e Souza e João José Reis.¹¹⁹ Embora a aproximação dos costumes africanos seja tarefa difícil, esses autores empreenderam tal esforço, fazendo das identidades e etnicidades importantes categorias analíticas.

Abordando o tema da escravidão pelo viés da religiosidade e etnicidade, a pesquisa de Mariza de Carvalho Soares se inscreve nos estudos culturais dos anos 90, marcados por questões de etnicidade e de identidades africanas. Sob a perspectiva da interdisciplinaridade, a autora procura compreender de que modo se deu a “transferência de formas culturais tribais africanas para a sociedade escravista”¹²⁰. Ainda que o problema central de seu trabalho seja uma questão antropológica, ela trata o tema a partir de metodologia, base empírica e questões próprias à História. Sua “preocupação final é, como ensina Marc Bloch, entender como se organizam os pretos-minas, na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII, com o objetivo de ressaltar diferenças, tornar 'dessemelhante' o que um olhar desavisado assemelha”.¹²¹

¹¹⁸ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.. p.331

¹¹⁹ THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004; SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000; Idem. Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, v.3, n.6, p.73-94, dez.1998; SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 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.

¹²⁰ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.27

¹²¹ Ibidem. p.28

Preocupada com as designações impostas ou auto-atribuídas pelos escravos traficados da África para a América, Mariza Soares se opõe às afirmações generalizantes sobre a diversidade racial e cultural dessas populações, as quais são freqüentes na historiografia brasileira. O enfoque preconizado pela autora citada considera extremamente importante a questão da composição étnica dos cativos da América portuguesa, bem como a feitura da distinção entre as noções de etnia/grupos étnicos, raça e procedência.

Empregado na América desde muito cedo como elemento de identificação da origem étnica de escravos traficados para o Brasil, o termo nação era utilizado para designar grupos oriundos de uma mesma região, com costumes semelhantes, que se distanciavam daqueles da sociedade na qual estavam inscritos. Segundo John Thornton, assim como os especialistas modernos, já no século XVII, os europeus reconheciam a diversidade étnica dos africanos. Quando entraram em contato com os povos cativos na América, perceberam que estes estavam divididos em várias “nações”, as quais eram reconhecidas, principalmente, pela língua e origem. Nesse período, o conceito de “nação” na Europa era essencialmente etnolinguístico, e não político.¹²²

Em se tratando do termo “nação” nos estudos de Mariza Soares, este é definido em contraponto ao termo “gentio”. Se o segundo tem uma conotação que se atém ao discurso religioso, o primeiro diz respeito à população de um país ou região, que tem língua, leis e governo próprios. A palavra “nação” não correspondia necessariamente a um mesmo grupo étnico, podendo ser atribuído a um conjunto de indivíduos provenientes do mesmo porto de embarque. Se a expressão “gentio” (em relação aos índios e africanos) faz menção aos povos que são alvo da conversão e catequese missionária, “nação” refere-se a populações que são infiéis ou cristãs, com as quais a metrópole lusa se relacionava, fosse na paz ou na guerra. Outro aspecto que diferencia tais termos consiste em seu período de utilização. Enquanto “gentio” é utilizado até o século XVIII, o uso da palavra “nação” é constante do século XV ao XIX.

Ao abordar a noção de grupos de procedência, Mariza Soares critica o modo como os autores culturalistas tratam tal noção. Dentro desta perspectiva, vem-se procurando localizar a procedência exata dos escravos africanos transportados para o Novo Mundo. Dada a dificuldade que a reconstituição da trajetória dessas populações apresenta, esses autores, dentre eles Melville Herskovits, recorrem a um artifício metodológico que possibilita a comparação entre os traços culturais de um grupo de escravos do Novo Mundo com outros de grupos africanos. Nesse sentido, por intermédio das similaridades culturais, são estabelecidos nexos entre as culturas africanas e suas perpetuações no Novo Mundo.

¹²² THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p.255

A influência de Herskovits se fez sentir não só nos Estados Unidos, como também no Brasil. Formado em antropologia histórica norte-americana, o autor citado (e outros por ele influenciados) enfatizava a importância do resgate do passado para o desenvolvimento de técnicas de classificação de aspectos culturais, bem como a descrição geográfica das semelhanças e diferenças entre “áreas culturais”. Esses pesquisadores voltam-se para a investigação da cultura e religião dos negros, uma vez que consideram essas temáticas como os locais privilegiados para a preservação dos traços originais da cultura africana no Novo Mundo.

Ainda que Herskovits e seus seguidores tenham se esforçado para localizar a procedência exata dos escravos africanos trazidos para a América, seus estudos não estão isentos de críticas. Apontando problemas que os pressupostos teóricos dessa análise preconizam, Mariza Soares afirma que a identificação de grupos africanos na América por meio da comparação de traços entre eles e as sociedades existentes na África pressupõe que um grupo étnico “se define em função de traços culturais que podem ser subtraídos, acrescidos ou transferidos, reaparecendo do outro lado do Atlântico, sob a forma de 'sobrevivências' ou 'resistências' da cultura africana no Novo Mundo”.¹²³ A permanência de traços culturais assume uma “existência quase ontológica”, minimizando muito a importância das condições e mudanças por que passam os indivíduos pertencentes a grupos étnicos forçados a abandonar seu continente de origem. Se Bastide fala em “religiões africanas no Brasil”, Mariza Soares se contrapõe a esta ideia ao sustentar que a religião dos africanos e afro-descendentes no Brasil não pode ser a mesma da África. Está claro que ambas podem se assemelhar, entretanto, o grupo reorganizado, em novas condições, pode optar ou não pela reconstrução de suas antigas formas de organização, seja no nível da cultura, da política ou no social. E ainda que opte por ela, nunca reproduz a situação anterior. Os estudos de Herskovits sobre a África tiram a ênfase dos processos de mudança e diversificação.

Também os antropólogos Sidney Mintz e Richard Price, que se dedicaram a pesquisar as dinâmicas de formação cultural afro-americana, afirmam que as características do comércio de escravos e da escravidão impediram a transmissão direta da cultura africana para as Américas. Em primeiro lugar, a cultura africana não era suficientemente homogênea para formar um único bloco; contrariamente a isso, existiam diversas culturas independentes. Em segundo lugar, o comércio de cativos tendeu a dispersá-los, agrupando culturas diversas. Os imigrantes africanos não formavam um único grupo, uma cultura homogênea, e toda uma nova organização e estrutura social foi criada a partir da transposição destes para o Novo Mundo.

A impossibilidade de transferir completamente para a América seu estilo de vida, suas crenças e valores levou os escravos a formarem uma nova cultura. Segundo Thornton (autor

¹²³ SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, v.3, n.6, p.73-94, dez.1998. p.9.

que toma como referência os trabalhos de Mintz e Price), essa nova cultura, que tem base num denominador comum das muitas e diversas culturas da África foi, porém, criada em um contexto no qual elementos da cultura europeia e indígena exerceriam influências. Não só a cultura europeia infiltrou-se na sociedade cativa, mas também os escravos africanos exerceriam influência sobre o mundo cristão ocidental.

Longe de depositar uma ênfase maciça no resgate do passado, Mariza Soares concebe a relação entre cultura e identidade étnica com referência no estado presente de uma tradição. Ao fazer uso da antropologia para repensar o lugar da cultura nos processos de identificação étnica, a autora acredita que a existência da identidade coletiva, embora possa refletir normas culturais de uma dada sociedade, não é condicionada a estas. Uma sociedade pode ser submetida a uma profunda descaracterização cultural e ainda assim manter sua identidade étnica. Esta, ainda que se expresse por meio de uma imagem do passado, tem como referência o estado presente de uma tradição. Nesse sentido, a cultura se mostra como um dos aspectos que fazem parte da identidade, mas não consiste na identidade em si mesma.¹²⁴

Ao levantar a procedência dos escravos do Rio de Janeiro no século XVIII, Mariza Soares, ao contrário do que freqüentemente faz a historiografia, distingue grupo étnico de nação. Ainda que esta tenha um componente cultural, ela é conferida aos escravos pelos agentes da colonização (Igreja, Estado, comerciantes) e definida no âmbito do Império português. Somente a partir de então é incorporada pelo grupo.

A concepção de “grupo de procedência” preconizada por Mariza Soares é definida em função do pressuposto de que os grupos étnicos “transplantados” para a América tinham, dentro de uma realidade colonial escravista, inúmeras possibilidades de se reorganizarem, não recorrendo, necessariamente, àquelas formas de suas sociedades originais. A idéia desenvolvida pela autora toma como foco a reestruturação no ponto de chegada; o cerne de sua análise não está na África, mas na colônia portuguesa da América, uma vez que a reorganização social e cultural dos africanos tem maior relação com as novas condições de vida, marcadas pelo cativo, do que com as formas de viver no continente africano.

A fim de desenvolver sua discussão sobre os grupos de procedência, Mariza Soares propõe a substituição do conceito de nação pelo de etnia, afirmando que a nação é determinada em um quadro de relações coloniais, e só mais tarde incorporada pelo grupo. Com relação ao uso da concepção de etnia, esta possibilita uma análise no campo das relações sociais e da cultura, inserindo os sujeitos em seus contextos específicos.

Permitindo análises mais sofisticadas e completas, o conceito de etnia tem sido amplamente usado no estudo das sociedades africanas, provavelmente por se coadunar com a

¹²⁴ BARTH, Fredrik. “Introduction”. _____. (org.) *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Boston: Little Brown & Co., 1969. Apud. SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 115.

maleabilidade das mesmas, as quais geraram diversas manifestações culturais a partir do encontro com os europeus. Ele também substituiu a concepção de raça, que caiu em desuso, seja por suas conotações ideológicas e estigmatizantes (a palavra “raça”, em geral, traz em si uma espécie de juízo de valor), seja por sua inoperância para as análises culturais e sociais.

A idéia de grupo de procedência da autora se aproxima do que Fredrik Barth denomina “grupo étnico”. Segundo ele, ainda que categorias étnicas considerem diferenças culturais, “não há uma simples relação biunívoca entre grupos étnicos e semelhanças e diferenças culturais, já que cada grupo seleciona os componentes da cultura que considera mais significativos”¹²⁵. Assim, o grupo de procedência tem a possibilidade de, em condições diversas, se organizar de formas diferentes.

Interessante notar que a própria definição do conceito de cultura adotada por Mariza Soares distancia-se da noção de que seria possível a busca de traços originais, de características puras e auto-regeneradoras, que subsistiriam às mudanças impostas pelo tráfico e pela nova realidade colonial. A cultura, definida pelos autores culturalistas como conjunto de “traços”, passa a ser pensada como “configurações constituídas por 'formas culturais' que podem ser novas construções ou até tomadas de empréstimo a outros grupos”¹²⁶.

Distanciando-se da idéia de busca de uma cultura original e pura, que seria reconstituída no Novo Mundo, Mariza Soares propõe uma noção de grupo étnico que se combina com as “formas culturais” que estão em constante processo de transformação. Reside aí a dificuldade de se identificar os grupos étnicos, uma vez que já não é mais possível fazer uma lista de “traços culturais” e buscar suas sobrevivências, como no passado. Inscritos em determinada realidade histórica, os grupos étnicos encontram respostas distintas às novas condições a que são submetidos. A identidade étnica é construída mediante a convivência de grupos de origens diferentes. Se o termo “nação” remete a uma identificação essencialmente geográfica, o uso da concepção de etnia permitiu a valorização dos aspectos culturais e a adoção de uma visão não mais etnocêntrica, mas voltada para a compreensão das lógicas internas dos grupos analisados.

Procurando compreender que tipo de cultura desenvolveu-se entre as sociedade escravas do Atlântico, John Thornton afirma que a ausência de uma especificidade étnica e cultural imprescindível para manter ou recriar a cultura africana nas Américas levou os escravos a formarem uma nova cultura, que tinha raízes africanas, mas que, concomitantemente, foi criada em um contexto colonial, no qual elementos da cultura européia também exerceriam influências. A fim de avaliar o papel da formação dos escravos na cultura americana, Thornton leva em consideração três questões básicas: 1) Qual o grau de

¹²⁵ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p.117

¹²⁶ SOARES, Mariza de Carvalho. Mina, Angola e Guiné: Nomes d’África no Rio de Janeiro Setecentista. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, v.3, n.6, p.73-94, dez.1998. p. 9.

heterogeneidade cultural dos cativos ao chegarem na América?; 2) Quanto êxito obtiveram ao interagir com outros africanos que partilhavam sua cultura?; 3) “Quais eram as dinâmicas do desenvolvimento cultural e do processo de mudança, que transformaram as várias culturas africanas em afro-americanas?”.¹²⁷

Em se tratando do grau de homogeneização da cultura africana no Atlântico, Thornton se opõe à idéia de que a avaliação da diversidade cultural deve ter como base a diversidade lingüística. Para o autor, a língua não consiste em único mediador da cultura. Em muitas partes da África ocidental e central, povos de diferentes grupos lingüísticos interagiam cotidianamente, em virtude da proximidade física ou de relações comerciais. No decorrer dessas interações, eles podiam trocar noções culturais ainda que não dispusessem de uma linguagem comum. Nesse sentido, seria possível o compartilhamento de idéias religiosas, por exemplo, a despeito da diversidade lingüística.

O autor citado empreende a divisão em três zonas culturais distintas das regiões da África atlântica que participaram do comércio de escravos. Embora ela não signifique a uniformidade preconizada por Herskovits, também não implica na miscelânea cultural defendida por aqueles que consideram que a diversidade africana consistiu em um obstáculo para o desenvolvimento de uma cultura americana, sobre a qual incidem influências africanas. Para Thornton, o grau de diversidade da África pode ser exagerado se considerarmos que cada grupo etnolingüístico consiste em uma “tribo” separada. Tal perspectiva ignora o fenômeno do multilinguismo e a possibilidade do compartilhamento cultural.

Embora tenha sido amplamente debatido, o tema da homogeneidade cultural da África atualmente segue, segundo Thornton, a perspectiva adotada por Sidney Mintz e Richard Price. Estes argumentam que, qualquer que fosse a situação na África, o processo de obter escravos e de distribuí-los em vários empreendimentos econômicos teve o efeito de dispersá-los. Entretanto, esta dispersão não ocorreu na travessia transatlântica, uma vez que os navios negreiros embarcavam toda a sua carga em apenas um ou dois portos do continente africano, e a descarregava em grandes lotes nas diversas colônias no Novo Mundo.

Se a desintegração dos grupos culturais africanos não se deu por conta do comércio, esse rompimento ocorreria no processo de venda e na utilização de mão-de-obra escrava nas propriedades das Américas. Ao contrário do procedimento de embarque, os escravos muito dificilmente eram vendidos em um só bloco e, assim, chegavam às propriedades vindos de navios e cargas diferentes. Em alguns casos, a fim de evitar fugas e rebeliões, os proprietários procuravam misturar escravos de diversas origens. Tal atitude pode ter tido o efeito de dificultar a inserção direta da cultura africana nas Américas.

¹²⁷ THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 254.

De maneira diversa de Mintz e Price, Thornton afirma que os escravos africanos, ao chegarem às colônias da América, não enfrentaram tantas barreiras para a transmissão de sua cultura. Embora eles não tenham recomeçado sua cultura da estaca zero após sua chegada ao Novo Mundo, já que encontraram pessoas de sua nação que ajudaram a manter vivas a linguagem e a cultura, isto não significa que estas se mantiveram intactas. Circundados por um cotidiano diverso de seu continente de origem, mesmo sendo capazes de transmitir sua cultura para uma nova geração, ela não seria a mesma da África. Para Thornton, “a cultura afro-americana tornou-se muito mais homogênea do que as diversas culturas africanas que a compuseram, fundindo-as e incorporando a cultura européia”.¹²⁸ Longe de procurarem preservar intactas toda a sua herança cultural (como uma espécie de militantes nacionalistas), os escravos africanos demonstraram uma grande flexibilidade em adaptar e modificar sua cultura.

Ao tentar compreender que tipo de cultura desenvolveu-se entre as sociedades escravas, Thornton adota uma perspectiva da cultura enquanto complexo dinâmico, sujeito a processos de manutenção, transformação e transmissão. Nesse sentido, aspectos culturais como parentescos, estrutura política, linguagem, artes e religião, dentre outros, não são elementos estáticos. Alguns são mais estáveis, podendo modificar-se lentamente; outros sofrem transformações rapidamente, como é o caso da estrutura familiar e de parentesco.

A cultura, enquanto aspecto dinâmico de toda e qualquer sociedade e que por isso estava sujeita a apropriações e re-significações, sofre diversas transformações. Essa mudança, segundo Sidney Mintz e Richard Price ocorre de duas formas diferentes: 1) As culturas alteram-se por intermédio de suas dinâmicas internas, devido a mutações ambientais, crescimento populacional, forças políticas, etc. 2) As culturas se modificam a partir de sua interação com outras, devido à política, ao estabelecimento de relações comerciais, à realização de alianças, etc.¹²⁹

As mudanças na sociedade africana devido ao estabelecimento do tráfico influenciaram o tipo de mutação cultural que ocorreu com os africanos, os quais se depararam com uma nova vida no mundo atlântico, fora de seu continente de origem. Primeiramente, o ambiente colonial era tão diferente da vida política, social e ecológica da África, que a dinâmica interna de cada cultura dos povos africanos foi alterada por tal “cenário desintegrador”. Mesmo imigrantes europeus no Novo Mundo, os quais eram os detentores da autoridade e constituíam um bloco muito mais homogêneo, vivenciaram transformações nas dinâmicas culturais.

Outro fator que influenciou o processo de modificação cultural dos africanos foi o relacionamento mais intenso que estes passaram a ter com pessoas de outras nações da África, convivência esta maior que a ocorrida em seus países de origem.

¹²⁸ THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p.279.

¹²⁹ Ibidem. p.283.

Finalmente, os escravos africanos interagiram com a cultura européia, que não lhes era totalmente estranha, já que os europeus já haviam estado na África. Entretanto, a interação entre ambos dar-se-ia de forma mais intensa e diferenciada nas colônias do Atlântico. Na América os europeus eram mais numerosos e detentores da autoridade política, enquanto na África eles eram poucos e estavam sujeitos aos governantes africanos e outras autoridades. Assim, a partir das diversas interações citadas, surgiria uma cultura afro-americana.

A experiência do cativo na colônia portuguesa da América suscita discussões acerca dos contatos estabelecidos entre brancos e negros, seja no continente africano, em Portugal ou no Novo Mundo. Refletir sobre a formação de uma cultura colonial, decorrente da interação entre os grupos citados, implica considerar o diálogo entre história e antropologia.

Em que pese a qualidade dos trabalhos de Ronaldo Vainfas e Laura de Mello e Souza, percebe-se que esses historiadores coloniais passam ao largo da discussão da antropologia histórica. Ora, é indubitável que a aproximação entre as disciplinas citadas ampliou os quadros de referências dos historiadores, os quais passaram a investigar, de forma mais ampla, questões ligadas à cultura, etnicidade, alteridade, identidade, etc. Entretanto, na tentativa de transmigrar metodologias e modelos explicativos da antropologia, os quais são traduzidos e apropriados na perspectiva de análises históricas, o que se vê, com frequência, é uma verdadeira predação do campo vizinho. Os historiadores se valem de operadores conceituais e dos aparatos analíticos da antropologia sem, contudo, observar uma fidelidade estrita a uma escola do pensamento antropológico, realizando um verdadeiro ecletismo de abordagens e conceitos.

É preciso ter em mente que História e Antropologia se tangenciam, entretanto, não caminham juntas. Para Clifford Geertz, no âmbito epistemológico, as disciplinas citadas adotam perspectivas diferentes, partindo de sujeitos e objetos distintos. Discutindo as relações conflitantes entre ambas, Geertz afirma que:

O “nós”, assim como o “eles”, significam coisas diferentes para quem olha para trás [o historiador] e para quem olha para os lados [o antropólogo], problema este que não se torna propriamente mais fácil quando, como vem acontecendo com frequência cada vez maior, alguém tenta fazer as duas coisas.¹³⁰

¹³⁰ GEERTZ, Clifford. “A situação atual”. In. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. p.113. Para saber mais acerca das relações entre História e Antropologia, conferir em: BENATTE, Antônio Paulo. *Revista História em Reflexão. Revista do Departamento de História da UFGD*, Dourados, Vol. 1, n.1, jan/jun 2001. História e Antropologia no campo da Nova História. BRAUDEL, Fernand. “História e ciências sociais. A longa duração”. In. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1978. BURKE, Peter. *História e Teoria Social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002. DUMOULIN, Olivier. “Interdisciplinaridade”. In. BURGUIÈRE, André (Org.). *Dicionário das Ciências*

CAPÍTULO 3:

Atitudes e sensibilidades diante da morte na Paróquia do Pilar

3.1 A vida nas minas coloniais

A notícia da descoberta do ouro na região de Minas Gerais, ao final do século XVII, se espalhou rapidamente. Grande número de pessoas dirigiu-se para o sertão mineiro a fim de tentar a sorte na exploração de ricas jazidas. Indivíduos originários de diversas regiões da colônia (São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Espírito Santo), bem como de Portugal e da Europa, em geral, acompanhados por escravos, ocuparam a região para a lavagem dos cascalhos auríferos dos ribeiros, rios e córregos.

Situada nas terras montanhosas de Minas Gerais, Vila Rica de Ouro Preto foi um dos principais centros de exploração aurífera do século XVIII. Transformada em vila por Antônio de Albuquerque, em julho de 1711, foi por ele batizada com seu próprio sobrenome; fato este que levou à intervenção da Coroa portuguesa e ao posterior restabelecimento do nome primitivo do lugar. Embora Vila Rica de Ouro Preto não fosse a única vila de sua espécie, ela representava, segundo C. R. Boxer, a “quintessência daquela peculiar civilização mineira, florescida durante a primeira metade do século XVIII.”¹³¹

Sabe-se que a exploração aurífera setecentista influenciou fortemente a economia do Reino e do Brasil, mas também da Inglaterra.¹³² Entretanto, a extração do ouro nas minas gerais não promoveu o enriquecimento da população mineira como um todo. É preciso lembrar que, segundo Laura de Mello e Souza, “a mineração se estabeleceu sob o signo da pobreza e da conturbação social, marcando-a, sobretudo o enorme afluxo de gente que acudiu ao apelo do ouro e cuja composição social se apresentava bastante heterogênea”.¹³³ Sobretudo, viver nas minas era extremamente oneroso.

De fato, a atividade de mineração era caracterizada pela transitoriedade e itinerância. A empresa mineira buscava o lucro mais imediato: iniciava com a exploração do ouro depositado no fundo dos rios (aluvião), depois voltava-se para o ouro depositado nas encostas (grupiaras) e, finalmente, para os veios subterrâneos (galerias). A população, fascinada pela possibilidade de enriquecimento, canalizava para a extração de ouro grande parte dos seus esforços. Além

¹³¹ BOXER, C. R. “Vila Rica de Ouro Preto. Capítulo VII. In. *A Idade de Ouro do Brasil. Dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963. p.151.

¹³² O impacto econômico da exploração do ouro e diamantes nas Minas Gerais foi examinado por Vitorino Magalhães Godinho em sua obra *Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar*, Lisboa: Difel, 1990. Assim como por Virgílio Noya Pinto (1979), *O Ouro brasileiro e o comércio anglo-português*, São Paulo: Companhia Editora Nacional. Modernamente, o tema foi revisitado com um viés monetário por Rita Martins de Sousa (2006), *Moeda e metais preciosos no Portugal setecentista, 1688-1797*, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

¹³³ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: A pobreza mineira do século XVIII*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p.66.

disso, as roças então existentes eram incapazes de sustentar o afluxo desordenado de pessoas vindas de diferentes lugares, o que trouxe como resultados, em um primeiro momento, crises de fome, sobretudo nos anos 1697/98 e 1700/01.

Em Minas Gerais, como no restante da colônia, a principal força de trabalho utilizada na exploração aurífera era a escrava. O homem livre, destituído de recursos, teria grandes dificuldades para se manter como proprietário de uma lavra, já que inicialmente a concessão de lavras se dava conforme o número de escravos que cada indivíduo possuía. O Regimento inicial de distribuição de lavras elucida o fato de que a região de Minas Gerais, embora estigmatizada como rica e democrática, apresentava possibilidades favoráveis apenas a uma pequena parcela da população.¹³⁴

A principal saída adotada pelo homem livre pobre foi, segundo Laura de Mello e Souza, o garimpo e a faiscagem. Tais atividades, insuficientes para manter a subsistência, explicam a situação miserável de muitos homens em Minas Gerais do século XVIII. Aos “aventureiros do ouro” somavam-se os indivíduos indesejados que Portugal despejava nas Minas Gerais, configurando assim o que Laura de Mello e Souza denominou “desclassificados do ouro”.

Com o avançar do tempo, muitos perceberam que a exploração do ouro podia e convinha ser intercalada com a produção de gêneros para o ávido mercado local, como vem mostrando os trabalhos de Ângelo Carrara.¹³⁵ Contrariamente às teses mais tradicionais sobre o século XVIII mineiro, não só a produção aurífera se desenvolveu e atingiu seu auge durante a primeira metade dos setecentos, como também a agricultura e as atividades pastoris tiveram grande importância para a Capitania, fazendo parte de um mercado interno dinâmico. Longe de consistirem apenas em uma solução para a crise da mineração da segunda metade do século XVIII, tais atividades foram constantes durante todo o setecentos, produzindo tanto para o consumo interno quanto para o externo à Capitania.¹³⁶ Paralelamente à mineração, além da agricultura e pecuária, outras atividades como o comércio e a manufatura (produção de gêneros tais como: doces, tabaco, queijos, tecidos, etc.) expandiram-se ao longo de todo o período colonial mineiro. Tanto a extração de ouro, como a produção agrícola basearam-se no trabalho escravo e é sobre essa parcela importante da população residente nas minas que vou discorrer agora, a partir de considerações da historiografia recente sobre o assunto.

¹³⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: A pobreza mineira do século XVIII*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p.66.

¹³⁵ CARRARA, Ângelo. *Minas e currais. Produção rural e mercado interno de Minas Gerais, 1674-1807*. Juiz de Fora: EdUFJF, 2007.

¹³⁶ Cf. GUIMARÃES, Carlos Magno e REIS, Flávia Maria da Mata. “Agricultura e mineração no século XVIII”. In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLATA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais. As Minas Setecentistas*, 1. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p.321-335.

3.2 As Minas Gerais dos cativos

A descoberta de ouro nas Gerais atraiu homens brancos livres para a região. Junto com eles e conduzidos por comerciantes pelos caminhos dos sertões, seguiram escravos africanos e escravos nascidos no Brasil.

A população da capitania de Minas Gerais da segunda metade do setecentos foi marcada, dentre outros aspectos, pela inexistência de grandes plantéis, pela predominância de atividades urbanas, pela crioulização dos cativos e pela diminuição da superioridade numérica de escravos do sexo masculino. Estas tendências demográficas da região mineira foram apontadas por autores como Francisco Vidal Luna, Douglas Libby, Laird Bergad e Eduardo Paiva.¹³⁷

Estima-se que, nos primeiros vinte anos de atividade mineradora entraram em Minas Gerais aproximadamente 50.000 escravos.¹³⁸ Sabe-se, ainda, que entre os anos 1698 e 1717 a estimativa de entrada de escravos anual nas Minas é de 2.500 a 2.700 pessoas. Seguindo as indicações do Códice Costa Matoso para Vila Rica, entre 1745 e 1749, sua população escrava variou entre 16.983 e 20.168 cativos.¹³⁹ A análise dos registros de óbitos da Paróquia do Pilar de Ouro Preto para os anos de 1745 a 1750 permitiu constatar o elevado índice de óbitos de escravos no período (82%), ao lado de 14% de óbitos de livres, 3% de forros, e apenas 1% de coartados.¹⁴⁰ O alto índice de mortalidade entre os cativos é significativo e nos faz levantar a seguinte questão: qual era a atitude destes homens perante a morte?

Laird Bergad estipula que em 1776 a população de Minas Gerais perfazia um total de 341.869, dentre os quais a população escrava somava 157.212 indivíduos, 46% da população total.¹⁴¹ Para Eduardo França Paiva, até o final dos setecentos, os mancipios foram o mais numeroso entre os três grupos sociais (livres, forros, escravos), ultrapassando o número de 170.000 indivíduos, o que representava 48% da população da Capitania em 1786.¹⁴² Mantendo

¹³⁷ BERGAD, Laird W. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999. LIBBY, Douglas Cole. "As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar". In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. LUNA, Francisco Vidal. *Minas Gerais: escravos e senhores – análise da estrutura populacional e econômica de alguns centros mineratórios (1718-1804)*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas, 1981. PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

¹³⁸ FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995.

¹³⁹ *Códice Costa Matoso*, Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, 2000, p. 406-413. Os dados das entradas semestrais foram somados por ano.

¹⁴⁰ CAMPOS, Adalgisa Arantes; VINHOSA, F. L. T.; ARAÚJO, J. X.; LOTT, M. M.. O Banco de dados relativo ao acervo da freguesia de Nossa Sra. do Pilar de Ouro Preto: registros paroquiais e as possibilidades da pesquisa.. In: X SEMINÁRIO SOBRE A ECONOMIA MINEIRA, 2002, Diamantina. Disponível em: <http://www.cedeplar.ufmg.br/diamantina2002/textos/D01.PDF>. Acesso em: 20 set. 2008.

¹⁴¹ BERGAD, Laird W. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999. p.89.

¹⁴² PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.p.68

um elevado contingente de mancipios durante todo o setecentos, a capitania das Gerais sofreu alterações em sua estrutura sócio-econômica a partir da segunda metade do século XVIII.¹⁴³

Tomando como base informações contidas em dois arrolamentos feitos em 1786 e 1805, Douglas Libby afirma que em se tratando do grupo de homens e mulheres brancos, destaca-se sua diminuta proporção entre os habitantes de Minas Gerais. Essa proporção era de apenas 18,1% em 1786 e de 19,2% em 1805, significando que os brancos representavam pouco mais de um terço da população considerada livre. Essa pequena proporção de brancos consiste, segundo Douglas Libby, em um legado da “idade do ouro” e suas práticas características da miscigenação e da concessão cada vez mais freqüente de alforrias. Como resultado, formou-se enorme camada de pessoas etnicamente mistas e nascidas livres ou libertas e um grupo considerável de negros (crioulos ou africanos forros), que somava mais de um quinto da categoria livre em ambos os arrolamentos. Esse perfil da população livre, aliado ao fato de que os cativos representavam quase metade da população total (48% em 1786, e 46,4% em 1805), constituía característica distinta da sociedade escravista mineira do final do século XVIII e início do XIX.¹⁴⁴

Em se tratando da população escrava, esta decaiu consideravelmente entre 1786 e 1808. Se no primeiro período os cativos representavam 48% da população total, já em 1808 essa porcentagem atingiu apenas 34,4%, decaindo mais 4% até o ano de 1821. Paralelamente a este fato, percebe-se que a população livre de cor (negros e mulatos) cresceu, tornando-se a maior categoria racial em Minas. Em 1808, 41% da população da Capitania era composta de negros e mulatos livres. Este aumento proporcional está relacionado, segundo Laird Bergad, ao declínio da escravidão, à reprodução natural entre indivíduos livres de cor e à dimensão desconhecida de alforrias.¹⁴⁵

Outro elemento da estrutura sócio-econômica da região de Minas Gerais analisado por autores que trabalham com demografia histórica consiste na distribuição de cativos segundo o sexo. Francisco Vidal Luna nota a franca predominância masculina, elemento mais apto ao exaustivo trabalho nas minas. De maneira análoga a Luna, Douglas Libby também verifica que no período de 1786 a 1805, entre os escravos designados como pretos, isto é, os negros nascidos na Colônia e os africanos importados pelo tráfico, havia mais de dois homens para cada mulher.¹⁴⁶

¹⁴³ Para Vila Rica, Laird Bergad estipula uma população total de 76.618 no ano de 1776. Já em 1808, a população somava 72.286 indivíduos. O declínio da população de Vila Rica em aproximadamente 9% entre 1776 e 1808 reflete, possivelmente, à contração do setor mineiro, à exaustão do solo devido à técnica agrícola empregada, bem como o conseqüente declínio do potencial de desenvolvimento da agricultura. Cf. BERGAD, Laird W. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999. p. 99

¹⁴⁴ LIBBY, Douglas Cole. “As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar”. In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas*, 1. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p.419.

¹⁴⁵ BERGAD, Laird W. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999. p.93.

¹⁴⁶ LIBBY, Douglas Cole. Op.cit. p.420.

Analisando a diferença entre a proporção de homens e mulheres por cor e condição social, Laird Bergad afirma que em 1718, entre os escravos de Vila Rica, havia 10,6 homens para cada mulher.¹⁴⁷ Esta superioridade do elemento masculino foi fruto da grande migração de homens livres com seus escravos para a promissora região de Minas, bem como do viés masculino do tráfico negreiro internacional. Ainda de acordo com Bergad, o maior equilíbrio entre o número de cativos negros do sexo masculino e feminino entre 1786 e 1808 é uma evidência convincente de que o tráfico para Minas praticamente cessou. Segundo dados do autor citado, o número absoluto de escravos em Minas declinou 20% entre os referidos anos e a diferença entre o número de cativos do sexo masculino e feminino também decaiu de 2 homens para cada mulher, em 1786, para 1,75, em 1808. Embora a população escrava tenha voltado a crescer entre 1808 e 1821, o número de mancipios do sexo masculino e feminino continuou a se equilibrar, caindo para 1,48. Bergad conclui que tal fenômeno foi resultado da reprodução natural. Se a expansão da população escrava nas Minas Gerais tivesse acontecido por meio da reposição via tráfico, um aumento na razão entre os sexos teria sido evidente.¹⁴⁸

Um curioso contraponto a essa predominância masculina, aparentemente mais acentuada nas Minas Gerais que em outras regiões da colônia, é o relativo equilíbrio entre os sexos que se verifica entre os pardos – livres e escravos – e os pretos livres. Acredita-se que os escravos crioulos tinham uma visível vantagem no processo de manumissão, se comparados aos negros africanos. Isso porque estes últimos precisavam enfrentar barreiras lingüísticas, comportamentais e psicológicas do processo de aculturação, além da necessidade de adaptação física a um novo ambiente. Postula-se que os crioulos detinham recursos culturais que os tornavam mais próximos de seus senhores, especialmente as mulheres cativas, grupo altamente favorecido por alforrias, junto com seus filhos, a despeito do elevado preço de uma escrava adulta nas Minas Gerais.¹⁴⁹ Pode-se dizer que a libertação do cativo favorecia um maior equilíbrio entre os sexos, assim como a reprodução natural e a multiplicação da população livre de cor. Com relação especificamente a grupo de pardos cativos, o fato de os indivíduos terem nascido na colônia parece ter exercido uma influência positiva na questão do equilíbrio entre o número de homens e mulheres e, possivelmente, na capacidade de reprodução natural.¹⁵⁰

Um aspecto observado tanto por Vidal Luna como por Ana Paula Rangel refere-se ao número de africanos entre os cativos. Segundo a autora mencionada, no período de 1785-1815 verificou-se um aumento do número de crioulos e a diminuição do número de africanos em relação ao primeiro. Este seria um indicativo de que embora a reposição de mão-de-obra via

¹⁴⁷ BERGAD, Laird W. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999. p.105.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.79.

¹⁵⁰ LIBBY, Douglas Cole. "As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar". In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p.421.

tráfico tenha se mantido como uma possibilidade importante, houve também o crescimento vegetativo da população escrava. Francisco Vidal Luna afirma que, iniciado o período de decadência aurífera (em meados do século XVIII), provavelmente a capacidade financeira de adquirir escravos via tráfico foi reduzida; esse fato, vinculado à própria reposição de mão-de-obra via reprodução natural, modificou gradativamente a composição dos cativos com o aumento proporcional de escravos nascidos na Colônia.

A crioulação da população escrava em Minas foi uma tendência também observada por Laird W. Bergad. Entretanto, nos anos 1790, há um aumento do número de escravos africanos. Isso se deu devido a uma renovação da importação de escravos da África para a região de Minas. É preciso lembrar que a produção da agricultura se expandiu de forma impressionante durante a década de 1790, fomentando os mercados urbanos. Para suprir a demanda por mão-de-obra foi necessário incrementar a importação de escravos.¹⁵¹

Ainda de acordo com o autor anteriormente citado, já em 1795 o número de cativos nascidos na colônia era superior ao dos africanos. Analisando especificamente as regiões de Mariana e Ouro Preto, Bergad conclui que na metade dos anos 1790, o total de escravos crioulos era superior ao número de indivíduos vindos da África. Com exceção do intervalo entre 1820 e 1835, quando o número de cativos africanos sofreu um relativo aumento, a tendência observada para todo o século XIX foi de aumento contínuo do número de escravos nascidos na Capitania das Gerais.

Em se tratando da estrutura de posse dos escravos, Ana Paula dos Santos Rangel constata que havia em Vila Rica, no período de 1755-1815, o predomínio de propriedades contendo de 1 a 5 escravos. Essa conclusão de Rangel encontra-se de acordo com os dados apresentados por Francisco Vidal Luna, o qual afirma que no ano de 1804, em Vila Rica, 59,9% dos proprietários possuíam um ou dois escravos. Nesse sentido, vê-se que havia uma elevada porcentagem de senhores com reduzido número de cativos.¹⁵² Isso se alia, segundo os autores citados, ao caráter urbano de Vila Rica, onde os grandes plantéis constituíam exceção.

¹⁵¹ BERGAD, Laird W. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999. p.126

¹⁵² Cf. RANGEL, Ana Paula dos Santos. Aspectos da demografia escrava em Vila Rica 1755-1815. In: I Colóquio do LAHES - alternativas metodológicas para história econômica e social, 2005, Juiz de Fora. **Anais do I Colóquio da LAHES**, 2005. Disponível em: <http://www.lahes.ufjf.br/publicacoes/Coloquio1%20PDF/Ana%20Paula%20dos%20Santos%20Rangel.pdf>. Acesso em: 29 out.2008. LUNA, Francisco Vidal. *Minas Gerais: escravos e senhores – análise da estrutura populacional e econômica de alguns centros mineratórios (1718-1804)*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas, 1981.p.124.

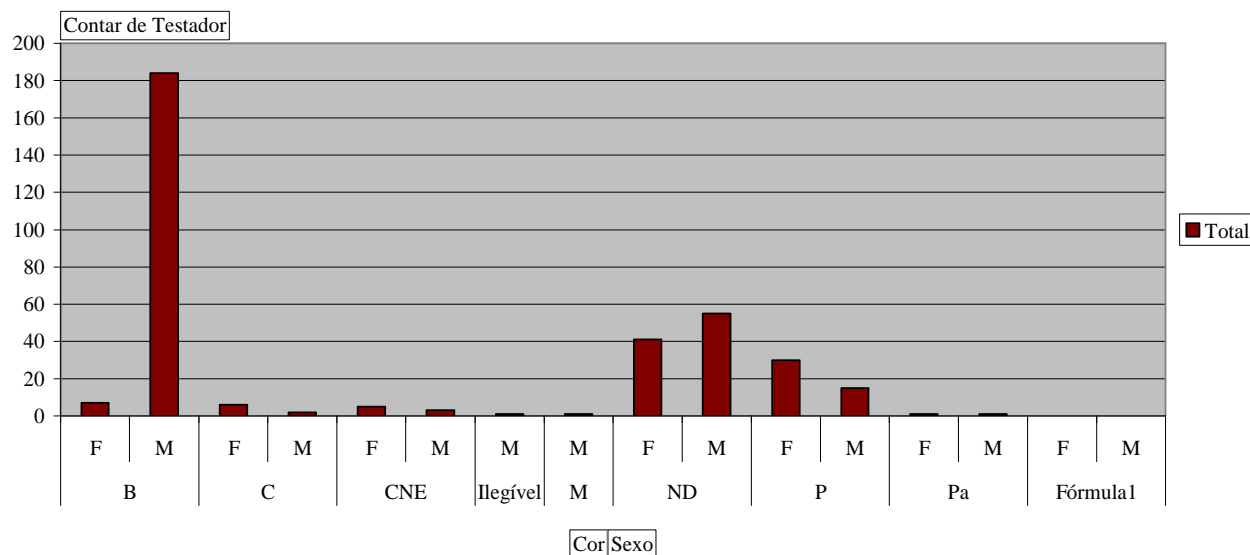
3.3 As fraternidades da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar

Tendo em vista as linhas gerais de evolução da população cativa nas Minas Gerais setecentista, trato agora da configuração social dos integrantes das irmandades abrigadas na Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Vila Rica. Isso foi feito a partir do exame de testamentos, fonte cuja natureza expressa tanto os desejos materiais do testador, como suas aspirações espirituais. Estas últimas foram reconstituídas a partir de indícios presentes na documentação citada.

Se a estrutura sócio-econômica das Minas sofreu modificações ao longo da segunda metade do século XVIII, tais como a crioulização dos cativos e a diminuição da superioridade numérica de escravos do sexo masculino, podemos nos perguntar: em que medida tais alterações repercutiram sobre a expectativa dos homens e mulheres de cor da sociedade de Ouro Preto quanto à vida e, principalmente, quanto à morte?

A fim de esboçar uma resposta para tal questionamento, tomou-se 352 testamentos feitos na Paróquia do Pilar durante os anos 1780-1800, cujo perfil dos testadores é esboçado no gráfico abaixo:

Gráfico 1
Perfil dos testadores por sexo e cor
(Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto)
1780-1800



Para uma melhor compreensão das informações contidas no gráfico, cumpre explicar o significado das siglas empregadas: F (sexo feminino); M (sexo masculino). Com relação a cor

dos testadores, foram utilizadas as seguintes abreviaturas: B (branca); C (crioula); CNE (“cor não especificada” – foi estabelecida para denominar aqueles indivíduos que se declaram forros, mas que não trazem em seus testamentos qualquer indicação de gradação de cor contida, de forma geral, nos testamentos, tais como: mulato, cabra, preto, pardo, crioulo); M (mulato); ND (não declarada); P (preto); Pa (pardo).

O gráfico demonstra a predominância maciça do número de pessoas brancas do sexo masculino no grupo examinado. Os registrados como brancos são, aproximadamente, 52% do total dos testadores. Já o sexo feminino tem baixa representação no grupo dos brancos, apenas 2% do total. Tal porcentagem majoritária de brancos do sexo masculino pode ser um legado da “idade do ouro”. Ora, nas primeiras décadas de ocupação das Gerais a maior parte dos indivíduos que se dirigia para a região era de aventureiros sedentos pela possibilidade de enriquecimento que a descoberta do ouro significava, e muitos não tinham família estável. Além disso, mulheres brancas em idade de se casar sempre foram escassas na colônia portuguesa da América¹⁵³, o que pode explicar não só a baixa porcentagem destas entre os testadores, mas também a formação de uma enorme camada de pessoas etnicamente mistas e nascidas livres ou libertas nas Gerais.¹⁵⁴ Ainda que a historiografia aponte a diminuta proporção de brancos (em relação aos negros) entre a população de Minas Gerais no século XVIII, a amostra preconizada mostra justamente o contrário devido à natureza das fontes escolhidas e à própria legislação que regulava a produção de testamentos. É preciso lembrar que os homens brancos dispunham de certa facilidade para testar já que a feitura do testamento estava condicionada à posse de algum bem e à condição de ser homem livre, maior de 14 anos.¹⁵⁵

Ainda com relação ao gráfico, vê-se uma tímida participação de crioulos e pardos entre os testadores, cuja soma perfaz 10 indivíduos. As pessoas que não declaram sua cor em seus testamentos (e nos quais não há qualquer indicação de cor, ainda que indireta) somam 96, enquanto os “pretos forros” somam 45 testadores. Dentro desse grupo, destaca-se a participação das mulheres, que representam 66,6% do total dos 45 testadores.

A destacada participação feminina no grupo dos testadores pretos libertos confirma a historiografia colonial, a qual sustenta que as mulheres são o grupo alforriado com maior frequência. Ora, segundo Russell-Wood, muitas escravas eram encorajadas por seus senhores a entrar no ramo do pequeno comércio, saindo às ruas com tabuleiros repletos de alimentos e bebidas africanos, cuja venda permitiria às cativas o acúmulo de somas financeiras. É preciso

¹⁵³ RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.56.

¹⁵⁴ LIBBY, Douglas Cole. “As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar”. In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas*, 1. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. p.419.

¹⁵⁵ Segundo o Livro Quarto, Título LXXXI das Ordenações Filipinas – código jurídico cujas disposições tiveram vigência no Brasil até o advento do Código Civil de 1916 – não poderiam testar: homens menores de 14 anos; mulheres menores de 12 anos; aquele que não dispusesse de perfeito juízo e entendimento; o “filhofamílias”; o herege ou apostata; o escravo; o religioso professo; o mudo ou o surdo de nascença e o indivíduo que fosse condenado à morte.

lembrar ainda que muitas negras cativas alcançavam sua manumissão por meio de seus ganhos diários obtidos com a prostituição. Com relação ao grupo de escravos domésticos, sabe-se que as mulheres tinham certas vantagens sobre os homens. Ainda que ambos tivessem em contato mais estreito com o senhor e sua família (se comparados ao escravo do campo ou do engenho), a mulher tinha uma relação mais íntima como ama-de-leite dos filhos legítimos do patriarca e, possivelmente, como mãe de seus filhos ilegítimos.¹⁵⁶

Interessante notar que ao contrário da população escrava, o grupo de pretos forros é marcado pela presença majoritária de mulheres. Analisando a diferença entre o número de homens e mulheres por categoria racial e status legal, Laird Bergad conclui que razão de sexo (número de homens para cada 100 mulheres) entre o grupo de pretos livres ou libertos era de 83 em 1786 e 94 em 1808, ou seja, havia mais mulheres do que homens.¹⁵⁷ Como explicar tal fenômeno?

Embora a sociedade colonial fosse marcada pela prosperidade econômica de um pequeno grupo (essencialmente os brancos), a possibilidade de enriquecimento e elevação social de libertos e seus descendentes não foi interdita. Esse fenômeno, muito mais freqüente nas regiões mais urbanizadas, tornava possível a ascensão econômica de diversos antigos escravos e de seus filhos e netos nascidos livres. Como afirma Eduardo Paiva, os membros mais economicamente privilegiados desse agrupamento compuseram uma camada média ou intermediária urbana, situada entre a riqueza dos grandes proprietários, comerciantes, mineradores e administradores e a miséria dos cativos e da maior parcela da população liberta. Entre os que procuraram alcançar situação econômica mais privilegiada, as mulheres constituíram a maioria, fato este que facilitava a obtenção de alforria. Os bens materiais declarados pelas libertas muitas vezes tinham sido adquiridos por elas individualmente ou por meio do trabalho diversificado de seus escravos. O autor aponta, ainda, que como símbolo externo de ascensão econômica, mulheres e homens libertos procuravam, o mais rápido possível, tornarem-se proprietários de escravos. De forma clara, esta era uma atitude que visava à negação da antiga condição social: de cativo passava-se a proprietário de escravos. Mas, simultaneamente, era um comportamento condizente com as necessidades de uma sociedade escravista colonial: a posse de mancipios consistia em investimento acumulado e instrumento rentável.¹⁵⁸

A exemplo da possibilidade de enriquecimento de libertos e seus descendentes, Joanna Maria da Sylva, preta forra solteira, era uma mulher que dispunha de certas posses. Na declaração de bens em seu testamento, ela cita uma “casa de morada”, móveis, um par de

¹⁵⁶ RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p.65-66; 69.

¹⁵⁷ BERGAD, Laird W. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999. p.103.

¹⁵⁸ PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.p.66.

brincos de ouro com pedras de diamantes, além de quatro escravos homens que foram por ela arrematados.¹⁵⁹ Aliado a isso, foi Joanna Maria da Sylva quem, entre o grupo de pretos forros levantados pela presente pesquisa, pediu o maior número de missas (150). A missa, aspecto importante para a salvação da alma do defunto, representava a mercadoria mais cara do mercado funerário. Segundo João José Reis, embora o preço unitário pudesse ser às vezes irrisório (apenas 240 réis), nenhuma alma seria salva apenas com uma missa. Nesse sentido, quanto maior fosse a quantia despendida para a celebração de missas, mais garantia se tinha de um bom destino para a alma.¹⁶⁰

A fim de estabelecer com maior precisão a configuração social dos integrantes das irmandades abrigadas na Paróquia do Pilar, cumpre ainda abordar a origem africana dos escravos importados para a região das Gerais.

3.4 Considerações sobre as regiões de procedência dos escravos e forros de Minas Gerais

Questão ainda pouco pesquisada na historiografia mineira, a origem africana dos escravos importados ao longo do setecentos é assunto que está distante de um consenso. Trata-se de um tema delicado, uma vez que as designações utilizadas na documentação da época são muito vagas e comumente se referiam ao porto de embarque na África e não à verdadeira região – de modo geral interiorana – de origem. O termo “Angola”, por exemplo, era completamente genérico, utilizado para descrever escravos originários de incontáveis etnias distintas do interior da África Central Oeste, mas embarcadas para as Américas no porto de Luanda. É possível afirmar o mesmo para designações como “benguela” e “cabinda”.¹⁶¹ O termo “Angola”, portanto, não sugeria uma homogeneidade ou afinidade cultural entre os escravos que apareciam sob esta designação.

O termo “mina” era utilizado para se referir aos cativos vindos da vasta África Ocidental. A fim de simplificar a compreensão sobre uma realidade bem complexa, que é a do estabelecimento da origem dos escravos, Douglas Libby divide os africanos importados para a colônia em três categorias: os transportados a partir da África Ocidental (hoje, estendendo-se de Camarões e da Nigéria ao oeste e ao norte até o Senegal), os aprisionados na África Central Oeste (modernamente, de Angola no sul até Gabão, no norte, e incluindo o vasto

¹⁵⁹ Casa dos Contos. Arquivo da Paróquia do Pilar. Microfilmes 112, volume 1931. p.209 esquerda a 211 direita. Testamento de Joanna Maria da Sylva.

¹⁶⁰ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p 229.

¹⁶¹ LIBBY, Douglas. “As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar”. In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas*, 1. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p.430.

Congo) e os oriundos da África Oriental (basicamente Moçambique, se bem que estes eram em número muito reduzido nas Minas do Setecentos). Em se tratando especificamente do Brasil, o tráfico que tinha origem na África Ocidental se direcionava para o porto de Salvador; já as peças embarcadas na África Central Oeste ou na África Oriental zarpavam rumo ao Rio de Janeiro.¹⁶²

Analisando o tráfico transatlântico a partir da origem dos escravos, os pesquisadores acreditam, de forma geral, que as ligações comerciais mais fortes na época das primeiras descobertas de ouro se davam entre Minas Gerais e Salvador. No entanto, por volta de 1730 e a partir da consolidação do chamado Caminho Novo, a preeminência nas trocas com os mineiros passou para o Rio de Janeiro. A transferência do foco mercantil mineiro para o Rio foi acompanhada de uma mudança na composição dos escravos novos: a predominância dos “minas” foi substituída por números cada vez maiores de peças vindas da África Central Oeste (angolas, congos, benguelas, cabindas e outros).

Estabelecendo quatro grandes nacionalidades africanas, Laird Bergad analisa a participação destas entre 1720 e 1888. Em relação aos “minas”, o autor afirma que estes teriam constituído o maior grupo individual até por volta da primeira metade da década de 1740, durante o auge da exploração do ouro. A partir de 1750, angolas e benguelas dominaram o cenário mineiro, atingindo percentuais próximos a 30 e 35%, respectivamente. Este último grupo, entre os anos de 1780-1800, contou com uma participação que variava entre os 34 e 37%. Já o grupo dos “minas”, na virada do século XIX, não chegou a atingir 10% entre as nacionalidades africanas pesquisadas.¹⁶³

Também Francisco Vidal Luna, ao pesquisar sobre a origem dos escravos africanos, nota o elevado peso relativo dos Sudaneses (provenientes da África Ocidental, da qual faziam parte os “minas”) na massa cativa. Na Vila de Pitangui, por exemplo, durante os anos de 1718 a 1723, a parcela correspondente aos Sudaneses sofreu um aumento de 45% para 50%. No Serro Frio, cujos dados se referem a um período próximo ao auge da atividade mineira (1738), verifica-se o predomínio do elemento Sudanês (78,9%), enquanto os Bantos (Angola, Congo e Moçambique) perfaziam 21,1%.

Segundo o autor anteriormente mencionado, na Freguesia de Congonhas do Sabará, em 1771, – período que já compreendia a decadência da extração do ouro – a participação dos Sudaneses reduzia-se para 50%. Finalmente, em 1804, quando a mineração já não mais consistia na principal atividade econômica das Gérias, o peso relativo do grupo Sudanês entre os mancípios reduzira-se sensivelmente, alcançando, em Vila Rica, 15,2% do total, enquanto a porcentagem dos Bantos era de 84,8%. Essa predominância de um ou outro grupo esteve

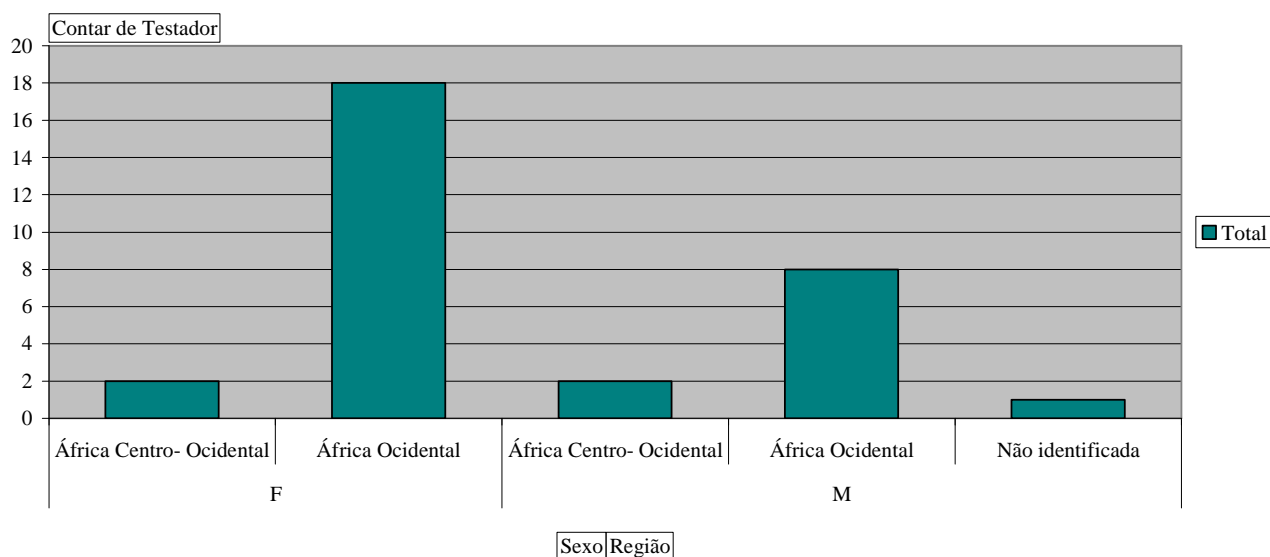
¹⁶² LIBBY, Douglas. “As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar”. In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *As Minas Setecentistas*, 1. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p.431.

¹⁶³ BERGAD, Laird W. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999. p.151-152.

condicionada, por um lado, à própria atividade mineratória e, por outro, às facilidades ou interesses comerciais, ou seja, às condições de oferta de cativos no continente africano.¹⁶⁴

Analisando as fontes testamentárias referentes à Paróquia do Pilar, nota-se um aspecto interessante acerca da origem dos “pretos forros”. Se os autores citados afirmam que na primeira metade do setecentos a maior porcentagem dos cativos das Gerais era originária da África Ocidental e pertencente à nação mina e, na segunda metade do XVIII houve a “bantolização” da população escrava mineira, esse fenômeno não é observado nas fontes preconizadas por esta pesquisa. Dentre os 31 “pretos forros”, cuja origem ou nação são declaradas, 26 são provenientes da África Ocidental (18 mulheres e oito homens) e apenas 4 da África Centro-Ocidental (duas mulheres e dois homens), como se vê no gráfico abaixo:

Gráfico 2
Origem dos "pretos forros" por sexo, segundo regiões da África
 (Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto)
 1780-1800



Com relação aos indivíduos oriundos da África Ocidental, um deles se declara como sendo de nação “courana” e um de nação “nagô”. Já os “minas” somam 15,38% dos testadores vindos dessa região. Mas o que dizer sobre os outros 20 “pretos forros” que compõem esse grupo e que se identificaram como naturais da Costa da Mina?

¹⁶⁴ LUNA, Francisco Vidal. *Minas Gerais: escravos e senhores – análise da estrutura populacional e econômica de alguns centros mineratórios (1718-1804)*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas, 1981. p.140

Essas configurações acerca das regiões de procedência dos escravos e forros que viviam nas Minas são fundamentais para se compreender o grupo de testadores examinado. Quando procuramos analisar a origem dos africanos no Pilar, uma das dificuldades encontradas foi a de interpretação da forma de registro paroquial. Ao nos depararmos com os termos “nação mina” e “natural da Costa da Mina”, presentes nas fontes testamentárias, surgiu o questionamento se ambos seriam sinônimos ou não. Ora, Costa da Mina era designação usada pelos portugueses para se referir à região da Baixa Guiné, da qual faziam parte, além da nação mina, muitas outras, tais como: Courana, Cobu, Cabo Verde, Sabaru e Nagô. No entanto, fica difícil precisar se para os mediadores (escrivão ou pároco) que registraram as últimas vontades dos pretos forros, as duas expressões citadas tinham o mesmo sentido.

Ainda que não seja possível precisar a nação dos 31 “pretos forros” citados, é interessante notar que 83,87% deles são provenientes da África Ocidental. Contrastando tais informações com a historiografia vigente sobre o assunto, vê-se que há uma distinção entre ambas. Primeiramente, é preciso considerar que não fazemos um levantamento para todo o século XVIII, o que permitira precisar as mudanças ocorridas quanto à origem dos escravos africanos. A amostra preconizada é pouco volumosa e não pode ser tomada como realidade de toda a Capitania. Em segundo lugar, ao contrário do que fizeram autores como Vidal Luna, Laird Bergard e Douglas Libby, a análise desta pesquisa quanto à proveniência dos africanos recai sobre o grupo de alforriados e não sobre o de cativos, fato este que pode explicar a coleta de dados distintos. Ora, é possível que tais pretos alforriados que testaram na Paróquia do Pilar pertencessem a uma geração anterior, quando os escravos vinham, sobretudo, da África Ocidental.

Ao tratar sobre a configuração social de Minas, em geral e de Vila Rica, em particular, estabelecemos não só o perfil dos testadores do Pilar, mas também revelamos um importante contraste: enquanto entre os testadores brancos predominam os homens, no grupo de “pretos forros” há presença majoritariamente feminina. Como se trata de dois extremos da escala social, centraremos nossa análise sobre esses dois agrupamentos, a fim de esboçar as atitudes e sensibilidades perante o trespasse da população da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto.

3.5 Irmandades mineiras

Falar sobre atitudes e representações diante do trespasse no setecentos não é apenas tratar de sensibilidades, ritos e visões isoladamente, mas inscrevê-los em um contexto social mais amplo, o qual exerce influências sobre modos de sentir, ver e pensar e é por eles influenciado. Como tratar do fenômeno da morte, sem vinculá-lo a características econômicas,

sociais e políticas das Minas Gerais no século XVIII?! Como investigar este aspecto da história religiosa da região sem uma compreensão da emergência e dinâmica das irmandades?!

Agentes da religiosidade e sociabilidade em Minas Gerais no século XVIII, as irmandades da Colônia, assim como as confrarias portuguesas, são originárias da tradição medieval. Entretanto, distinguem-se das confrarias medievais por dar maior ênfase às categorias sociais e étnicas, ao invés de se organizarem em torno de afinidades profissionais. Em espaços sociais onde prevaleceu o sistema escravista, desfavorável à manutenção de ofícios exercidos por homens livres, as associações tinham, sobretudo, caráter étnico. No entanto, é indubitável que muitos dos objetivos e características das antigas confrarias européias permaneceram nas irmandades mineiras, como os cultos e festividades, além do exercício de atividades sociais e caritativas. Tanto a construção de obras religiosas, como a proteção aos seus membros necessitados, foram, de modo análogo às suas congêneres européias do passado, práticas exercidas pelas irmandades mineiras.¹⁶⁵

A forma desordenada de ocupação das Minas gerou em sua população um forte sentimento de instabilidade e insegurança. Ora, o poder institucional do Estado não se mostrava como força atuante em meio a uma região ainda incipiente. Nesse sentido, homens e mulheres se apegaram à religião, a qual conferiu marca original ao processo de povoamento das Gerais. Contrariamente ao que ocorreu nos dois primeiros séculos de presença portuguesa na América, não houve na capitania mineira a implementação de uma política sistemática de catequese ou do estabelecimento de missões.¹⁶⁶ A população se agregava, assim, em torno de afinidades votivas, consagrando-se ao culto dos santos padroeiros, os quais eram escolhidos livremente e quase sempre relacionados com as origens sociais dos irmãos. Eis aí a origem das associações leigas, denominadas genericamente irmandades.

Também a Igreja Católica, sob a perspectiva institucional, não se fez presente no primeiro momento da história da capitania. Os eclesiásticos que afluíram para a região agiam por iniciativa própria, não só em assuntos concernentes à fé, mas também àqueles aspectos do cotidiano, como o comércio e o abastecimento da capitania. Os clérigos tinham aversão a pagar tributos e seu atrevimento era tamanho que chegavam até mesmo a promover sermões de cunho antitributário junto à população. Tais atitudes geraram certo temor na Coroa que decidiu pela promulgação de textos que proibiam e cerceavam a fixação de membros do clero, bem como a edificação de estabelecimentos que abrigassem congregações religiosas. Vê-se assim que na região de Minas Gerais colonial, a presença de ordens religiosas foi interdita tão logo a Coroa se sentiu ameaçada.

¹⁶⁵ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. p.25.

¹⁶⁶ BOSCHI, Caio César. "Irmandades, religiosidade e sociabilidade" In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas*, 2. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p.60.

Ora, se o poder régio tolheu a livre circulação de clérigos e impediu a construção de conventos e mosteiros nas Minas setecentistas, coube aos leigos o esforço de implementar a vida religiosa, cuidando de aspectos vinculados à devoção, ao assistencialismo e aos ônus financeiros que a construção de templos e demais atividades geravam para as confrarias. Nesse cenário, os sacerdotes eram contratados pelas irmandades para a celebração de missas, acompanhamento de cortejos fúnebres e cumprimento de demais funções religiosas determinadas. Esses capelães contratados dependiam hierarquicamente dos Vigários das Matrizes, os quais procuravam intervir, muitas vezes, em questões que as irmandades consideravam de sua competência exclusiva. Quando surgiram disputas entre Vigários e irmãos, o bispado e até e mesmo o governo apoiaram aqueles, procurando combater o espírito de independência no seio da irmandade e da população como um todo.¹⁶⁷

Existentes em Portugal desde o século XIII, as confrarias eram divididas principalmente em irmandades e ordens terceiras. Embora recebessem religiosos, ambas eram formadas especialmente por leigos; entretanto, as últimas se vinculavam a ordens religiosas conventuais (carmelita, franciscana, dominicana), o que lhes conferia maior prestígio. Como a admissão nos quadros sociais das ordens terceiras se dava mediante a observância de critérios mais rigorosos do que os praticados na constituição das irmandades, as primeiras eram compostas pelas camadas mais elevadas da sociedade mineira setecentista.

O processo de nascimento das irmandades inicia-se com a instalação das primeiras freguesias e paróquias nas Gerais. Embora as datas dos compromissos não correspondam àquelas de criação das confrarias, estas prescindiam, para seu funcionamento, da aprovação de seu estatuto. No livro quarto, título LX das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide afirma:

(...)E quanto ás Confrarias que forem erigidas sem autoridade nossa, e que são seculares, ordenamos, que os nossos Visitadores, nas Igrejas, em que estão fundadas, e em acto de Visita possam ver seus Estatutos e Compromissos, para que tendo na sobredita forma alguns abusos, ou obrigações menos decentes, e pouco convenientes ao serviço de Deos, e dos Santos, as fação emendar (dando-nos disso, conta, sendo necessario) ficando sempre as ditas Confrarias seculares como d'antes erão, sem que pela dita diligencia possam os ditos Visitadores e seus Officiaes levar salario algum.¹⁶⁸

Para que uma confraria entrasse em atividade era preciso ainda que encontrasse acolhida em uma igreja ou construísse a sua. Nesse sentido, logo no início da formação da

¹⁶⁷ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. p.21.

¹⁶⁸ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. Livro Quarto. Título LX. 868.

capitania mineira, vemos as corporações eclodindo para apoiar e promover a construção de igrejas.

Nascidas em uma capitania marcada pela heterogeneidade social e racial, as irmandades, ainda que tenham sido movidas por práticas religiosas comuns, consistiam em instituições que mantinham traços dessa heterogênea sociedade mineira. Este fato se traduz na criação, durante todo o século XVIII, de confrarias que polarizavam interesses de brancos, mulatos, pardos e pretos.

A fim de procurar uma relação entre o estabelecimento de ordens e confrarias e a estratificação social da população de Minas Gerais, Fritz Teixeira de Salles divide o século XVIII em quatro períodos (1700-1720; 1720-1740; 1740-1780; 1780-1820). Elege ainda quatro cidades como palco de suas investigações: Ouro Preto, Mariana, Sabará e São João Del Rei.¹⁶⁹

Em se tratando especificamente de Ouro Preto, tem-se para o período de 1700 a 1720, a criação de seis irmandades, sendo quatro de brancos e duas de pretos; a Rosário do Pilar (em 1715) e a Rosário de Santa Efigênia, na Freguesia de Antônio Dias, em 1719. A Rosário do Alto da Cruz era de brancos e pretos e dela saíram os brancos em 1743, expulsos pelos pretos, a fim de se fixarem na Capitania do Padre Faria como Rosário dos Brancos. Nesta fase não há a criação de irmandades de pardos, “o que demonstra o processo de polarização dos grupos através de associações dos extremos sociais”.¹⁷⁰

Como à Coroa portuguesa interessava a criação de irmandades, as camadas sociais se reuniam no seio delas, passando a usá-las como associações de interesse grupal. Isso não significa que a irmandade tenha perdido ou reduzido suas funções religiosas ou piedosas. As esferas temporal e espiritual não se antagonizavam, havendo, quase sempre, identificação entre os benefícios proporcionados por ambas. Os primeiros consistiam em ganhos econômicos, recebidos em caso de morte ou necessidade extrema; os segundos incluíam, por exemplo, a celebração de missas pela alma do defunto, o que também tinha seus custos e constituía, por isso, uma espécie de “seguro espiritual” dos irmãos.

Se aos leigos cabia a implementação da vida religiosa nas Gerais, o cuidado com aspectos vinculados à devoção, o assistencialismo e a construção de templos, é de se imaginar que as irmandades consistiam em negócio lucrativo para a Coroa, já que esta transferia as despesas com as atividades citadas para a população. Além disso, o Estado tratou de estimular a formação e multiplicação de tais associações devido a sua preocupação em incentivar o exercício da religiosidade, visando à ordem social.

Enquanto nos primeiros vinte anos do século XVIII a população era constituída, basicamente, por brancos e negros, nesta segunda fase foi realizada ampla miscigenação

¹⁶⁹ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro: Introdução ao Estudo do comportamento social das Irmandades de Minas no Século XVIII*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.69.

¹⁷⁰ Ibidem. p.7.

racial, originando a eclosão da figura do mulato. Com relação ao segundo período estabelecido por Fritz Teixeira (1720-1740), houve a criação de quatro irmandades de brancos, duas de pretos e uma de pardos. Os mulatos ainda não constituem uma grande camada definida, embora fossem numerosos. Em Ouro Preto foram criadas duas irmandades de brancos, a de São Miguel e Almas (1725) e de Nossa Senhora do Terço (1736); duas de pretos: a de Nossa Senhora Das Mercês (1743) e a do Rosário do Padre Faria, que se desligara da Irmandade do Alto da Cruz em 1733, sendo de 1740.¹⁷¹

Entre 1740 e 1780, as ordens e confrarias se encontravam em grande atividade, protagonizando inúmeros conflitos entre si. A pesquisa do autor citado acima revela, para as quatro vilas analisadas, a criação de 24 irmandades, sendo dez de brancos, oito de pardos e duas de pretos. Comparativamente ao primeiro período, ocorreu uma inversão: se nos primeiros vinte anos do setecentos é grande a maioria dos pretos, nas décadas de 40 a 80 estes são substituídos pelos pardos, força nova que emerge. Vale ressaltar que o aumento do número de irmandades de pardos pode ser relacionado ao fenômeno da crioulização da população escrava, que ocorreu a partir da decadência do ouro. Observa-se ainda a contínua ascensão dos brancos. Para estes anos aponta-se ainda o aparecimento, em muitas localidades, das poderosas ordens terceiras de São Francisco e do Carmo (brancos), ambas de grande vitalidade e, por isso, de notória influência na vida da sociedade mineira colonial.¹⁷²

Em comparação à iniciativa dos devotos leigos, a Igreja Católica, durante o setecentos, manteve papel complementar e secundário na região de Minas Gerais. O catolicismo desenvolvido na capitania citada foi peculiar, uma vez que sua prática não se vinculava necessariamente às estruturas institucionais da Igreja. Segundo Caio Boschi, a carência religiosa e o contato com o sobrenatural se realizavam, principalmente, por meio da devoção, da invocação e do diálogo direto entre os devotos e uma rica proliferação de oragos, tais como: Nossa Senhora do Rosário, São Francisco, Santo Antônio, Nossa Senhora do Carmo, Santo Elesbão, etc. Era a intimidade com os santos protetores que guiava a religiosidade dos irmãos.¹⁷³ Nesse sentido, devido a elevada importância que o culto aos santos tinha entre a população mineira nos Setecentos, faz-se necessária uma abordagem mais detalhada acerca dessa prática e de seu significado para os testadores do Pilar.

¹⁷¹ SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro: Introdução ao Estudo do comportamento social das Irmandades de Minas no Século XVIII*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.73.

¹⁷² *Ibidem*. p.74.

¹⁷³ BOSCHI, Caio César. Irmãos na vida e na morte. *Revista de História. Revista da Biblioteca Nacional*, setembro de 2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos-revista/irmaos-na-vida-e-na-morte>. Acesso em: 11/06/2011.

3.6 Intercessores celestes e a preocupação com a salvação da alma

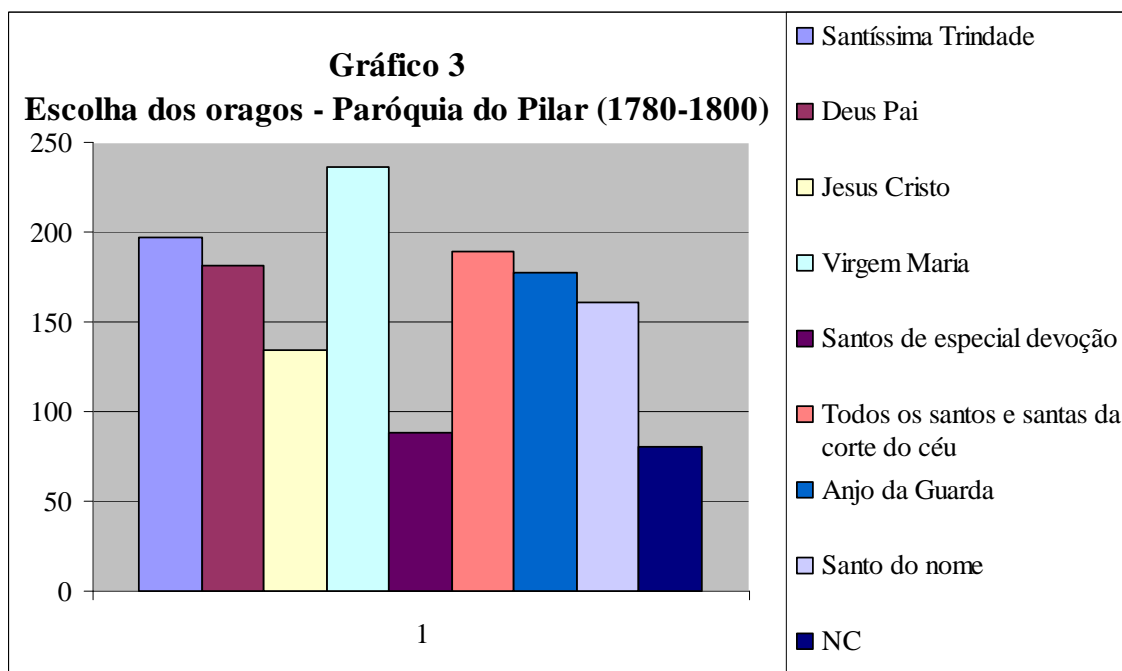
Um aspecto bastante elucidativo da religiosidade expressa nos testamentos setecentistas da Paróquia do Pilar refere-se à invocação celeste. O relacionamento pessoal entre os devotos e os oragos fica explícito nas fontes preconizadas por esta pesquisa. Era prática comum entre os testadores a encomendação de sua alma a Santíssima Trindade, a Jesus Cristo, a Virgem Maria, bem como a santos e anjos protetores. Alicerçado na crença de que tais indivíduos agiriam como intercessores celestes pela alma do defunto junto a Deus Pai, Matheus da Sylva Carneiro, homem branco e solteiro, encomenda sua alma primeiramente:

(...) a Santíssima Trindade que a criou e rogo ao Eterno Pai que pela morte de seu Unigênito Filho, a queira receber, e a Virgem Maria Senhora Nossa, e a todos os Santos e Santas da Corte do Céu, e ao Santo do meu nome, e ao Anjo da minha Guarda, e a todos os mais que tenho particular devoção, intercedam por mim ao meu Senhor agora e no último instante da minha vida, e ao meu Seráfico Padre São Francisco, e o Santo Antônio.¹⁷⁴

Também entre os testadores negros era comum invocar a proteção de santos, anjos e outros seres celestes. Entre os 352 testamentos pesquisados para a Paróquia do Pilar, 272 indivíduos invocam 1 ou mais oragos (77,27% do total). Com relação ao grupo dos pretos forros, 93,33% deles citam no mínimo 1 intercessor celeste; já entre os brancos essa porcentagem fica em torno de 73,6%.

Fazendo um levantamento de todos os intercessores celestes invocados pelos testadores do Pilar, foi possível estabelecer a frequência com que cada orago foi citado. Na medida em que foram computados 58 oragos distintos mencionados pelos testadores, optamos por apresentar aqueles que obtiveram maior expressão no total de santos, anjos e demais seres celestes. Seguem abaixo dados relativos ao levantamento efetuado:

¹⁷⁴ Casa dos Contos. Arquivo da Paróquia do Pilar. Microfilme 112, volume 1932, p.92 direita a 94 esquerda. Testamento de Matheus da Sylva Carneiro.



Ao observarmos as escolhas dos oragos feitos pelos testadores do Pilar, destaca-se a invocação a Virgem Maria. Entre os 352 documentos examinados, 236 apresentam menção a esta santa, ou seja, 67% do total. Esta é citada não só por homens e mulheres brancos, mas também por 88,8% dos pretos alforriados. A popularidade do culto a Maria provavelmente está relacionada à sua imagem de mãe, cuja mão estaria sempre estendida àqueles que a procuram. Tão importante é a devoção a Maria entre os moradores de Vila Rica setecentista que exploro a origem e as transformações deste culto no mundo cristão nos parágrafos seguintes.

Foi no Concílio de Éfeso, em 431, que se convencionou a comemorar o nascimento da fé em Maria no primeiro dia do ano. Foi sobretudo a partir deste Concílio que o culto dos fiéis católicos para com Maria cresceu vertiginosamente. Considerada a figura mais importante do catolicismo depois de Jesus Cristo e da Santíssima Trindade, Maria é tida como mãe da Igreja Católica e de todos os cristãos, pois estes fazem parte do corpo de Cristo, ou seja, a Igreja. Assim, os fiéis compartilham com Cristo a paternidade de Deus e também a maternidade de Maria.¹⁷⁵

A fim de compreender melhor o culto mariano, consultei a obra *Lumen gentium*, Constituição dogmática de 21 de Novembro de 1964, em cujo capítulo VIII encontra-se síntese ampla e autorizada da doutrina católica sobre a Mãe de Deus, realizada por um concílio ecumênico. Um dos aspectos tratados no capítulo citado refere-se à influência de Maria e à

¹⁷⁵ Na epístola de Paulo aos Coríntios, capítulo 12, versículos 12 ao 31, o apóstolo afirma que a Igreja é corpo de Cristo, composta por vários membros.

mediação de Cristo. Segundo as palavras do apóstolo Paulo em 1 Timóteo 2:5-6, há somente um mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo, o qual por meio de sua morte na cruz reconciliou o homem com Deus. Entretanto, para a Igreja Católica, embora Cristo seja o mediador perfeito entre Deus e a humanidade, isto não impede que outros mediadores dependam de Cristo. O próprio Papa Paulo VI, autor da *Lumen gentium* afirma:

Mas a função maternal de Maria em relação aos homens de modo algum ofusca ou diminui esta única mediação de Cristo; manifesta antes a sua eficácia. Com efeito, todo o influxo salvador da Virgem Santíssima sobre os homens se deve ao beneplácito divino e não a qualquer necessidade; deriva da abundância dos méritos de Cristo, funda-se na Sua mediação e dela depende inteiramente, haurindo aí toda a sua eficácia; de modo nenhum impede a união imediata dos fiéis com Cristo, antes a favorece.¹⁷⁶

Pela sua mediação, subordinada a de Jesus Cristo, Maria contribui, segundo a doutrina católica, de forma especial para a união da Igreja peregrina na terra com a realidade escatológica e celeste da comunhão dos santos, pois foi ela mesma elevada ao Céu. O dogma da assunção da Virgem Maria foi definido pelo Papa Pio XII, em 1950, por meio da constituição apostólica *Munificentissimus Deus*.¹⁷⁷

A maternidade de Maria perdeu, sem interrupções, desde seu consentimento na anunciação de que carregaria em seu ventre o próprio filho de Deus até sua presença junto a Jesus Cristo em sua crucificação. De fato, mesmo após ter sido elevada ao céu, não abandonou esta missão salvadora. Segundo o Papa Paulo VI, a Virgem Maria “cuida, com amor materno, dos irmãos de seu Filho que, entre perigos e angústias, caminham ainda na terra, até chegarem à pátria bem-aventurada”.¹⁷⁸ É por isso que tal santa é invocada na Igreja Católica com os títulos de advogada, auxiliadora, medianeira e socorro; aquela que é protetora das mulheres, das mães, dos filhos e dos aflitos.

Também a Santíssima Trindade apresenta elevado percentual de invocação entre os testadores do Pilar (56% do total). A Trindade, doutrina que professa três pessoas distintas (Pai, Filho e Espírito Santo) e um só Deus verdadeiro, é um dos dogmas centrais da fé cristã reforçados no catolicismo tridentino. Sendo um mistério basilar do cristianismo em geral e do catolicismo em particular, nada mais natural que as almas de homens e mulheres da Paróquia do Pilar fossem encomendadas a Santíssima Trindade.

¹⁷⁶ Papa Paulo VI. *Lumen gentium*, 60. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 13/06/2011.

¹⁷⁷ Papa Pio XII. *Munificentissimus Deus*, 44. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus_po.html. Acesso em: 13/06/2011.

¹⁷⁸ Papa Paulo VI. *Lumen gentium*, 62. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 13/06/2011.

O pensamento cristão encontra sólido fundamento tanto em textos do Novo como do Velho Testamento. Já em Gênesis 1, capítulo que fala sobre a criação do mundo e dos seres vivos, encontramos a seguinte passagem: “Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra”.¹⁷⁹ Ora, vê-se que neste versículo o uso das expressões “façamos”, “nossa imagem” e “nossa semelhança” (todas no plural) indicam que desde antes da fundação do mundo já existia a Santíssima Trindade. Também no Novo Testamento aparecem trechos que trazem uma revelação direta e clara da Trindade. Em Mateus 28:19, Jesus, após ressuscitar dos mortos, diz aos seus discípulos: “Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo”.¹⁸⁰ Ainda em 2 Coríntios 13:13, o apóstolo Paulo se despede de seus irmãos dizendo: “A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo sejam com todos vós”.¹⁸¹ Vê-se que Pai, Filho e Espírito Santo são três pessoas que estabelecem comunhão e união perfeitas, formando um único Deus.

Um aspecto que nos chama atenção no que tange a escolha dos oragos refere-se a expressiva porcentagem de indivíduos que não fazem qualquer invocação celeste em seus testamentos. Aproximadamente 23% dos testadores não fazem qualquer menção a Deus, Santíssima Trindade, Anjos ou santos. Ora, em uma sociedade em que as manifestações culturais sofreram influência de um catolicismo europeu, segundo o qual a morte era encarada como momento de passagem e instante crucial de entrada para a eternidade, como explicar esta atitude “despreocupada” com a encomendação da alma? Estariam estes indivíduos tão certos de sua salvação que seria desnecessário contar com qualquer auxílio da corte celestial? Seria este comportamento indício de uma sensibilidade distinta perante o trespasse?

Caso interessante sobre a escolha dos oragos é o da testadora Joanna Victoria, preta forra e viúva, batizada na Freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio das Pedras.¹⁸² Esta testadora, embora proteste “morrer e viver na Santa Fé Cathólica”, não faz qualquer invocação celeste. Em se tratando da escolha da roupa para seu enterramento, Joanna opta pelo lençol, escolha esta que pode indicar uma hierarquia sócio-econômica existente na região de Minas setecentista, em que o “lençol” traduzia um menor poder aquisitivo. Ainda que a testadora não tenha explicitado a cor de tal veste, acredita-se que o lençol utilizado era branco, cor fúnebre para muitas etnias africanas. Nesse sentido, a atitude de Joanna de não citar qualquer orago seria uma expressão de uma religiosidade mais voltada às concepções africanas? Qual o real sentido da escolha do lençol como roupa mortuária? Teria Joanna

¹⁷⁹ Gênesis 1:26.

¹⁸⁰ Mateus 28:19.

¹⁸¹ 2 Coríntios 13:13.

¹⁸² Casa dos Contos. Arquivo da Paróquia do Pilar. Microfilme 111, volume 1931, p.145 direita a 148 esquerda. Testamento de Joanna Victoria.

Victoria adotado, simultaneamente, ritos e sensibilidades das religiões africanas e do cristianismo? Estaria ela descrente do poder de interseção dos santos católicos?

Embora não seja possível responder precisamente a tais questionamentos, é preciso refletir sobre que tipo de religiosidade os testamentos do grupo de homens brancos e da população de cor expressam. Ora, como afirmam Sidney Mintz e Richard Price:

Nenhum grupo, por mais bem equipado que esteja, ou por maior que seja sua liberdade de escolha, é capaz de transferir de um local para outro, intactos, o seu estilo de vida e as crenças e valores que lhe são concomitantes. As condições dessa transposição, bem como as características do meio humano e material que o acolhe, restringem, inevitavelmente, a variedade e a força das transposições eficazes.¹⁸³

Nesse sentido, com relação a ocupação do Novo Mundo, nem os portugueses foram capazes de transferir integralmente e de forma intacta suas crenças e valores para a colônia, nem tampouco os povos africanos. Isso nos faz retomar considerações feitas no capítulo 2, acerca das implicações do contato cultural.

A cultura, enquanto aspecto dinâmico de toda e qualquer sociedade e que por isso estava sujeita a apropriações e re-significações, sofre diversas transformações. Essa mudança, segundo Sidney Mintz e Richard Price ocorre de duas formas diferentes: 1) As culturas alteram-se por intermédio de suas dinâmicas internas, devido a mutações ambientais, crescimento populacional, forças políticas, etc. 2) As culturas se modificam a partir de sua interação com outras, devido à política, ao estabelecimento de relações comerciais, à realização de alianças, etc.¹⁸⁴

As mudanças na sociedade africana devido ao estabelecimento do tráfico influenciaram o tipo de mutação cultural que ocorreu com os africanos, os quais se depararam com uma nova vida no mundo atlântico, fora de seu continente de origem. Primeiramente, o ambiente colonial era tão diferente da vida política, social e ecológica da África, que a dinâmica interna de cada cultura dos povos africanos foi alterada por tal “cenário desintegrador”. Mesmo imigrantes europeus no Novo Mundo, os quais eram os detentores da autoridade e constituíam um bloco muito mais homogêneo, vivenciaram transformações nas dinâmicas culturais.

Outro fator que influenciou o processo de modificação cultural dos africanos foi o relacionamento mais intenso que estes passaram a ter com pessoas de outras nações da África, convivência esta maior que a ocorrida em seus países de origem.

Finalmente, os escravos africanos interagiram com a cultura européia, que não lhes era totalmente estranha, já que os europeus já haviam estado na África. Entretanto, a interação

¹⁸³ MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003. p.19.

¹⁸⁴ THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p.283.

entre ambos dar-se-ia de forma mais intensa e diferenciada nas colônias do Atlântico. Na América os europeus eram mais numerosos e detentores da autoridade política, enquanto na África eles eram poucos e estavam sujeitos aos governantes africanos e outras autoridades.

Mas o que dizer sobre a dinâmica das mudanças culturais no campo religioso? Qual foi o resultado do encontro entre diferentes culturas no campo da religião?

Segundo John Thornton, a religião, bem como outros elementos da cultura, respondeu à sua própria dinâmica interna e à nova dinâmica criada pelo contato cultural e à transferência física. O resultado de tal processo foi, ainda de acordo com o autor, a criação de uma religião afro-atlântica, continuamente identificada como cristã, mas que, na realidade, consistia em um tipo de cristianismo capaz de satisfazer tanto o entendimento das religiões africanas, como da européia.¹⁸⁵

A elevada importância do culto mariano para os testadores do Pilar nos levou a investigar a diversidade de representações sobre a figura de Maria, Mãe de Jesus. Protetora dos fiéis em todos os seus perigos e necessidades, a Virgem Maria tem, segundo Carolina Chagas, mais de 2 mil denominações aceitas de santas com o seu nome.¹⁸⁶ As várias formas de piedade para com a Mãe de Deus, aprovadas pela Igreja Católica, longe de substituírem a adoração à Santíssima Trindade ou ao próprio Jesus Cristo, tem a virtude de fazer com que honrando a mãe, melhor se conheça, ame e glorifique o Filho. Nesse sentido, o culto mariano favorece a devoção ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo.¹⁸⁷

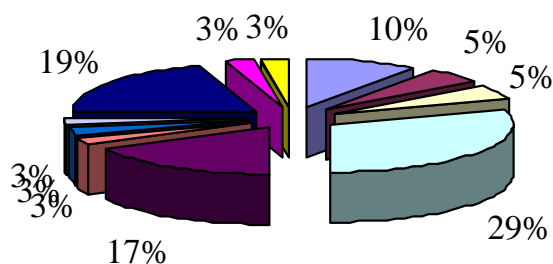
A diversidade de representações de santas que giram em torno da figura da Virgem Maria está presente nos testamentos da Paróquia do Pilar. Ao todo, 11 santas com nomes distintos foram invocadas. Abaixo apresentamos os resultados da porcentagem de testadores que fizeram menção a esta ou aquela santa ligada à imagem da Mãe de Deus:

¹⁸⁵ THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. p. 312.

¹⁸⁶ CHAGAS, Carolina. *O livro dos Santos: A História e as Orações dos 100 Santos mais Populares do Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2008. p.119.

¹⁸⁷ Papa Paulo VI. *Lumen gentium*, 60. Disponível em: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 13/06/2011. p.60.

Gráfico 4
Culto mariano na Paróquia do Pilar (1780-1800)



Senhora das Dores	Senhora da Boa Morte
Senhora do Rosário	Senhora do Carmo
Virgem Maria da Conceição	Nossa Senhora da Guia
Senhora das Mercês	Nossa Senhora do Porto
Santa Anna	Santa Clara
Santa Bárbara	

Antes de tecer uma análise sobre as informações do gráfico acima, é preciso dizer que embora o culto mariano fosse extremamente popular entre a população de Ouro Preto analisada, somente 40 testadores cuidaram de encomendar sua alma a uma representação específica da Virgem Maria.

Nos próximos parágrafos, recomponho o conhecimento historiográfico sobre as diversas manifestações de Nossa Senhora mais invocadas pelos testadores de Vila Rica, a começar por Nossa Senhora do Carmo.

Em se tratando da documentação investigada, 29% dos testadores invocam Nossa Senhora do Carmo, também conhecida como Nossa Senhora do Monte Carmelo, cujo nome refere-se à fundação do templo dessa Senhora feita pelo profeta Elias. A este teriam sido reveladas a encarnação do Verbo Divino e o nome Santíssimo de Maria sua Mãe, que o havia de gerar em seu ventre. Estas revelações teriam se dado no Monte Carmelo (Samaria), enquanto Elias orava.¹⁸⁸

De acordo com o Padre João Batista Lehman, a partir de uma piedosa tradição aprovada pela liturgia, no dia de Pentecostes, um grupo de homens devotos dos profetas Elias e Eliseu, preparado por São João Batista para a vinda do Messias, construiu no Monte Carmelo um santuário a Santíssima Virgem, no mesmo local em que Elias recebera a revelação sobre o

¹⁸⁸ LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Autêntica Editora: Editora PUC Minas, 2008. p.104.

nome Santíssimo de Maria. Este grupo se autodenominou Irmãos da Bem-Aventurada Maria do Monte do Carmo, sendo mais tarde conhecido, por meio das cruzadas, na Europa.¹⁸⁹

A instituição da Ordem Terceira do Monte do Carmo remonta ao século XIII, quando São Simão Stock teve uma visão com Nossa Senhora, na qual esta lhe entregava um escapulário. Segundo Simão Stock, em julho de 1251, Maria Santíssima teria aparecido a ele apresentando-lhe o escapulário e dizendo ser este objeto distintivo da Ordem. Ter-lhe-ia dito ainda que aquele que morresse trazendo o escapulário teria sua alma livre do inferno. A Ordem do Carmo se difundiu por vários países, inclusive Espanha e Portugal. Reis e Rainhas deste último país pertenceram a essa Ordem e até mesmo o condestável Nuno Álvares Pereira, após a batalha de Aljubarrota (1385), recolheu-se ao convento do Carmo como irmão de serviço. No Brasil, foram numerosas as Ordens Terceiras do Carmo, podendo ser encontradas em Recife, na Bahia, no Rio de Janeiro e claro, em Minas Gerais.¹⁹⁰

Na medida em que a escolha dos oragos estava vinculada ao simbolismo que estes tinham, cumpre questionar por que a Senhora do Carmo, em comparação a outras santas, foi invocada por um maior número de testadores do Pilar.

Uma possível resposta a esta questão talvez gire em torno do escapulário do Carmo, sinal externo do culto mariano. A partir do século XIII, quando Simão Stock teve a visão da virgem com o escapulário nas mãos, este assumiu a função não só de ser um “sinal da ordem”, mas principalmente trazia a seus usuários a proteção especial e intercessão da Virgem. Aquele que usasse o cordão do Carmo estaria salvo durante a vida e também na hora da morte. É provável que por esse motivo 29% dos testadores tenham encomendado sua alma a esta santa, pois ela os assistira não só em vida, mas também traria consolação e salvação na hora do trespasse.

Ainda com relação ao culto mariano, surpreende a baixa porcentagem de testadores que mencionam Nossa Senhora do Rosário (apenas 5%). A origem da devoção ao Rosário é antiga, entretanto tomou impulso a partir da figura de São Domingos de Gusmão. Conta-se que, no início do século XIII, Maria apareceu a ele e indicou-lhe o Rosário como poderosa arma para a conversão dos povos, especialmente dos albingenses, movimento que apesar de cristão era considerado herético pela Igreja Católica. São Domingos fundou a Ordem dos Dominicanos, que tem como objetivo a pregação da mensagem de Jesus Cristo e a conversão ao cristianismo. Ora, o culto a esta santa, introduzido na América portuguesa pelos missionários, teve grande penetração entre os escravos, originando numerosas irmandades devotas a esta Senhora. Segundo Julita Scarano:

¹⁸⁹ LEHMANN, João Batista. Na luz perpétua: leituras religiosas da vida dos santos de Deus para todos os dias do ano, apresentadas ao povo cristão. Juiz de Fora: Tipografia do Lar Católico, 1928. Apud LIMA JÚNIOR, Augusto de. Op.cit. p.105-106.

¹⁹⁰ LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Autêntica Editora: Editora PUC Minas, 2008. p.106-107.

(...) [As irmandades] de Nossa Senhora do Rosário dos pretos surgiram em Portugal a partir de uma transformação gradativa, nascendo realmente das irmandades de brancos que já tinham a mesma invocação. No esforço da Igreja católica de integrar o africano recém-chegado ao Reino, atraiu-o para as irmandades e, nesse sentido, os dominicanos podem ter tido mais sucesso em fazê-los ingressar nas associações de seus conventos. Assim, os negros participaram, inicialmente, das irmandades de brancos e, aos poucos, com o aumento numérico daqueles, talvez com apoio dos dominicanos, passaram a se reunir em núcleos separados, formando suas próprias confrarias. É possível que questões de auxílio mútuo e proteção de seus interesses os tenham levado a se desligar dos brancos e a pedir graças e mercês reais para nova associação.¹⁹¹

Se o culto à Senhora do Rosário foi tão popular na colônia portuguesa da América, por que parcela tão pequena dos testadores do Pilar fizeram menção a esta santa? É preciso considerar que uma diminuta parcela dos testamentos analisados trazem invocações específicas a este ou aquele santo(a), ou seja, poucos são aqueles que mencionam especialmente nomes como Nossa Senhora do Carmo, São Francisco, Santo Antônio, Nossa Senhora da Conceição, dentre outros. Apenas 11% daqueles que deixaram registradas suas últimas vontades citam um ou mais oragos em particular. Como tal prática foi incomum na documentação pesquisada, não parece tão surpreende que a Senhora do Rosário não tenha aparecido de forma mais expressiva entre as representações ligadas à Virgem Maria.

Ainda que a devoção ao Rosário não tenha se mostrado significativa mediante a invocação desta Santa por parte dos pretos forros, os pedidos de acompanhamento fúnebre são bastante elucidativos nesse sentido. Entre os 45 pretos forros, 32 pedem para serem acompanhados pela Irmandade do Rosário.¹⁹² Ora, a presença das irmandades no cortejo fúnebre era compromisso assumido por estas para com os seus membros. Logo, é de se supor que os 32 indivíduos citados fossem filiados a esta Irmandade e, portanto, devotos do Rosário.

Cultuada na colônia da América portuguesa por homens e mulheres pretos, a Senhora do Rosário serviu de tema para uma série de 30 sermões do Padre Antônio Vieira. Dentre estes, destaca-se o Sermão Décimo Quarto do Rosário, o qual datado de 1633 foi proferido à irmandade dos pretos de um engenho na Bahia. Este sermão tem como tema aquilo que o autor chama de “três nascimentos”: o nascimento de Jesus Cristo em Belém, quando este veio ao mundo; o nascimento em Jerusalém, quando da crucificação do Messias, este entrega João à Maria como seu filho; e o nascimento dos pretos devotos da Senhora do Rosário, os quais também são seus filhos. Antônio Vieira, ao falar sobre aqueles que são tidos como filhos de Maria, afirma: “É todo homem que tem a fé e conhecimento de Cristo, de qualquer qualidade,

¹⁹¹ SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. p.40-43.

¹⁹² Dentre os testadores citados, alguns pedem acompanhamento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos e outros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz. Embora ambas pertencessem a Vila Rica do Ouro Preto, a primeira fazia parte da Matriz do Pilar; a segunda estava situada na Capela do Alto da Cruz na Freguesia de Antônio Dias.

de qualquer nação, e de qualquer cor que seja, ainda que a cor seja tão diferente da dos outros homens, como é a dos Pretos".¹⁹³ Entretanto, segundo o pregador, não são todos os pretos que tem a filiação mariana, mas apenas aqueles que receberam o Batismo e que, por isso, são cristãos.

Segundo Vieira, a Virgem Maria se importou tanto com os pretos ao ponto de tirá-los de sua terra natal para que estes fossem salvos. A concessão desta benesse criaria uma série de obrigações para com a Senhora do Rosário. Antônio Vieira afirma que:

O novo nascimento dos Pretos, como filhos da Mãe de Deus, lhes mostra a obrigação que têm de servir, venerar e invocar a mesma Senhora com o seu Rosário. O novo nascimento de Cristo os persuade a que sem embargo do contínuo e grande trabalho em que estão ocupados, nem por isso se esqueçam da soberana Mãe sua, e de lhe rezar o Rosário, ao menos em parte, quando não possam todo. E finalmente, o novo nascimento de S. João lhes ensina quais são, entre os mistérios do Rosário, os que mais pertencem ao seu estado, e com que devem aliviar, santificar e oferecer à Senhora o seu mesmo trabalho.¹⁹⁴

Prosseguindo em sua argumentação, e procurando justificar a escravidão, Antônio Vieira afirma que o cativo, ainda que pareça uma desgraça, é na realidade um grande milagre, pois foi graças a ele que alguns negros puderam sair de sua terra natal, abraçar a verdadeira Fé e por isso livrar sua alma de padecer eternamente no inferno. Esta graça do Céu se referiria a duas causas: ao amor e piedade da Virgem Santíssima, Mãe de todos os cristãos e à devoção do seu Rosário.¹⁹⁵ Quanto às agruras da escravidão, Vieira as compara aos sofrimentos de Cristo no Calvário. Ser escravo em um engenho na colônia era a própria imitação da vida e paixão de Jesus:

Em um Engenho sois imitadores de Cristo crucificado, (...) porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua Cruz e em toda a sua Paixão. A sua cruz foi composta de dous madeiros, e a vossa em um engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o ceptro de escárnio, e outra vez para a esponja em que lhe deram fel. A paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias, Cristo despido, e vós despídos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação,¹⁹⁶ que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio.

¹⁹³ VIEIRA, Antônio. Sermões, Tomo I. Org. PÉCOR, Alcir. São Paulo: Hedra, 2000. p.642.

¹⁹⁴ Ibidem. p.646.

¹⁹⁵ Ibidem. p.648-649.

¹⁹⁶ VIEIRA, Antônio. Sermões, Tomo I. Org. PÉCOR, Alcir. São Paulo: Hedra, 2000. p.651.

Mas assim como Cristo não se esqueceu de sua Mãe no momento de seu calvário, também os escravos deveriam se lembrar de Maria Santíssima durante seus trabalhos. Para tanto, deveriam exercitar a devoção ao Rosário, orando e meditando sobre seus mistérios, o que lhes traria alívio e consolação de seus sofrimentos. Assim, sendo participantes dos sofrimentos de Cristo, os escravos também seriam de sua Glória. Aos escravos caberia se apegar a Nossa Senhora do Rosário, a fim de suportar o sofrimento e esperar a salvação após a morte.

A investigação sobre o culto aos oragos entre os testadores do Pilar nos Setecentos revela aspectos de como estes homens e mulheres encaravam a morte. Entretanto, é preciso ainda trazer a tona outros elementos da religiosidade mineira do século XVIII, os quais serão capazes de compor um quadro mais completo acerca de concepções e sensibilidades perante o instante do trespasse. Nesse sentido, a análise da escolha do local de sepultura, da roupa fúnebre e das missas destinadas à alma dos defuntos é fundamental para se compreender os sentidos que a passagem além-túmulo assumiu entre os testadores do Pilar.

3.7 Local de sepultamento e mortalhas

O costume pio e antigo na Igreja Católica de enterrar os defuntos nas Igrejas foi assunto previsto pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Segundo D. Sebastião Monteiro da Vide, a cova sagrada era direito de todo cristão, não devendo ser-lhe negado ainda que este assim desejasse. Mesmo aos escravos cristãos batizados não se poderia recusar sepultura eclesiástica. O senhor que descuidasse do enterro de seus escravos defuntos estaria sujeito a pena de excomunhão e do pagamento de uma multa de cinquenta cruzados.¹⁹⁷ A freqüência com que esta determinação era desconsiderada revela o quanto as Constituições foram desobedecidas pelos fiéis.

Ainda que as Constituições Primeiras regulamentem a concessão de sepultura eclesiástica a qualquer defunto cristão, havia casos em que esta poderia ser negada. No Livro Quarto, Título LVII encontram-se todos os casos previstos. Primeiro, negava-se sepultura aos que tivessem cometido pecado mortal sem terem se arrependido; segundo, aos que eram

¹⁹⁷ VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. Livro Quarto, Título LIII. 843 e 844.

Judeus, Hereges, Cismáticos e Apóstatas da fé católica; terceiro, aos blasfemos; quarto, aos que cometessem suicídio, estando em sã consciência; quinto, aos que tivessem cometido assassinato sem terem manifestado arrependimento; sexto, aos usurários; sétimo, aos ladrões; oitavo, aos que haviam sido publicamente excomungados; nono, aos religiosos que tivessem bens que a Regra não permitisse; décimo, aqueles que por sua culpa deixassem de se comungar ou confessar uma vez ao ano; décimo-primeiro, aos infiéis e pagãos; décimo-segundo, as crianças que, tendo pais cristãos, não fossem batizadas.

Morrer sem sepultura certa e enterro adequado era um grande temor de todos, tanto dos fiéis católicos, como dos africanos. A Igreja era considerada a Casa de Deus, onde os defuntos deveriam permanecer até a ressurreição prometida no fim dos tempos. A proximidade física entre os cadáveres e as imagens de santos e anjos representava a contigüidade espiritual que se desejava ter, na corte celeste, entre as almas e as divindades. O sepultamento apropriado seria mais uma garantia de entrada no Paraíso.

Previsto nas *Constituições Primeiras*, o enterramento no interior das Igrejas teria ainda a função de fazer com que os vivos se lembrassem de seus mortos. Poderiam assim encomendar a Deus a alma destes defuntos (especialmente a de seus familiares e parentes), a fim de que estes, tão logo fosse possível, se livrassem das penas do Purgatório.¹⁹⁸ A proximidade entre vivos e mortos serviria ainda para lembrar os primeiros de que a morte era certa e, portanto, na ocasião do trespasse era preciso estar com a “vida arrumada” a fim de que o destino da alma fosse o Céu e não o Inferno.

Entre os homens e mulheres da Paróquia do Pilar, a preocupação com o destino do cadáver era patente. Analisando a produção testamentária dos anos 1780 e 1790, percebemos que apenas 7% do total de testadores não fazem qualquer declaração sobre o local de sepultura. 6,8% deixam a escolha do lugar de enterramento à eleição de seu testamenteiro e 0,28% do total solicita que seu sepultamento seja feito “à caridade”.¹⁹⁹

Com relação aos indivíduos que mencionam local específico de sepultura, temos 55 indicações distintas. Dado o caráter disperso de muitas delas, optamos por centrar a análise nos lugares que aparecem com maior freqüência. As informações conseguidas estão dispostas na tabela abaixo:

¹⁹⁸ VIDE, D. Sebastião da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. Livro Quarto. Título LIII. 843.

¹⁹⁹ A expressão “à caridade” era utilizada pelos testamenteiros do Pilar quando não tinham condições financeiras de arcar com o próprio enterro e demais disposições fúnebres. Pediam, portanto, que alguém lhes fizesse uma caridade, arcando com as despesas de seu funeral.

Tabela 1

<i>Locais de sepultamento - Paróquia de Nossa Senhora do Pilar (1780-1800)</i>	
Capela da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo	35
Capela da Ordem Terceira de São Francisco	33
Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo	4
Igreja da Ordem Terceira de São Francisco	2
Capela de Nossa Senhora do Rosário	19
Capela de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz	22
Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Brancos	5
<i>Locais de sepultamento - Paróquia de Nossa Senhora do Pilar (1780-1800)</i>	
Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos	1
Capela de Nossa Senhora do Pilar	2
Matrizes	89
Total	212

Agrupando as matrizes, vê-se que estas eram as primeiras em preferência para os enterramentos.²⁰⁰ Aliando a Capela a Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo, percebe-se que esta aparece como segunda opção na primazia dos sepultamentos, sendo solicitada por 39 testadores. Logo após, vem a Capela/Igreja da Ordem Terceira de São Francisco, com 35 pedidos. A Capela de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz é mencionada 22 vezes e a de Nossa Senhora do Rosário, 19.

As desigualdades sociais presentes na população mineira setecentista não se restringiam somente a vida cotidiana, alcançando também a hora da morte. Segundo João José Reis, ainda que todo cristão de qualquer condição social pudesse ser enterrado nas igrejas, havia uma hierarquia do local e do tipo de sepultura. A geografia dos túmulos nas igrejas revelava, segundo o autor, a hierarquia social adquirida em vida. Os mais afluentes, por exemplo, eram sepultados no corpo da igreja (parte interna do edifício), próximo ao altar-mor; já escravos e pessoas livres muito pobres poderiam ser sepultados no adro, área desprestigiada que ficava em volta da igreja.²⁰¹

²⁰⁰ O agrupamento de todas as matrizes citadas teve como objetivo eliminar o caráter disperso das mesmas. Entretanto, faz-se necessário aqui citar cada uma delas. São estas: Igreja Matriz, Igreja Matriz de São Bartholomeu, Matriz da Freguesia da Itabira, Matriz da Freguesia de Congonhas do Campo, Matriz da Freguesia de Santo Antônio da Casa Branca, Matriz da Freguesia de Santo Antônio do Ouro Branco, Matriz da Ordem Terceira de São Francisco, Matriz de Nossa Senhora da Conceição, Matriz de Nossa Senhora das Mercês, Matriz de Nossa Senhora de Nazaré, Matriz de Nossa Senhora do Carmo, Matriz de Nossa Senhora do Pilar, Matriz de Santo Antônio, Matriz onde falecer.

²⁰¹ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.175.

Havia ainda igrejas onde os de maior prestígio eram enterrados. Exemplo disso são as igrejas das Ordens Terceiras do Carmo e de São Francisco. Estas ordens congregavam as pessoas de maior prestígio social na comunidade, possuindo bastante rigor na admissão de seus membros. Prova disto é que não admitiam, sem inquérito, a entrada de um branco nascido no Brasil, pois exigiam que seus elementos fossem considerados “limpos” de sangue.²⁰² Isso explica porque, entre o grupo de testadores brancos, a maioria solicite sepultamento em um dos locais mencionados. Nada mais comum que os testadores brancos, os quais via de regra tinham um *status* social mais elevado, elegessem as igrejas de maior distinção na Vila para que seu corpo descansasse.

Com relação ao grupo de pretos forros, estes indicam em seus testamentos a preferência por capelas que giram em torno do culto a Nossa Senhora do Rosário. 46,6% deles solicitam sepultura na Capela de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz, enquanto 31% desejam ser enterrados na Capela do Rosário. É preciso ressaltar que o culto a esta Senhora tinha grande popularidade entre os homens e mulheres pretos na Colônia, servindo até mesmo de inspiração, como se afirmou anteriormente, a uma série de Sermões do Padre Antônio Vieira.

De modo adverso ao que se pensava, Antônio Vieira afirma que a retirada de africanos de sua terra natal para o Novo Mundo teria sido prova da importância que estes tinham para a Virgem Maria, pois na Colônia teria a oportunidade de conhecer e abraçar a verdadeira Fé, sendo assim salvos de toda condenação. Portanto, segundo a argumentação do jesuíta, caberia a estes pretos a obrigação de servir, venerar e invocar a Virgem com o seu Rosário.

Tradicionalmente conhecidas como irmandades de escravos, os Rosários, ao contrário das Ordens Terceiras do Carmo e de São Francisco, não eram restritivas quanto à origem de seus membros. No compromisso do Rosário de Ouro Preto, de 1750, consta que:

“Toda a pessoa preta, ou branca, de hum e outro sexo, forro ou captivo, de qual quer nasção que seja, que quizer ser Irmão desta irmandade, irá a meza, ou caza do Escrivão da Irmandade pedirhe faça assento de irmão (...)”. Este aspecto flexível também está presente no compromisso do Rosário do Alto da Cruz: “Entrará nesta Irmandade toda a qualidade de pessoas, sendo Catholicos Romanos (...)”.²⁰³

Não apenas a escolha de igrejas e capelas foi prática comum entre os testadores do Pilar. Alguns solicitaram ainda o local exato de sepultura no interior delas. Roza Vaz de Carvalho, preta forra solteira, pede não apenas que seu corpo seja enterrado na Capela de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz, mas que também permaneça “à porta da parte de

²⁰² SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. p.33.

²⁰³ AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Vila Rica dos confrades. A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. 1993. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, USP, São Paulo. p.39.

fora da capela”.²⁰⁴ Ora, ser sepultado na entrada da porta da igreja poderia significar um voto de humildade. Segundo João José Reis, nesse espaço-fronteira entre a morada de Deus e o mundo dos homens, ser pisado diariamente pelos fiéis, mostrava que o defunto era indigno de conviver mais proximamente com o sagrado. Possivelmente, Roza Vaz esperava que sua atitude pudesse ser recompensada por Deus, fosse atenuando seu tempo no Purgatório ou levando-a diretamente à Corte Celestial.²⁰⁵

Havia ainda testadores que assumiam uma postura oposta a de Roza Vaz. Bartholomeu Álvares da Silva, homem branco solteiro pediu que seu corpo fosse sepultado na Capela de São Gonçalo “das grades para cima”.²⁰⁶ Esta expressão se referia as grades que separavam o corpo da igreja do espaço próximo ao altar. Ser enterrado “das grades para cima” era estar mais próximo de santos de devoção e buscar intimidade divina. Também aparece nos testamentos analisados quatro pedidos de enterramento próximo a pia de água benta das igrejas. Talvez estes testadores desejassem purificar a alma de seus pecados quando os respingos de água caíssem sobre seus túmulos.²⁰⁷

Outro aspecto da religiosidade presente nas fontes testamentárias refere-se ao tratamento adequado do cadáver. Este garantia, segundo João José Reis, um bom destino para a alma. Este autor afirma que durante os séculos XVIII e parte do XIX, no Brasil, os rituais fúnebres iniciavam-se quando já havia a iminência da morte. Para abreviar o sofrimento daquele que não conseguia morrer, por exemplo, era comum que uma multidão adentrasse a casa do doente e rezasse não mais pela sua saúde, mas pela sua passagem.

Morta a pessoa, havia que se cumprir uma série de rituais domésticos. Entre eles, banhar o cadáver com perfumes ou infusões especiais e vesti-lo de maneira apropriada. No século XVIII, a maior parte das pessoas não era enterrada com vestimenta usual. Desejosos de estarem mais perto de Deus, muitos indivíduos eram sepultados com roupas de santos. Nesse sentido, é de se supor que a escolha da veste mortuária tinha, para os testadores do Pilar, elevada importância.

Entre a amostra de testamentos analisada, nota-se a preferência pelo uso do hábito de São Francisco de Assis. Este é escolhido por 125 testadores, ou seja, 35,5 % do total das fontes citadas. O hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo aparece em segundo lugar na preferência dos testadores, representando 25,8% do total. Os testadores que deixam a escolha da roupa mortuária à eleição de seus testamenteiros ou familiares somam 41, enquanto aqueles que nada declaram sobre o assunto perfazem 28 indivíduos.

²⁰⁴ Casa dos Contos. Arquivo da Paróquia do Pilar. Microfilme 112, volume 1933, p.248 direita a 250 direita. Testamento de Roza Vaz de Carvalho.

²⁰⁵ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.187

²⁰⁶ Casa dos Contos. Arquivo da Paróquia do Pilar. Microfilme 111, volume 1931, p.88 esquerda a 94 direita. Testamento de Bartholomeu Álvares da Silva.

²⁰⁷ Reis, João José. Op.cit.

A opção pelo hábito franciscano tem origem ibérica e se relaciona a iconografia deste santo, o qual tinha um lugar de destaque na escatologia cristã desde a Idade Média. Ao tratar sobre a escolha da roupa mortuária, João José Reis afirma que de acordo com a imagem construída pelos devotos de São Francisco, este teria poder para resgatar almas do Purgatório.²⁰⁸ Também o cordão que o santo usava na cintura tinha importante significado: ele servia para afastar o demônio e guiar os indivíduos no caminho reto. O desejo de garantir a salvação da alma era reforçado pela escolha da veste, coerentemente com o santo de devoção.

Ao fazer um levantamento sobre as preferências de vestes fúnebres entre o grupo de brancos e de pretos forros, obtivemos os dados apresentados nas tabelas seguintes:

Tabela 2

Escolha da roupa mortuária entre os brancos - Paróquia do Pilar (1780-1800)	
À eleição	12
Batina cingida pelo cordão de São Francisco	1
Em pano	1
Hábito da Ordem de Cristo cingido com o cordão de São Francisco	1
Hábito da Ordem de São Francisco da Penitência	4
Hábito da Ordem Terceira do Santíssimo Sacramento	1
Hábito de Nossa Senhora das Mercês	1
Hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo	60
Hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo cingido com o cordão	1
Hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo e Hábito de São Francisco	1
Hábito de São Francisco	79
Hábito de São Francisco com seu cordão	1
Hábito de São Pedro	1
Ilegível	2
Lençol	6
Lençol cingido com a correia e o cordão das Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Monte do Carmo e São Francisco	1
Lençol de pano de linho	2
Mortalha de pano de linho	1
Vestes sacerdotais	2
Hábito de Nossa Senhora da Boa Morte	1
ND	12
Total	191

²⁰⁸ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.117.

Tabela 3

Escolha da roupa mortuária entre os pretos forros - Paróquia do Pilar (1780-1800)	
À eleição	9
Hábito	2
Hábito de Nossa Senhora da Conceição	1
Hábito de Nossa Senhora do Monte do Carmo	5
Hábito de São Francisco	14
Lençol	6
Lençol de pano de linho	2
Hábito de Durante	1
ND	5
Total	45

Entre os testamentos de homens e mulheres brancos, a preferência pelo hábito de São Francisco em primeiro lugar e pelo hábito do Carmo em segundo demonstram os mesmos resultados encontrados quando se toma o *corpus* documental como um todo. A predileção pelo hábito de São Francisco se mantém quando o grupo dos “pretos forros” é analisado. Dentro deste, 31% dos testadores fez a opção pela mortalha citada. Porém, contrariamente ao resultado da análise feita para toda a amostra, o lençol aparece ocupando a segunda posição na preferência dos testadores negros, correspondendo a 17,7% do total de indivíduos desse grupo. A escolha do lençol como roupa mortuária pode indicar uma hierarquia sócio-econômica existente na região de Minas setecentista, em que a escolha pelo “lençol” traduzia um menor poder aquisitivo. Além disso, poderia representar uma aspiração à humildade, virtude desejada na vida do bom cristão. Ainda que os testadores não tenham explicitado a cor de tais vestes, acredita-se que o lençol utilizado era branco, cor fúnebre para muitas etnias africanas. Dentro da simbologia da morte cristã, o lençol branco também tinha um sentido: representava o Santo Sudário, o pano que envolveu o cadáver de Cristo e com o qual, posteriormente, ele ressuscitou e foi assunto ao Céu.²⁰⁹ Talvez tenha sido por isso que Francisco Pereira da Cruz, homem branco casado, escolheu tal vestimenta. Vê-se que a escolha da roupa mortuária tinha significado não só para as concepções cristãs sobre a morte e o morrer, mas também para os povos africanos.²¹⁰

²⁰⁹ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p.118.

²¹⁰ Casa dos Contos. Arquivo da Paróquia do Pilar. Microfilme 112, volume 1932, p.63 esquerda a 64 esquerda. Testamento de Francisco Pereira da Cruz.

Esses dados sobre os pretos forros sugerem que eles eram menos exigentes do que os brancos, quando se tratava da escolha das vestes fúnebres. Se somarmos aqueles que deixaram a escolha da roupa à eleição de testamenteiros àqueles que só pediram “hábito”, tem-se o total de 11 indivíduos; já a soma entre “lençol”, “lençol de pano de linho” e “Hábito de Durante” perfaz 9 pessoas; percebemos assim que a preferência dos pretos forros é menos intensa. A distribuição citada sugere indiferença, desejo de demonstrar humildade ou falta de meios para ambicionar hábitos mais caros. A preferência pelo hábito de São Francisco não é tão intensa quanto a dos brancos. Entre estes é indiscutível a preferência por veste devocional.

3.8 Missas

Rito central do catolicismo, a missa e o mistério da Eucaristia que a envolve foram amplamente destacados a partir do Concílio Tridentino (1545-1563), assumindo grande popularidade na época barroca.²¹¹ D. Sebastião Monteiro da Vide, no Livro Segundo de suas Constituições Primeiras, ressalta o caráter propiciatório da mesma. Segundo Vide, ela teria o poder de reparar faltas e pecados, remindo assim penas e penitências que os fiéis mereceriam. Tal efeito de expiação e reparação se faria sentir não apenas sobre os vivos, mas também sobre os fiéis defuntos, os quais se veriam livres do Purgatório.²¹²

Enquanto estratégia que poderia assegurar um destino seguro no Além, as missas foram amplamente solicitadas na documentação investigada. Apenas 10% dos testadores não expressam qualquer desejo de celebração de missas, fosse por sua alma, de seus parentes defuntos, pelas almas do Purgatório ou de seus escravos. Entre aqueles que as mencionaram, 50% solicitam de 1 a 500 missas; 3,6% dos testadores pedem de 501 a 1000 missas; 1,4% de 1001 a 2000 missas; 0,85% de 2001 a 3000 missas; 0,56% de 3001 a 4000 missas e apenas um testador pede mais de 4000 missas. Percebe-se que um número cada vez menor de testadores pede uma elevada soma de missas, na medida em que para tanto, era preciso uma boa quantia financeira. Isso explica porque, entre os testadores do Pilar, os indivíduos brancos solicitavam a celebração de um maior número de missas, se comparado aos pretos forros. Enquanto entre os primeiros 5,75% dos testadores pediram mais de 1000 missas, entre os segundos, a maior quantidade de missas solicitadas foi de 150 unidades.

Aspecto importante para a salvação da alma do defunto, a missa representava a mercadoria mais cara do mercado funerário. Muitos defuntos que desejavam a celebração de missas despendiam vultosas somas financeiras. Segundo João José Reis, embora o preço

²¹¹ DELUMEAU, Jean. “Padres da Igreja e Concílios”. In. DELUMEAU, Jean. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000. p.99.

²¹² VIDE, D. Sebastião da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007. Livro Segundo. Título II. 326

unitário pudesse ser às vezes irrisório (apenas 240 réis), nenhuma alma seria salva apenas com uma missa. Nesse sentido, quanto maior fosse a quantia despendida para a celebração de missas, maior a garantia de um bom destino para a alma. Há mesmo o caso de indivíduos que, por meio da doação de seus bens a uma ordem ou irmandade, preservavam os recursos para a realização de missas perpétuas.²¹³ Entretanto, esse tipo de missa não foi encontrada entre os testamentos analisados.

Com relação especificamente ao grupo de homens brancos, o contraste entre a escolha da mortalha, o local de sepultura e o pedido de missas oferece um elemento curioso sobre como estes encaravam o trespasse.

Ao mesmo tempo em que elegiam as igrejas de maior distinção da Vila para serem enterrados (Igreja da Ordem Terceira do Carmo e Igreja da Ordem Terceira de São Francisco), os brancos também optavam pelo vestuário fúnebre franciscano, o qual era representativo da pobreza e humildade cristãs. Este comportamento nos faz questionar se tais homens não estariam divididos entre duas vontades: o desejo de ostentação e a simplicidade (virtude apregoada pelo cristianismo).

Martinho Vieira da Rocha, homem branco casado, parece ter ficado dividido entre essas duas vontades. Natural do Bispado do Porto, Martinho Vieira foi sujeito de posses, pois declara em seu testamento objetos de valor, tais como talheres de prata e fivelas, além de uma casa em que era morador, diversas quantias em dinheiro e ouro e 3 escravos. O poder aquisitivo de Vieira fica expresso quando observamos o número de missas pedidas pelo testador. Ao todo foram 630 cerimônias a serem rezadas por sua alma, a de seus pais e irmão e até mesmo a de uma escrava. Tudo indica ainda que o reinol também dispunha de posição social privilegiada, na medida em que elege a Capela da Ordem Terceira do Carmo como local de sepultamento. Em contrapartida, opta pelo hábito de São Francisco como roupa mortuária. Vê-se que paralelamente ao desejo de reafirmar sua distinção social, Martinho Vieira também procurava praticar a piedade cristã, podendo alcançar assim, favor diante de Deus e de toda a corte celestial.²¹⁴

Ora, em uma sociedade onde as hierarquias sociais da vida se estendiam para o momento da morte, é compreensível que os sujeitos desejassem um enterramento com a maior pompa e ostentação possíveis. Esta foi a aspiração do testamenteiro Capitão Manoel Coelho Leal. Homem branco solteiro, natural do Bispado do Porto, Manoel Coelho acabou por

²¹³ REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p 229.

²¹⁴ Casa dos Contos. Arquivo da Paróquia do Pilar. Microfilme 113, volume 1934, p.17 direita a 21 esquerda. Testamento de Martinho Vieira da Rocha.

eleger a Capela da Ordem Terceira do Carmo como lugar de seu sepultamento, apontando exatamente onde gostaria de depositar seu corpo: “do arco para dentro na capela-mor”. Esta consistia na principal capela da igreja, sendo considerado local de mais elevada distinção, o que possivelmente reflete a própria posição sustentada pelo capitão em Ouro Preto. Manoel Coelho Leal demonstrou ser ainda um homem de posses ao pedir a celebração de 4382 missas e o acompanhamento de 20 sacerdotes, do reverendo pároco e mais nove confrarias.²¹⁵

A pompa fúnebre integrava a tradição cerimonial das confrarias, formando, juntamente com as festas de santo, importante fonte de seu prestígio. As confrarias traziam em seus compromissos o dever de acompanhar seus membros à sepultura, dando um enterro solene a estes. Nesse sentido, a escolha do local de sepultura, da mortalha, do acompanhamento fúnebre e o pedido de missas não só protegiam o defunto em sua passagem para o além, mas também falavam muito acerca do prestígio e posição social que o morto possuía na comunidade.

Em contrapartida ao anseio pelo fausto, a piedade cristã considerava a pobreza e a simplicidade como virtudes elevadas. Foi o próprio Jesus que quando questionado por um jovem rico sobre o que deveria fazer para herdar a vida eterna respondeu-lhe que era preciso não só observar os mandamentos, mas também vender tudo o que tinha para distribuir aos pobres; somente assim o jovem teria um tesouro no Reino dos Céus. Tendo o jovem ficado contrariado com esta palavra, Jesus disse aos seus discípulos: “Quão dificilmente entrarão no reino de Deus os que têm riquezas! (...) É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus”.²¹⁶ Com isso, Jesus não quis dizer que ao rico é interdita a entrada no Paraíso, mas sim àqueles que confiam cegamente em suas posses, fazendo delas a sua segurança e vivendo para elas.

Outro reinol oriundo do Arcebispado de Braga, Jozé Antônio de Carvalho solicita que seu corpo seja sepultado na Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, da qual era irmão. Embora pertencesse as Ordens Terceiras do Carmo e de São Francisco, opta pelo enterramento em uma capela de menor prestígio social. Solicita ainda que seu corpo seja envolto em um lençol cingido com a correia e cordão das Ordens Terceiras de Nossa Senhora do Monte do Carmo e de São Francisco, isso por se considerar indigno de ser amortalhado com os hábitos das ordens citadas. Esta atitude de Jozé Antônio pode ser encarada como uma aspiração à humildade e simplicidade, qualidades estas que, na concepção do testador, poderiam fazê-lo alcançar o favor de Deus e um destino seguro para sua alma.²¹⁷

Analisando o grupo de pretos forros, constatou-se que ele dispunha de menor poder aquisitivo que o grupo de brancos. Aqueles pretos forros que dispunham de bens (ainda que

²¹⁵ Casa dos Contos. Arquivo da Paróquia do Pilar. Microfilme 111, volume 1931, p.151 direita a 154 esquerda. Testamento de Manoel Coelho Leal.

²¹⁶ Marcos 10:23;25.

²¹⁷ Casa dos Contos. Arquivo da Paróquia do Pilar. Microfilme 113, volume 1933, p.315 esquerda a 318 esquerda. Testamento de Jozé Antônio de Carvalho.

poucos) e que por isso poderiam testar buscavam uma sepultura digna, porém não ostentatória. Prova disso é que nenhum preto forro da Paróquia do Pilar solicitou, em seu testamento, ser enterrado nas igrejas de maior distinção de Vila Rica.

Ainda com relação ao grupo de pretos forros, vimos, anteriormente, que estes eram menos exigentes do que os brancos quando se tratava da escolha das vestes fúnebres. A fim de explicar tal observação, levantou-se como hipótese o fato de que faltavam meios aos pretos forros para ambicionar hábitos mais caros. Paralelamente a menor exigência quanto à escolha da mortalha, percebe-se uma elevada freqüência de encomendação da alma aos oragos, especialmente à Virgem Maria. Esta santa foi invocada por 88,8% dos pretos forros. A forte preferência por oragos poderia funcionar, assim, como espécie de compensação diante da impossibilidade de obtenção de hábitos mais notáveis.

Definindo o feitio de seus funerais, os testadores do Pilar projetavam no instante do trespasse seus medos, inseguranças, culpas, valores culturais, hierarquias sociais e concepções religiosas. O funeral espetáculo não só marcava as desigualdades sociais existentes em vida, mas para os pretos forros também consistia em oportunidade de estabelecer, de forma simbólica, a igualdade para com os brancos. Para tanto, muitos deles criaram ou se filiaram a irmandades, as quais poderiam dar-lhes um enterramento digno. Ainda que estes indivíduos vivessem mal, importava-lhes morrer bem, fosse para colocar sua alma no caminho da salvação ou fazer com que esta encontrasse seus ancestrais africanos.

CONCLUSÃO

A religiosidade católica compreendia e representava a morte como um momento de grandes tensões. De um lado, Satanás procurava seduzir os homens no instante do trespasse; de outro, a observância de rituais católicos como sacramentos, orações e missas visavam assegurar ao moribundo o acesso à Corte Celestial. As exterioridades dessas atitudes se refletiam no ritual, no uso de mortalhas ou hábitos escolhidos pelo defunto, na leitura do testamento e no acompanhamento fúnebre. Nesta representação da morte como instante de tensões, o local de enterramento era essencial e revelador dos sucessos alcançados pelo indivíduo durante a vida. Ser inumado perto ou no interior da igreja, bem como observar os cuidados com o corpo do cadáver significava estar mais próximo de Deus e garantir a vida eterna.

A boa morte estava condicionada a uma vida reta aos olhos de Deus e da Igreja ou ao arrependimento sincero no instante do trespasse. Por este motivo, morrer sem deixar testamento, sem a assistência sacerdotal, sem tempo hábil para a contrição e sem a presença de familiares, amigos e de irmandades era motivo de temor entre os cristãos. A boa morte, como salienta Philippe Ariès, era aquela em que havia preparo, marcada por uma extraordinária mobilização ritual, coerente com o catolicismo que enfatizava as manifestações exteriores de fé.²¹⁸

As “formas de bem morrer” próprias ao contexto europeu exerceram influências sobre a América portuguesa. É preciso lembrar o caráter híbrido da cultura colonial, cujo processo de formação se deu mediante o contato entre brancos, negros e índios. A sociedade mineira dos Setecentos, assim como toda Colônia, sofreu impacto de um catolicismo originalmente europeu, o qual entrou em contato com diferentes elementos das religiões africanas, originando um catolicismo especificamente colonial.

Examinando os testamentos da Paróquia do Pilar, nos deparamos com manifestações religiosas próprias do contexto colonial. Em que pese o caráter oficial de tais fontes e o fato de que estas seguiam um padrão, foi possível, a partir da análise aspectos quantitativos e qualitativos, perceber como os homens e mulheres de Vila Rica experimentaram a morte. Para tanto, optamos por trabalhar com dois grupos que consistiam em extremos da escala social: os brancos e os “pretos forros”.

Os primeiros possuíam, de forma geral, um poder aquisitivo maior, o que lhes conferia a possibilidade de realizar funerais pomposos, marcados pelo acompanhamento de diversas irmandades e sacerdotes, além, é claro, pela escolha de locais de sepultamento de maior distinção dentro das igrejas. Mesmo com a franca decadência da exploração aurífera a partir de meados dos Setecentos, vê-se que os indivíduos brancos despendiam elevadas somas a fim

²¹⁸ ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

de garantir um funeral suntuoso. Além disso, mesmo sabendo que a humildade e a simplicidade eram virtudes apregoadas pelo cristianismo, os brancos não hesitavam em buscar um enterramento ostentatório. Ao mesmo tempo em que elegiam as igrejas mais notáveis da Vila para serem enterrados (Igreja da Ordem Terceira do Carmo e Igreja da Ordem Terceira de São Francisco), também optavam pelo vestuário fúnebre franciscano, o qual era representativo da pobreza cristã. Nesse sentido, vê-se que estavam divididos entre duas vontades: a do desejo de ostentação e a aspiração a simplicidade.

Ainda que a amostra preconizada por essa dissertação seja limitada e se refira a apenas uma Paróquia, aqueles pretos forros que tinham condições de participar da vida em comunidade e dispunham de algum bem que lhes possibilitava testar, buscavam uma sepultura digna, ainda que não pomposa. Elegendo majoritariamente as Capelas do Rosário ou do Rosário do Alto da Cruz como locais de sepultamento, o grupo citado também cuidava de garantir um bom destino para sua alma invocando santos e demais seres celestiais (basta lembrar que apenas 6,6% dos testadores pretos não citam qualquer intercessor celeste), além de fazer pedidos de missas por sua alma, de familiares e escravos.

Mesmo tendo proposto compreender o comportamento diante da morte de uma população crescentemente composta por escravos nascidos na colônia portuguesa da América, não foi possível esboçar atitudes e sensibilidades dos crioulos. Isso porque estes representam apenas 2% dos testamentos analisados. Essa porcentagem tão baixa torna difícil precisar como tal grupo encarou o trespasse.

Uma questão que nos intrigou durante toda a pesquisa foi a de saber qual foi o resultado, em termos culturais, do contato entre portugueses e africanos e como isso se expressou nas concepções sobre a morte e o morrer no século XVIII. Ainda que tenhamos levantado mais perguntas que respostas sobre tal questionamento e que seja preciso uma investigação mais profunda sobre o assunto, é possível afirmar que se os testamentos de homens e mulheres de cor do Pilar apontam para a opção por um funeral cristão isto não se deve somente ao fato de que este era o oficialmente aceito no contexto colonial mineiro. Os homens e mulheres de cor que testaram criam, de alguma forma, na eficácia do ritual fúnebre cristão como um modo de garantir um bom destino para a alma. Por outro lado, isto não impede que, paralelamente, tais indivíduos (ou mesmo aqueles que não chegaram a testar) tenham feito uso de práticas vinculadas as religiões africanas, adotando, assim, ritos e sensibilidades de ambas as crenças. Em que medida a população afro-católica da Paróquia do Pilar fez uso, em maior ou menor grau, das concepções cristãs e africanas fica difícil precisar. O que aconteceu foi que quer os negros tenham tomado de empréstimo crenças, valores e concepções dos brancos, quer os brancos tenham feito o mesmo com os negros, isso não se deu sem que o aspecto emprestado sofresse alterações, remodelações e releituras. O encontro

entre diferentes culturas no contexto mineiro colonial foi um processo a partir do qual novas formações sociais e culturais foram criadas.

FONTES

Fontes Impressas:

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo D. Sebastião Monteiro da Vide*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2007.

VIEIRA, Antônio. Sermões, Tomo I. Org. PÉCORA, Alcir. São Paulo: Hedra, 2000.
Bíblia Sagrada: Revista e Atualizada no Brasil. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

Fontes Manuscritas:

Arquivo da Casa dos Contos de Ouro Preto

- Microfilme 112 , volume 1930. Anos 1777-1780.
- Microfilme 112, volume 1931. Anos 1785-1788.
- Microfilme 112, volume 1932. Anos 1788-1791.
- Microfilme 112, volume 1933. Anos 1791-1798.
- Microfilmes 113, volume 1933. Anos 1791-1798.
- Microfilme 113, volume 1934. Anos 1798-1804.

Fontes Digitais:

Ordenações Filipinas. Livro IV. Títulos 80 a 85. Disponível em:
<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l4ind.htm>. Acesso em: 10/04/2010.

Papa Paulo VI. *Lumen gentium*, 60. Disponível em:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 13/06/2011.

Papa Pio XII. *Munificentissimus Deus*, 44. Disponível em:
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus_po.html. Acesso em: 13/06/2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Marcos Magalhães de. *Vila Rica dos confrades. A sociabilidade confrarial entre negros e mulatos no século XVIII*. 1993. Dissertação (Mestrado) – FFLCH, USP, São Paulo.

ARAÚJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997.

ARIÈS, Philippe. "A história das mentalidades". In. LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O homem perante a morte – I*. Portugal: Editora Europa-América, 2000.

_____. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1977.

_____. *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras. As civilizações Africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro. Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

_____. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das interpretações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BERGAD, Laird W. *Slavery and the Demographic and Economic History of Minas Gerais, Brazil, 1720-1888*. Reino Unido: Cambridge University Press, 1999.

BOSCHI, Caio César. "Irmandades, religiosidade e sociabilidade" In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas*, 2. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

_____. Irmãos na vida e na morte. *Revista de História. Revista da Biblioteca Nacional*, setembro de 2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos-revista/irmaos-na-vida-e-na-morte>. Acesso em: 11/06/2011.

BOSCHI, Caio. *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BOXER, C. R. "Vila Rica de Ouro Preto. Capítulo VII. In. *A Idade de Ouro do Brasil. Dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

CALAFATE, Pedro. "A antropologia portuguesa da época dos Descobrimentos – o direito dos povos descobertos". In, CALAFATE, Pedro (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Lisboa: Caminho, 2000. Vol. II. Renascimento e Contra-reforma.

CAMPOS, Adalgisa Arantes. Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania das Minas – o século XVIII. *Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, n.4, p.5-24, julho 1987.

_____. Irmandades e Missas. *Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, n.16, p.66-76, setembro 1996.

CAMPOS, Adalgisa Arantes; VINHOSA, F. L. T. ; ARAÚJO, J. X. ; LOTT, M. M.. O Banco de dados relativo ao acervo da freguesia de Nossa Sra. do Pilar de Ouro Preto: registros paroquiais e as possibilidades da pesquisa. In: X SEMINÁRIO SOBRE A ECONOMIA MINEIRA, 2002, Diamantina. Disponível em: <http://www.cedeplar.ufmg.br/diamantina2002/textos/D01.PDF>. Acesso em: 20 set. 2008.

CARRARA, Ângelo. *Minas e currais. Produção rural e mercado interno de Minas Gerais, 1674-1807*. Juiz de Fora: EdUFJF, 2007.

CATROGA, Fernando. *O Céu da Memória. Cemitério romântico e culto cívico dos mortos em Portugal (1756-1911)*. Coimbra: Livraria Minerva Editora, 1999.

CHAGAS, Carolina. *O livro dos Santos: A História e as Orações dos 100 Santos mais Populares do Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2008.

DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

DELUMEAU, Jean. "Padres da Igreja e Concílios". In. DELUMEAU, Jean. *De Religiões e de Homens*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FERRETI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, n.11, p.13-26, 2001.

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

GEERTZ, Clifford. "A situação atual". In. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GENNEP, Arnold Van. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus Ediciones, 1986. Apud. ARAUJO, Ana Cristina. *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*. Lisboa: Notícias editorial, 1997.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUIMARÃES, Carlos Magno e REIS, Flávia Maria da Mata. "Agricultura e mineração no século XVIII". In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLATA, Luiz Carlos (org.). *História de Minas Gerais. As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007. p.321-335.

LARA, Sílvia Hunold. "Conectando historiografias: a escravidão africana e o Antigo Regime na América portuguesa". In BICALHO, Maria Fernanda e FERLINI, Vera Lúcia Amaral. *Modos de Governar: idéias e práticas políticas no Império português*. São Paulo: Alameda, 2005.

LE GOFF, Jacques. "As Mentalidades: uma história ambígua". In. LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LIBBY, Douglas Cole. "As populações escravas das Minas Setecentistas: um balanço preliminar". In. RESENDE, Maria Efigênia Lage de e VILLALTA, Luiz Carlos (Org.). *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas, 1*. Belo Horizonte: Autêntica; Companhia do Tempo, 2007.

LIMA JÚNIOR, Augusto de. *História de Nossa Senhora em Minas Gerais: origens das principais invocações*. Belo Horizonte: Autêntica Editora: Editora PUC Minas, 2008.

LLOYD, Geoffrey. *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Apud. VAINFAS, Ronaldo. "História das Mentalidades e História Cultural". In. CARDOSO, Ciro Flamarion S.; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

LUNA, Francisco Vidal. *Minas Gerais: escravos e senhores – análise da estrutura populacional e econômica de alguns centros mineratórios (1718-1804)*. São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas, 1981.

MARCÍLIO, Maria Luiza. "A morte de nossos ancestrais". In MARTINS, José de Souza. *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1983.

_____. Os registros paroquiais e a História do Brasil. *Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, n.31, p.13-20, janeiro 2004.

MARQUESE, Rafael de Bivar. *Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Candido Mendes, 2003.

PAIVA, Eduardo França. *Escravidão e universo cultural na colônia: Minas Gerais, 1716-1789*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. *Diálogos brasileiros: Uma Análise da Obra de Roger Bastide*. São

Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

PEREIRA, Júlio César M. da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

_____. Uma reprodução simbólica do universo social: o sepultamento de escravos no cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro dos séculos XVIII e XIX. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, São Paulo, Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política, n.1, p.20-45, junho 2008.

PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RANGEL, Ana Paula dos Santos. Aspectos da demografia escrava em Vila Rica 1755-1815. In: I Colóquio do LAHES - alternativas metodológicas para história econômica e social, 2005, Juiz de Fora. **Anais do I Colóquio da LAHES**, 2005. Disponível em: <http://www.lahes.ufjf.br/publicacoes/Coloquio1%20PDF/Ana%20Paula%20dos%20Santos%20Rangel.pdf>. Acesso em: 29 out.2008.

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

RODRIGUES, Claudia. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. *Varia História. Revista do Departamento de História da UFMG*, Belo Horizonte, v.24, n.39, p.255-272, jan/jun 2008.

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

RODRIGUES, Nina. *O animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. Apud. FERRETI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. *Tempo. Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, n.11, p.13-26, 2001.

RUSSELL-WOOD, A.J.R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SALLES, Fritz Teixeira de. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro: Introdução ao Estudo do comportamento social das Irmandades de Minas no Século XVIII*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII*. 2.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

SCHWARTZ, Stuart. "A historiografia recente da escravidão brasileira". In. SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. São Paulo: EDUSC, 2001.

SLENES, Robert Wayne Andrew. *Na senzala uma flor: Esperanças e Recordações 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.

_____. Mina, Angola e Guiné: Nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista.

Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro, v.3, n.6, p.73-94, dez.1998.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

THORNTON, John. *A África e os Africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo. "História das Mentalidades e História Cultural". In. CARDOSO, Ciro Flamarion S.; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

VOVELLE, Michel "Sobre a morte". In. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Ed.Brasiliense, 1991.