



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades

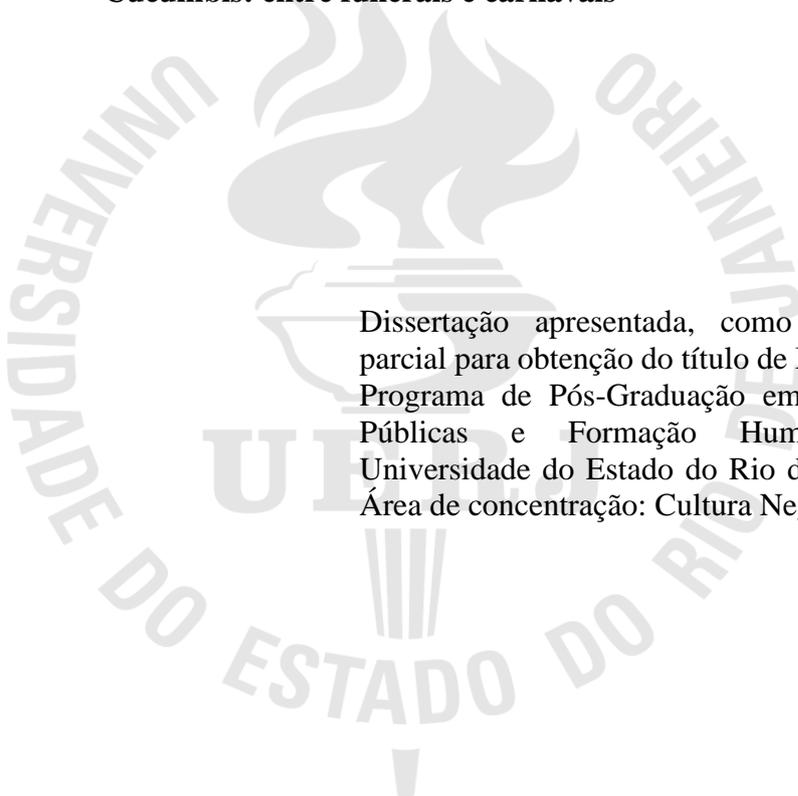
Thaíse Rezende Lima

Cucumbis: entre funerais e carnavais

Rio de Janeiro
2024

Thaíse Rezende Lima

Cucumbis: entre funerais e carnavais



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Cultura Negra

Orientadora: Prof.^a Dra. Denise Barata

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

L732

Lima, Thaíse Rezende

Cucumbis: entre funerais e carnavais / Thaíse Rezende Lima. – 2023.
199 f.

Orientadora: Denise Barata.

Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Centro de Educação e Humanidades.

1. Ritos e cerimônias fúnebres – Teses. 2. Morte – Teses. 3. Carnaval –
Teses. I. Oliveira, Verônica Borges de. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.

bs

CDU 393.92

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial
desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Thaíse Rezende Lima

Cucumbis: entre funerais e carnavais

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Cultura Negra

Aprovada em 02 de setembro de 2024.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a. Denise Barata (Orientadora)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Prof.^a Dr.^a. Larissa Oliveira Gabarra

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

Prof.^a Dr.^a. Monica Lima e Souza

Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Prof. Dr. Roberto Augusto Pereira

Secretaria Municipal de Educação

Rio de Janeiro

2024

AGRADECIMENTOS

Agradeço a espiritualidade que me cerca e me rege.

Agradeço ao meu avô materno, Alberto (em memória), por me ensinar que amar é para sempre.

Agradeço a minha avó materna, Leonete (em memória), que esteve presente com seu amor durante os anos dessa pesquisa.

Agradeço a minha mãe, Ana, por ser meu porto seguro e minha inspiração de força.

Agradeço a minha irmã, Thaianne, por ser minha gêmea de alma, também.

Agradeço a Tiely, minha companheira nessa vida, por ser fonte inesgotável de amor.

Agradeço a Denise Barata, orientadora na minha trajetória acadêmica, por me apresentar o tema dos cucumbis, por me incentivar à pesquisa, pelas leituras, sugestões, paciência, cuidado e carinho.

Agradeço as constantes sugestões dos membros do grupo de pesquisa Laboratório de Oralidade e Memória Africana e da Diáspora do Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas e Formação Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Agradeço as professoras Larissa Gabarra e Mônica Lima, pela leitura atenta e sugestões.

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) pelo apoio a essa pesquisa.

Por fim, agradeço as amizades sinceras que essa vida me proporcionou encontrar e aos familiares que de alguma forma contribuíram com apoio nesse trabalho.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

LIMA, Thaíse Rezende. *Cucumbis: entre funerais e carnavais*. 2024. 117f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

O objetivo deste trabalho é analisar a relação entre os cortejos fúnebres da cidade do Rio de Janeiro no início do século XIX, os quais tem como destaque os grupos de cucumbis fúnebres com os grupos carnavalescos de cucumbis no final do século XIX na cidade supracitada. Os dois grupos de cucumbis eram formados por pessoas negras da região Congo-Angola e seus descendentes no Brasil. Dessa forma, este trabalho remonta as estruturas reais e sociais da região central da África, compreendendo o cotidiano desses povos, o qual é voltado totalmente para o cuidado com os ancestrais. Assim, por meio da diáspora negra no Brasil, os bakongo recriaram através de suas memórias as estruturas centro-africanas, reinventando as práticas fúnebres no Brasil como uma verdadeira festa, representada nos cortejos fúnebres de negros falecidos na cidade do Rio de Janeiro, intitulados de cucumbis fúnebres. Contudo, no início do século XIX, esses grupos de cucumbis fúnebres “desaparecem” das ruas da cidade, ressurgindo no final do século XIX na forma carnavalesca, os quais desfilavam na Rua do Ouvidor e foram amplamente divulgados em jornais da época. Dessa forma, este trabalho busca compreender qual relação havia entre esses dois grupos de cucumbis, bem como, a relação entre funeral e carnaval.

Palavras-chave: Cucumbis; Morte; Carnaval.

ABSTRACT

LIMA, Thaíse Rezende. *Cucumbis: between funerals and carnivals*. 2024. 117f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024

The main goal of this work is to analyze the relation between the funeral processions of Rio de Janeiro's City, in the beginning of XIX century, which highlights the funeral cucumbis groups, with cucumbis carnivals groups at the end of the XIX century in the same city. These two cucumbis groups were made by black persons from Congo- Angola region and their descendants in Brazil. In this way, this work reorganizes the real social structures from central Africa, trying to understand the daily lives of these people, which were totally dedicated to the care of their ancestors. Through the black diaspora in Brazil, the bakongo people recreated the central african structures with their own memories, reinventing the funeral practices in Brazil as a real festivity, represented by the funeral processions of deceased black peoples in the city of Rio, known as funeral cucumbis. However, in the beginning of the XIX century, these funeral cucumbis groups had disappeared from the streets of the city, resurfacing at the end of XIX century as a carnivals groups, which paraded in the Ouvidor's Street and were extremely published by the journals at that time. Therefore, this work seeks to understand the relationship between these two groups of cucumbis, as well as the relationship between funeral and carnival.

Keywords: Cucumbis, Death; Carnival.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Cosmograma bakongo ou diakenga.....	24
Figura 2: A corte do rei do Congo.....	26
Figura 3: Enterro de um filho de rei negro.....	43
Figura 4: Enterro de uma negra chegando à igreja da Lampadosa.....	44
Figura 5: Símbolo do vazio.....	52
Figura 6: Processo de explosão e formação de corpos celestes no espaço.....	53
Figura 7: Cosmograma bakongo ou diakenga.....	54
Figura 8: Ano litúrgico católico.....	62
Figura 9: Cosmograma bakongo ou diakenga.....	62
Figura 10: Jornal Diário do Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1858.....	70
Figura 11: Carros alegóricos utilizados pelas grandes sociedades carnavalescas.....	89
Figura 12: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.....	90
Figura 13: Jornal Gazeta de Notícias, 25 de abril de 1886.....	97

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 O FUNERAL EM FESTA.....	11
1.1 Práticas fúnebres ocidentais.....	11
1.2 Práticas fúnebres na região Congo-Angola.....	16
1.3 A reinvenção da morte no Brasil: cucumbis fúnebres.....	36
2 FESTA, REZA E BATUQUE.....	50
2.1 Cosmograma bakongo: <i>kalunga</i> o princípio da vida e morte.....	50
2.2 Festa, religião e o controle do tempo.....	55
2.3 O culto de vida e morte da Igreja Católica: uma festa negra.....	61
3 O CARNAVAL DOS CUCUMBIS.....	73
3.1 Tentativas de desestruturação das irmandades negras na cidade do Rio de Janeiro	73
3.2 O rei negro.....	81
3.3 Grupos carnavalescos de cucumbis.....	87
CONCLUSÃO.....	102
REFERÊNCIAS.....	105

INTRODUÇÃO

Construir essa dissertação certamente me levou a diversos lugares, a reconstituir uma história que parecia difícil de acessar, principalmente pela ausência completa ou parcial de fontes nas produções bibliográficas. Sem dúvidas, reconstituir, ou melhor, tentar reconstitui-la foi como uma tarefa de montar um enorme quebra-cabeça, onde muitas peças pareciam perdidas e ainda parecem. Afirmando isso, visto as tentativas de apagamento da contribuição da cultura negra na escrita da história do Brasil, história esta que foi construída pelo povo negro, o qual conseguiu, por meio de suas práticas simbólicas, seduzir o poder hegemônico branco e prevalecer nos âmbitos de uma nação que se estruturou por meio de ideias e práticas racistas. Um Brasil constituído pela cultura negra, mas dominado pelo poder branco em bases eurocêntricas. Entretanto, o ocidente não venceu, pois a cultura negra resistiu por séculos dentro do sistema escravista, perpassando por anos de marginalização e resistindo até a contemporaneidade. É no contexto dessa luta e resistência negra no Brasil que apresento nas páginas dessa dissertação a história dos cucumbis.

Tomei conhecimento sobre o tema da minha dissertação, por meio, da minha orientadora, na época de iniciação científica, Denise Barata, durante os anos da graduação em licenciatura do curso de história na Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. A partir disso, a primeira bibliografia que tive contato sobre o tema foi *Festas e Tradições Populares no Brasil* (2002) do memorialista Melo Moraes Filho. De acordo com o memorialista, os grupos de cucumbis foram muito populares no início do século XIX e serviam a cortejos fúnebres de filhos de reis falecidos na cidade do Rio de Janeiro. O autor escreveu que os cucumbis como cortejos fúnebres acabaram em 1830, reaparecendo no final do século XIX como grupos carnavalescos.

Dessa forma, os cucumbis enquanto grupos carnavalescos desfilavam em dias de momo na famosa Rua do Ouvidor na cidade do Rio de Janeiro. A Rua do Ouvidor era um local de concentração da elite carioca durante o século XIX, comportando famosas lojas, livrarias e cafés, onde aconteciam discussões entre intelectuais em relação aos rumos políticos do país.

Os grupos carnavalescos de cucumbis foram bastante noticiados nos jornais da época, onde a maioria desses jornais era de propriedade de abolicionistas. Seu desfile consistia em uma batalha encenada entre a corte do rei negro e um indígena brasileiro. O ápice da batalha era a morte do filho do rei negro pelo indígena brasileiro. Contudo, o

filho do rei era ressuscitado pelo feiticeiro negro, o quimboto. Nesse momento a corte do rei comemorava a vitória sobre a indígena brasileiro, o qual era morto pelo feiticeiro. O desfile contava com membros majoritariamente negros, vestidos com penas, cocares e tocando instrumentos de percussão, como ganzás, xerequês, chocalhos, adulfos, agogôs, marimbas e pianos de cuia. Os membros dos grupos carnavalescos de cucumbis cantavam em línguas africanas.

Os anos em que houve mais recorrências nos jornais sobre o cucumbis foi a década 1880. Entretanto, após a abolição da escravidão, as notícias nos jornais sobre esses grupos foram se tornando cada vez menos recorrentes, até que após 1896 não foram mais encontrados os cucumbis nas páginas dos jornais.

Nesse contexto, surgiram alguns questionamentos acerca desses grupos de cucumbis, como por exemplo, como eram esses cortejos fúnebres? Esses cortejos fúnebres de cucumbis, realmente “acabaram” em 1830? Como esses grupos ressurgem na forma carnavalesca no final do século XIX? Há relação entre os cortejos fúnebres de negros e o carnaval negro do século XIX? Por que esses grupos estavam ausentes das produções bibliográficas?

Os meus questionamentos, de certo, movimentaram os primeiros passos da pesquisa, mas o que impulsionou ainda mais esse movimento foi o fato de quase não encontrar referências em obras bibliográficas sobre os cucumbis. Dessa forma, compreendi que essa história não poderia continuar completamente ou parcialmente ausente da história do Brasil. História esta que foi construída pelos corpos dos negros e suas memórias da África. Sabendo que o passado influencia a contemporaneidade pelos vestígios que deixa na construção periódica da história, me interessava conhecer mais sobre esses grupos, para assim pressupor o que tinha acontecido com eles e até mesmo imaginar quais vestígios eles teriam deixado na contemporaneidade.

Desse modo, não poderia deixar de investigar a contribuição dessas pessoas para a história, principalmente sabendo que a maioria dos negros sequestrados do continente africano para o Brasil, vieram da região central da África (Vansina, 2019, p.7). A África Ocidental foi a fonte de escravos menos importante para a cidade do Rio de Janeiro, pois os negros vindos dessa parte da África não passaram de 7% (Karasch, 2000, p. 63). Então, como explicar que o Brasil foi construído por esses negros e apesar disso, a maior parte da sua história, quando contada, é focada na contribuição que deram a economia brasileira como mão de obra escrava? Podemos responder a isso com base nas estruturas racistas que o nosso país foi construído e que, infelizmente, permanecem. Dessa forma, esse

trabalho busca contribuir na luta contra as estruturas racistas do Brasil ao ampliar a discussões sobre a contribuição cultural dos bakongo durante o século XIX no Brasil.

Destarte, esse trabalho busca analisar a relação entre os cortejos fúnebres de negros no início do século XIX na cidade do Rio de Janeiro e a sua relação com o carnaval negro da cidade em finais do século XIX, conhecendo, assim, as práticas simbólicas da região Congo-Angola para compreender sua recriação no Brasil, buscando fornecer respostas de como tudo começou e como tudo se desenvolveu, e ao mesmo tempo suscitando novas questões (Vansina, 2019, p 7).

1 O FUNERAL EM FESTA

1.1 Práticas fúnebres ocidentais

As diferentes sociedades praticam no seu interior rituais que trazem consigo significados e símbolos que derivam das práticas culturais exercidas por sujeitos que compõe determinado coletivo social. Entretanto, cada sociedade relembra, comemora e festeja seus rituais de maneira singular, carregando em si, às vezes, similitudes com outros povos, porém, registrando a sua identidade, pois a identidade é marcada pela diferença (Woodward, 2014). Essa diferença é marcada quando falamos sobre signos e símbolos, onde algumas sociedades trabalham com a ideia de signo, principalmente sociedades ocidentais. O signo necessita ser explicado e fixado para ser apreendido, já o símbolo não precisa ser fixado, podendo ser flexível e variável. Nesse caso, a cultura negra trabalha baseada na ideia de símbolo, onde há ressignificação de práticas do cotidiano (Sodré, 1998). É por meio da transformação desses símbolos que a cultura negra recria e recriou as suas práticas de acordo com suas memórias e esquecimentos, não se fixando a nenhum conteúdo, mas fluando entre as diversas maneiras de empreender o cotidiano, de celebrar e de acreditar.

As identidades, enquanto algo não fixo e dinâmico, estão sujeitas a uma historicização radical, por meio de um processo de constante mudança e transformação, sem esse conceito certas questões-chaves não podem ser pensadas (Hall, 2014, p. 108). Sendo assim, para entender os rituais, sejam eles de passagem, morte, nascimento, entre outros, bem como as suas transformações, é necessário entender os significados destes para determinada sociedade, sendo possível, assim, pensar questões-chaves que são despertadas no interior de cada pesquisador.

Em algum momento da vida já escutamos alguém dizer que a única certeza que temos é de que algum dia nós iremos morrer. De fato, a morte é inerente ao homem em qualquer sociedade e cultura. Entretanto, o significado que traz a palavra morte na contemporaneidade em muito remonta, para algumas pessoas, ao medo, a dor, a tristeza e, paradoxalmente, a incerteza diante da única certeza da vida. É nesse contexto, que abordamos neste capítulo os rituais de morte praticados pelos povos da África Central, especificamente das regiões do Kongo¹ e Angola, o complexo cultural *ventura-*

¹ A respeito do Kongo, adoção do K no início da palavra Kongo ou kongolezes tem como objetivo distinguir o Reino do Kongo que no seu auge (séculos XIV-XVII) ocupava uma área próxima ao litoral oeste desde o sul do Gabão atual, passando pela República Democrática do Congo, da República do Congo

desventura (Slenes, 1992) entre os *bantus*² e a afinidade dos europeus com tais práticas. Será abordada, também, a ressignificação deste cotidiano na cidade do Rio de Janeiro, Brasil, por meio da diáspora africana, apresentando as diferentes atitudes do homem perante a morte.

Nesse contexto, para compreender as diferentes atitudes de determinadas culturas diante da morte, precisei recorrer à história das mentalidades, buscando explorar as mudanças de pensamento e os comportamentos de indivíduos diante das práticas fúnebres. A história das mentalidades é um dos mais importantes ramos no campo historiográfico, ela passou a ser explorada no século XX por meio de uma revolução nos estudos históricos, a partir da nova história, consolidada pela Escola dos Annales³ no ano de 1929. Esse ramo da historiografia tem como um dos seus precursores Philippe Ariès, o qual escreveu sobre a vida diária comum, tendo uma das principais obras *O homem perante a morte* (1977). Nessa obra, Ariès estuda a mentalidade coletiva do homem medieval ocidental perante a morte e a longa duração desse sentimento por séculos. Ariès, buscou compreender as mudanças que cercam esse imaginário coletivo ocidental, baseado em diversos tipos de fontes, tais como obras literárias, poemas, canções, crônicas oficiais, textos hagiográficos etc. Sendo assim, sobre as fontes e a metodologia empregada para o estudo das mentalidades é necessária uma importância no tratamento metodológico, o qual corresponda a um recorte privilegiado e que funcione como lugar de projeção das atitudes coletivas ou de padrões de sensibilidade, podendo haver uma percepção ampla da mentalidade coletiva (Barros, 2007). Desse modo, as fontes empregadas e a metodologia que trata essas fontes são fundamentais na avaliação de uma mentalidade coletiva no recorte do objeto para o estudo das mentalidades.

Foi dessa forma que autores utilizados para a construção dessa dissertação se basearam em um tratamento serial das suas fontes, numa abordagem sistemática. Um deles é João José Reis (1991) que ao escrever sobre a morte na Bahia oitocentista analisou as atitudes dos baianos na arte do bem morrer, procurando compreender a mentalidade

e norte de Angola. Além disso, o alfabeto kikongo (língua tradicional associada ao antigo reino do Kongo) adotou a letra K e não a letra C (Barreira, 2018, p.5). Sendo assim, o Histórico sobre a Criação das Línguas Nacionais (Decreto nº 62/78) estabelece regras ortográficas do Instituto de Línguas Nacionais em Luanda (Pantoja, 2011, p. 317).

² Os *bantus* constituem um grupo etnolinguístico espalhados pela África Subsaariana (África Central, Austral e Oriental). Apesar dessas regiões terem falantes de outras línguas como árabe e kswahili, a maioria das línguas faladas ainda hoje nessas regiões tem o tronco linguístico bantu como base.

³ A escola dos Annales foi um movimento historiográfico do século XX que se constituiu em torno do periódico acadêmico francês Annales d'histoire économique et sociale, tendo se destacado por incorporar métodos das Ciências Sociais à História.

desses indivíduos por meio da sistematização, seja das cores das mortalhas que envolviam o cadáver e os santos que as estampavam, seja analisando o conteúdo dos testamentos e os testamenteiros. É nessa ordem sistematizadora tão importante para a inteligibilidade da mentalidade lúgubre que os autores que orientaram a escrita deste capítulo se debruçaram sobre esse tema e construíram as suas pesquisas.

Esse capítulo se debruça sobre as práticas fúnebres de negros da região central da África e a sua ressignificação no Brasil por consequência da diáspora africana para o continente americano. Entretanto, pretendo nas próximas linhas apresentar brevemente as atitudes ocidentais diante da morte. Faço isso, porque, por meio do contato entre europeus e bakongo, houve a reinterpretação de objetos e costumes por parte dos povos da região central da África. Essa reinterpretação somada às práticas fúnebres originais da cultura dos bakongo deu corpo as práticas fúnebres desses negros no Brasil, tais como o costume de enterrar os mortos no interior das igrejas, próximos aos santos, missas e orações em memória do morto, os sacramentos do viático, prática muito comum no Brasil e incorporada aos cortejos dos cucumbis fúnebres. Além disso, neste capítulo apresento as similitudes entre as culturas dos bakongo e dos europeus, demonstrando os pontos convergentes que possibilitaram a reinterpretação de práticas ocidentais pelos povos da região Congo-Angola.

Nesse contexto, Fernando Catroga (2010) escreve que na cultura ocidental, existe uma antiga tradição que aconselha o desaparecimento da morte como um problema, mas que na contramão disso há uma recusa do homem à finitude da vida pelo desejo de se sentir imortal, desejo que a sociedade contemporânea partilha coletivamente, estranhando cada vez mais a morte. Essa antiga tradição a que se refere Catroga é fruto dos tempos medievais, onde a relação do homem com a morte não exteriorizava o medo, mas sim um sentimento familiar. É o que aponta Ariès (1977) ao escrever que a morte nos tempos medievais era uma coisa muito simples, cercada de um ritual habitual, o qual consistia em pedir perdão, despedir-se dos que ficaram e pedir a Deus por eles. Então, deitava-se o corpo de frente para o céu, voltado para o oriente e com as mãos cruzadas sobre o peito. Entretanto, mesmo havendo familiaridade com a morte e honrando as sepulturas, os indivíduos medievais temiam os cemitérios, mantendo-os afastados das aldeias, pois pensavam que desta forma os defuntos não voltariam às suas casas e não perturbariam os vivos. Era uma regra absoluta (Ariès, 1977, p. 41).

Os cristãos dessa época comungavam do mesmo pensamento e partilhavam do mesmo costume dos pagãos⁴. Nas homilias das Igrejas a postura em relação aos mortos era contrária às sepulturas, tanto dentro das casas, quanto dentro das igrejas. É o que demonstra o sermão de S. João Crisóstomo:

Zela por que nenhum sepulcro seja edificado dentro da cidade. Se se colocasse um cadáver onde dormes e comes, o que não farias? E todavia colocas os mortos (*animam mortuam*) não onde dormes e comes mas sobre os membros de Cristo... Como se podem frequentar as igrejas de Deus, os santos templos, quando aí reina um odor horrível? (Ariès, 1977, p. 42).

Essa repulsa pelos mortos descrita no sermão acima, pouco tempo depois cedeu entre os antigos cristãos e pagãos. Apesar dos primeiros estarem ligados a uma crença religiosa, os dois grupos partilhavam da ideia comum em relação aos mortos e isso aconteceu primeiro na África, seguido de Roma (Ariès, 1977, p.42). Essa mudança volta à questão das mentalidades, das mudanças no modo de pensar e sentir dos indivíduos da antiguidade. Entretanto, as mentalidades têm seus elementos associados à longa duração⁵, conceito de Fernand Braudel, o qual entendia que o padrão de pensamento e sensibilidade mudaria muito lentamente, formando, assim, uma estrutura de tempo longo. Então, o que levou a breve mudança de pensamentos dos homens medievais em relação ao lugar de morada dos mortos? Ariès responde dizendo que a rápida mudança da repulsa à intimidade com as sepulturas tem relação com a fé na ressurreição dos corpos, associada ao culto dos antigos mártires e dos seus túmulos (Ariès 1977, p. 43). Essa intimidade com o sepultamento dos mortos na religião cristã não eliminou o receio com os mortos, apenas aproximou a morada deles a dos vivos. Um exemplo dos receios com os mortos era o temor pela violação de uma sepultura, pois a crença na ressurreição do corpo para o céu, dependia de uma sepultura adequada aos mortos, não podendo haver jamais qualquer violação. Dessa forma, nasceu, então, o medo de que não ser enterrado em uma sepultura, se traduzia no medo de não alcançar a vida eterna.

Esse temor coletivo entre a população do período tem possível relação com um costume que se tornou comum a todos na época, o de enterrar os mortos junto aos túmulos dos mártires. Esses mártires tinham sido enterrados distantes das aldeias, nas zonas pagãs, pois lembrando o sermão de S. João Crisóstomo, os restos mortais não poderiam conviver

⁴ Pagãos, termo usado por Ariès, o qual faço uso e o qual me refiro nessa dissertação, eram aqueles indivíduos ocidentais que não seguiam os preceitos do cristianismo. Entretanto, não se pode confundir ou generalizá-los ao ateísmo, pois como veremos adiante, esses pagãos passarão a ser adeptos à crença de enterrar os mortos junto aos mártires para obter proteção e auxílio para o espírito.

⁵ Categoria histórica criado pelo francês Fernand Braudel, introduzindo uma nova maneira de abordagem dos acontecimentos históricos: aqueles que transcorrem na longa duração.

com os vivos. Entretanto, essas zonas pagãs passaram a ser usadas pelo cristianismo para exercer práticas cristãs. Para além do temor da violação dos túmulos, havia despertado nos indivíduos a ideia de proteção, ou seja, o motivo principal dos enterros sob a guarda dos santos, era o corpo permanecer assegurado para o julgamento final. De certo, mais uma mudança dos costumes diante da morte acontecia, mas Ariès já assinalou o motivo dessa rápida mudança de ideias em uma estrutura que se conjura a uma longa duração: a fé. No tocante a essa mudança veloz na mentalidade da baixa e alta Idade Média, José de Barros, vai ao encontro de Ariès, afirmando que a mentalidade coletiva para alguns se apresenta como estrutura mental que somente se transforma lenta, mas que pode operar rapidamente nos planos econômicos e políticos (Barros, 2007). Podemos, talvez, trazer essa afirmação de Barros (2007) ao campo ideológico desses indivíduos, compreendendo a ação e mudança rápidas de ações movidas pela fé, seja nos preceitos cristãos ou nos de outras crenças.

No contexto da sepultura dos mortos sob a guarda dos mártires, Ariès, atribui a esse costume uma origem africana. Sendo assim, arqueólogos encontraram vestígios que confirmam esse acontecimento, o qual se estendeu para Espanha e depois para Roma. No local em que foram encontrados esses vestígios, havia túmulos venerados, foram construídos memoriais, ao centro erigida uma igreja e em sua volta um *atrium*⁶, espaço que servia, inicialmente, para acolher peregrinos e, posteriormente, tornou-se o núcleo de um cemitério. Para uma melhor visualização do novo monumento mortuário, as escavações na África romana apresentam sarcófagos de pedra que rodeiam uma igreja. Pela descrição arqueológica, esses sarcófagos estavam amontoados no espaço do *atrium* e a igreja no centro do espaço (Ariès, 1977, p. 47). A África citada por Ariès corresponde aos territórios africanos dominados por Roma, a região do mediterrâneo entre o Golfo de Gabés e o atual Marrocos. O domínio romano na África se iniciou em 146 a.C e culminou com a conquista mulçumana em finais do século VII d.C.

A discussão desse capítulo como já dito, se debruça sobre a região da África Central, mas é interessante notar que as práticas fúnebres de enterro dos mortos não se iniciam no ocidente, mesmo que a região do espaço geográfico descrita estivesse romanizada. Dessa forma, podemos calcular ou arriscar dizer que na mesma época, outras regiões do continente africano praticassem rituais similares ou tivessem ideias parecidas acerca dos mortos. De fato, as próximas páginas deste trabalho irão demonstrar isso, mas

⁶ Do latim, *atrium*, indica o pórtico ou espaço exterior dos edifícios, por vezes, rua e igreja.

não há certeza de que as práticas fúnebres da região central do continente tenham se iniciado no mesmo período da África romanizada. Dessa maneira, após a apresentação das mentalidades a respeito dos ocidentais, podemos adentrar ao universo da cosmogonia da região central da África sobre a morte, para assim, compreender as diferenças e as similaridades, bem como, a tentativa de dominação ocidental sobre esses povos.

1.2 Práticas fúnebres na região Congo-Angola

A História da África é tão antiga quanto à da humanidade, mas somente nos últimos tempos começou a ser difundida no mundo acadêmico brasileiro. A academia, em sua grande maioria comprometida com o eurocentrismo histórico, pouca atenção prestava sobre o continente negro, a não ser a partir do momento em que esse entrou no contexto europeu, com exceção, salvo engano, do Egito, que, de maneira geral, não é tratado como um Estado da África, mas como pertencente à “História do Mediterrâneo”, na qual se confundiria com outros povos antigos como os gregos ou os romanos, no que fica desfocado do continente no qual está localizado (Assumpção, 2008, p. 29).

O trecho acima traduz algumas dificuldades em relação às pesquisas sobre a região central do continente africano, onde a maioria das fontes bibliográficas e/ou primárias encontradas correspondem à região da atual República Democrática do Congo e Angola. O território da região central da África, abarca diversas regiões, porém, são pouco comentadas e quando citadas, apenas descrevem brevemente a relação destas com o Congo e Angola. Entretanto, estudos recentes começam a descortinar a história desses “ancestrais esquecidos”, pois as contribuições desse povo no Novo Mundo foram por muito tempo negligenciadas e por vezes esquecidas, a ponto de tornarem-se quase invisíveis (Vansina, 2019, p. 7). Assim, esse estudo disserta, especialmente, sobre as regiões supracitadas.

A história da África Central está bem documentada somente a partir do século XVI (Vansina, 2010, p. 647), onde temos registros dos Reinos do Kongo, Loango, Tio e Ndongo. O Reino do Kongo sob a liderança do *mani kongo*⁷ era bem centralizado, havia camadas sociais bem definidas – nobres, aldeões e escravos. A nobreza não tinha cargos hereditários, sua hierarquia era redefinida em relação aos novos reis. Quanto a guarda militar, esta era bem centralizada e compunha de uma força de 16 mil a 20 mil escravos. Já o estado de ser escravo desses reinos era bem diferente do escravizado tido como

⁷ O *mani kongo* era o líder político e religioso do Reino do Kongo. Era visto como um intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos, ele era quem conduzia o reino. Quando começou a praticar o cristianismo, passou a se identificar como o Rei do Congo.

propriedade na estrutura social e política do mercantilismo do ocidente. Os escravizados da região do antigo reino do Kongo, por exemplo, podiam compor a guarda militar ou serem agregados a famílias aldeãs, sem valor de propriedade ou mercado. A concepção religiosa era baseada em cultos de extrema importância, dentre os quais eram os ancestrais que tinham seu lugar sagrado no bosque do cemitério real, espíritos territoriais e os sortilégios reais (Vansina, 2010, p. 656). O *mani kongo* era sagrado, abençoava os oficiais reais, garantia a fecundidade e tinha poder sobre a época das chuvas. Este termo, *nkisi*, podia referir-se a um amuleto, um tratamento de cura, uma máscara e alguns humanos enquadrados no que era entendido como sagrado, como no caso do *mani kongo*. Durante a introdução do cristianismo no Kongo, o termo também passou a ser associado às igrejas, bíblias e tudo que representasse algum objeto ou monumento sagrado.

A cosmogonia dos povos da região Congo-Angola era muito bem definida e de suma importância em todos os âmbitos da vida social dos indivíduos. O culto aos ancestrais era essencial para desenvolver qualquer ato sagrado, o mundo dos mortos era divino e qualquer um que partisse para esse outro mundo, deveria passar por um ritual bem definido dentro da cosmogonia desse povo. O espírito do *mani kongo*, por exemplo, era muito bem zelado e o encarregado do zelo era o *mani kabunga*, uma espécie de clero dos espíritos das aldeias e do reino. Segundo John Thornton (2019), o complexo cultural e religioso da região central da África era formado por revelações, as quais eram mediadas por um sacerdote, sendo este capaz de dialogar com o outro mundo. Entretanto, Thornton apresenta o que seria uma inconsistência da cosmogonia dos bakongo por parte dos seus indivíduos no que tange a diferentes percepções sobre o mundo dos ancestrais. Para isso, o autor apresenta relatos de jesuítas, capuchinhos e viajantes, os quais descrevem a visão cosmogônica em algumas localidades da região. O que compreendo por percepções, Thornton designou de desacordos ao relatar que na fé umbundo, quando se tratava da alma do morto, havia aqueles que acreditavam que a alma dos homens passava para as suas esposas ou filhos, e ainda que sonhar com os mortos orientava os vivos a fazerem sacrifícios. Já numa região de fala kikongo, acreditavam que o morto reencarnava entre os nascidos de uma família e foram encontrados nas fontes até mesmo aqueles que não acreditassem na vida após a morte. Esses “desacordos” não devem ser vistos com estranheza, mas como parte da mentalidade coletiva de cada região central da África, de modo a reiterar, o que ainda, infelizmente, existe no imaginário de grande parte da sociedade ocidental: que a África não é um todo homogêneo.

A África é um continente composto por vários países, diferentes hábitos, culturas e línguas, elementos que podem até se assemelhar, mas que trazem em si múltiplos indivíduos e identidades. Desse modo, havia de se encontrar em diferentes regiões, algumas percepções distintas, pois de acordo com Slenes (1992), o que havia na região central da África eram reinterpretções de objetos e símbolos estrangeiros e essas reinterpretções não eram fixas, mas flexíveis de acordo com cada grupo social. Sendo assim, assinala Thorton, que havia um consenso nas fontes documentadas que aquele que morria, iria para uma vida após a morte.

O culto religioso dos bakongo era rodeado de seres espirituais, havendo as divindades – espíritos distantes e poderosos – e as almas dos familiares que haviam morrido. Havia, também, aqueles espíritos inferiores, os quais tinham poder e manipulação sobre *nkisis* e aqueles furiosos e maus que podiam trazer infortúnios aos vivos. Além do mais, havia aquele espírito nomeado como *Nzambi Mpungo*, o maior e o criador do universo (Thorton, 2019). O culto a esses espíritos se dava por construções de altares, oferendas, sacrifícios e sua ação – boa ou má – no mundo dos vivos era orientada pela forma que eram cultuados. Esses altares eram feitos para divindades territoriais que se diferenciavam dos ancestrais, apesar de dividir o mesmo espaço. Os ancestrais, porém, operavam sobre os descendentes. Dessa forma, o espírito de um homem que partiu era cultuado por sua família para interferir com benevolência sobre os que ficaram, enquanto as divindades territoriais agiam em uma dimensão maior, podendo ser uma região ou território.

Cuidar os ancestrais era algo tipicamente familiar, com descendentes formando o grupo que se dedicava a cuidar deles. Em troca, receberiam boa sorte e saúde, mas se fossem negligentes, doenças e má sorte. Assim, observou Cavazzi, os mortos da área umbundu poderiam ficar ofendidos, se não recebessem oferendas suficientes, e puniriam os vivos matando suas crianças, trazendo má sorte coisas semelhantes. (Thorton, 2019, p. 90).

O culto aos mortos na região central da África é antigo, arqueólogos que realizaram escavações no século XX na região, dispõem de seis datações por radiocarbono, sendo duas dos séculos VI e do V milênio antes da Era Cristã e quatro que variam entre o século VII antes da Era Cristã e o século I depois da Era Cristã. A primeira data corresponde à construção de monumentos e a segunda à Idade do Ferro (Noten; Maret, 2010, p. 701). Os túmulos encontrados demonstram que desde esta época os mortos eram enterrados com rituais. Isso pode ser percebido pela posição dos corpos,

onde o morto era posto em decúbito dorsal – deitar-se de costas com a cabeça e ombros elevados, alguns direcionados ao norte, outros ao nordeste ou sul. Havia, também, oferendas nas sepulturas, tais como potes e cruzetas que eram assemelhadas a uma moeda, enxadas e outros objetos de ferros bem trabalhados. O morto era enfeitado com joias de cobre, ferro e marfim. Além disso, as escavações indicam que o tamanho do vaso de cerâmica que acompanhava o morto era referente à sua idade. No século XI d.C na região do atual Mali, localizado no centro-oeste do deserto do Saara na África Ocidental⁸, agricultores usavam as cavernas para estocarem seus grãos, no mesmo lugar enterravam seus mortos e faziam oferenda aos ancestrais. Também na região do Mali, durante os rituais fúnebres, os Dogons⁹, dançavam mascarados no telhado da casa do morto com o objetivo de afastar o espírito do defunto para que não voltasse para assombrar a família (Del Priore, 2011, p. 126). Alguns séculos depois, temos registros sobre como esses rituais aconteciam. Por exemplo, em Guiné-Bissau¹⁰, quando um rei morria, sacrificavam jovens, os quais caminhavam para a morte cantando e dançando (Del Priore, 2011, p. 126). Já na região do Reino do Congo, o viajante Louis de Grandpré em visita a Cabinda no ano de 1709, relatou que o ritual fúnebre era composto por um cortejo com membros da família do morto que acompanhava o féretro¹¹ (Del Priore, 2011) e erguia uma marimba¹².

Nesse contexto, as cerimônias fúnebres na região central da África no século XVII, continham todo um ritual de preparação do morto, o qual após ser lavado era envolto em tiras de panos ofertados pelos que compareciam ao funeral. Os panos que envolviam o corpo eram tantos que o morto empacotado se assemelhava a um boneco gigante que para ser transportado precisava do uso de carroças, as quais eram puxadas

⁸ Nesse parágrafo e talvez algumas vezes ao longo dessa dissertação, o leitor encontre referências à África Ocidental, de certo que esse trabalho tem como objeto a morte na África Central, mas entendo que todo fato é histórico e que as fontes disponíveis devem ser utilizadas, inclusive aquelas que fujam à delimitação do objeto pesquisado, podendo contribuir para a pesquisa, pois os documentos não falam senão quando se sabe interrogá-los (Bloch, 1997). Sendo assim, ao mencionar rituais fúnebres da África Ocidental, não pretendo fugir do meu objeto, mas fazer uso de fontes que me possibilitem mostrar outras formas de cultuar os mortos fora da lógica ocidental, privilegiando, assim, o continente africano. Além disso, são as práticas culturais, símbolos e rituais da África Central e Ocidental que vão induzir a reorganização social, espacial, cultural e simbólica dos negros escravizados no Brasil.

⁹ Dogon é um grupo étnico que habita a região central da República do Mali hoje. São conhecidos por suas tradições religiosas, danças com máscaras, esculturas de madeiras e sua arquitetura.

¹⁰ Há quatro países no mundo que levam o nome de Guiné. São eles Guiné-Bissau, Guiné, Guiné Equatorial e Papua-Nova Guiné, onde os três primeiros fazem parte do continente africano e o último faz parte da Oceania.

¹¹ Uma espécie de caixa de madeira em que se enterram os mortos.

¹² A marimba é um instrumento tido como tradicional em Angola. Em Moçambique também tem a mesma importância e recebe o nome de timbila.

por cordas. Esse hábito comum entre os povos da África centro-ocidental e até mesmo entre alguns africanos ocidentais, traduzia o significado de hierarquia, pois quanto mais volumosos fossem os panos que envelopavam o defunto, mais prestígio o morto teve em vida e que se mantinha após a morte. Contudo, há outros significados aos têxteis:

Por meio do gesto de “enrolar”, se consolidava a coesão e o entendimento entre o grupo e seus antepassados. No envelopamento do corpo do defunto, reconstituíam-se redes de alianças sociais, em particular os familiares e clânicas, permitindo ao morto ser reconhecido e dignamente recebido pelos ancestrais. Quanto aos vivos, a generosidade de seus presentes – em tecidos - lhes permitiria serem retribuídos com as boas graças do morto. Outro dado importante, é que a oferenda do tecido mantinha a continuidade entre passado e presente. Sim, pois entre os panos que enrolavam o corpo do morto, se encontravam os que pertenciam ao seu pai. Os panos que recobriam a tenda, por sua vez, serviam de mortalha aos herdeiros do rei morto, quando chegada a sua hora. Mesmo o movimento do pano enrolado à volta do corpo, significava para muitos grupos congolezes, o movimento em espiral da vida. (Del Priore, 2011, p. 130).

A maioria das informações sobre os rituais fúnebres da região central da África são fornecidos por relatos de viajantes e padres europeus que realizavam missões católicas na região. Antônio Cavazzi, capuchinho italiano, descreve que os tecidos também eram usados para enfeitar os caixões e os túmulos. O tipo de tecido utilizado, também, definia a posição social do morto. Geralmente, a seda importada da Ásia era o mais comum entre a realeza. De acordo com capuchinho, a importância dos tecidos era tamanha que os pobres que não tinham condições de aderir ao têxtil, o pediam como caridade.

O contato dos africanos com os europeus se iniciou com a tomada de Ceuta pelos portugueses no século XVI. De acordo com Harris (2010), estes alcançaram o Reino do Kongo em 1483. No entanto, uma carta de Diogo Cão a D. João II, encontrada na Monumenta Missionária Africana¹³ sobre a chegada ao Reino é datada do ano de 1482. Diogo Cão chegou ao Kongo por meio do Rio Zaire e ao adentrar as terras percebeu que a região era bastante habitada. Logo à sua chegada e tentativas de comunicação com o povo do Kongo, percebeu que ali havia um rei muito poderoso. De fato, o Reino do Kongo era muito bem estruturado, tanto no que tange a administração do reino, tanto pela divisão

¹³ Monumenta Missionária Africana é um compilado de cartas e documentos divididos em 15 volumes, elaborada pelo padre Antônio Brásio, sobre as missões católicas na África Centro-ocidental. Estes volumes estão no repositório da biblioteca da Universidade de Lisboa, a qual disponibilizou os volumes digitalizados aos pesquisadores.

do trabalho e a grande frota militar. Os portugueses, logo, enviaram presentes ao *mani kongo* e os cristãos foram apresentados a ele. A frota portuguesa avisou que ali estavam pela paz e amizade. O *mani kongo*, por interesses em trocas e poder, fez um acordo com a frota de Diogo Cão, onde eles levariam alguns indivíduos do reino à Portugal, não como cativos, mas para conhecerem os costumes do país. Contudo, como garantia, o *mani kongo* ordenou que alguns cristãos fossem deixados no Reino do Kongo e que se os mukongo não voltassem dentro do tempo determinado, os cristãos que lá ficaram, então, seriam mortos. Os documentos da Monumenta Missionária Africana, demonstram que esses primeiros indivíduos do Kongo, levados a Portugal foram muito bem tratados, foram vestidos com finos panos e informados pelo rei de Portugal sobre sua vontade de converter o Reino do Kongo ao cristianismo.

Nas fontes é descrito que durante o tempo que a frota portuguesa esteve na região do Kongo, o cristianismo foi apresentado ao *mani kongo*. Além disso, aos bakongo enviados a Portugal, também, foi informado sobre a possibilidade de se converterem ao cristianismo, além de receberem instruções para abandonarem os ídolos e a feitiçaria. Desse modo, é possível presumir como o Reino do Kongo se aproximou das ideias cristãs. Contudo, se o *mani kongo* era um intermediário entre o mundo dos vivos e dos mortos, acreditava-se que quanto mais manipulação tivesse sobre elementos religiosos, mais poder teria. Foi assim que em 3 de maio de 1491 o *mani kongo* se batizou no cristianismo, um ano antes teria sido levada a primeira missão cristã ao Reino do Kongo. Dessa forma, o *mani kongo* passou a ser chamado de Rei do Congo. Todavia, a compreensão da palavra batismo nos destina à conversão, sendo este último verbo, por vezes, encontrado em documentos quando se trata do contato dos europeus cristãos com os povos da África centro-ocidental ou por alguns pesquisadores. Entretanto, deve ser interpretado com cautela, visto que o significado do verbo converter, significa fazer mudar algo ou alguma coisa. Porém, o batismo no cristianismo não transformou o complexo cultural e religioso dos bakongo. O que ocorreu após esse fato foi a inserção de elementos cristãos ao cotidiano desses povos. Sendo assim, a palavra batismo neste trabalho não fará de forma alguma alusão a conversão, mas sim a reinterpretação dos símbolos e práticas cristãs dentro da cosmogonia da África centro-ocidental. Dessa forma, isso nos remete ao efeito da ação de elementos diferentes que constituem um todo, ou seja, a reinterpretação de elementos do cristianismo com a cosmogonia dos povos da África centro-ocidental naquela época, passou a compor o complexo religioso desse povo.

É interessante notar que mesmo antes da reinterpretação dos elementos do cristianismo no complexo religioso da África centro-ocidental, o *mani kongo* já havia tido contato com a religião cristã há anos, mas somente após a chegada da embaixada portuguesa às terras da região do Kongo, é que ele aceitou inserir os elementos cristãos no cotidiano do Reino do Kongo. Isso evidencia os interesses do reino nas trocas e negociações com Portugal. Interessante ainda é a descrição de como os bakongo receberam os portugueses e o uso de símbolos culturais desse povo no evento.

Ho dia que os christãos entrarã na corte foram recebidos com estrondos & festa (...) E o recebimento foy que pera ho capitam & frades mãdou el Rey muitos gentes homens feitos momos de muitas maneiras: & após elles infidos archeiros: & depois lanceiros: & outros com armas de guerra: & também mulheres (...) todos em batalhas repartidos: & com muitas trombetas de marfim: & atabaques: & e outros estromentos, cantando todos muitos louvores del Rey de Portugal: & cantando suas grandezas cõ muyto grãde alegria. (Brásio, 1952, p. 118).

Poucos meses após a inserção dos elementos cristãos no Reino do Congo, a primeira igreja católica foi construída na região e a rainha foi batizada. No ano de 1512, o rei do Congo comunicou a nobreza sobre a introdução do cristianismo no reino, fazendo saber a aqueles que, porventura, ainda não soubessem sobre as notícias da fé. Sendo assim, o Reino do Kongo e aqueles povoados que eram submetidos ao seu reinado passariam a praticar, também, a fé cristã sob a ótica cosmovisiva da região. Thorton, comenta que no século XVII os congolezes já se identificavam como cristãos, mas que o clero católico menosprezava o cristianismo no Reino do Congo, pois o exercício da fé na região ainda mantinha elementos originais, identificando o Reino do Congo como menos cristão (Thorton, 2019, p. 94).

De fato, as pesquisas de Thorton (2019) e Slenes (1992) evidenciam que os bakongo não abandonaram seus costumes cosmovisivos originais, apenas incorporaram e reinterpretaram elementos cristãos aos que já praticavam. Alguns autores entendem isso como uma fusão de elementos católicos e africanos, resultando no que se conhece por sincretismo religioso. Porém, o conceito de fusão na química refere-se à passagem de um corpo sólido ao líquido, sob a ação do calor. Transportando isso para a vida cerimonial no Congo, podemos entende-la não como uma fusão, pois a introdução dos símbolos cristãos não transformou a estrutura já existente em uma nova, pois os bakongo mantiveram as práticas cerimoniais originais, somando a elas as práticas cerimoniais

cristãs ou seja, não houve e não há entre os povos do tronco linguístico *bantu*, onde podemos citar no Brasil a Umbanda, o sincretismo religioso.

No Congo, as crenças sobre ancestrais eram resistentes aos ensinamentos do cristianismo sobre a ressurreição dos mortos. Serafino da Cortona, em uma lista de práticas inaceitáveis no Congo cristão de meados do século XVII, notou que as pessoas “recorriam aos túmulos dos mortos [...] para exigir boa sorte na guerra e em outros eventos.” (Thorton, 2019, p. 90).

O relato de Serafino da Cortona não é o único. Há muitos escritos sobre como os bakongo lidavam com a morte e como os europeus descreviam com certo horror esses rituais. Nas leituras realizadas ao longo dessa pesquisa, contidas na bibliografia dessa dissertação, encontrei relatos que levam a compreensão de como os bakongo tratavam com extrema importância os seus mortos, mesmo após o contato com o cristianismo. Para os europeus isso era uma prática anticristã, o que gerava enormes críticas do clero ao que parecia uma ineficiência dos jesuítas e capuchinhos de manterem “convertidos” os bakongo. Mas se formos analisar bem a mentalidade cristã e da cosmogonia dos povos da região central da África sobre o mundo dos mortos, encontraremos algumas semelhanças. As duas crenças acreditavam na vida após a morte e que o espírito do morto iria para outro plano, o além. A diferença está em que os cristãos trabalhavam com a ideia de céu e inferno e que entre os dois existia o purgatório, território em que o espírito aguardava o julgamento final. Já os povos da região Congo-Angola não acreditavam na mesma estrutura cristã, mas sabiam que os mortos viajavam para a *musoni*, o mundo dos mortos. A *kalunga*, linha divisória, a qual dividia o mundo dos vivos e dos mortos, traz uma ideia de analogia da cosmogonia desse povo com a religião cristã quando falamos sobre o cosmograma bakongo. Esse cosmograma consiste em uma cruz desenhada dentro de um círculo, onde a linha horizontal divide duas partes. A parte de cima representava o mundo dos vivos e forças divinas, e a parte de baixo a *kalunga* e os ancestrais, estando os dois em contato. Esse símbolo se assemelha muito a uma cruz, onde na fé católica é o símbolo de cristo, mas para os bakongos¹⁴, por exemplo, a cruz expressava sua visão do cosmo, uma visão que antecede a chegada dos missionários cristãos (Barata, 2020, p. 88).

¹⁴ São o povo do antigo reino do Kongo, mas também vivem entre o reino de Tio, Matamba, Ndongo e Loango, ou seja, a região Congo-Angola.

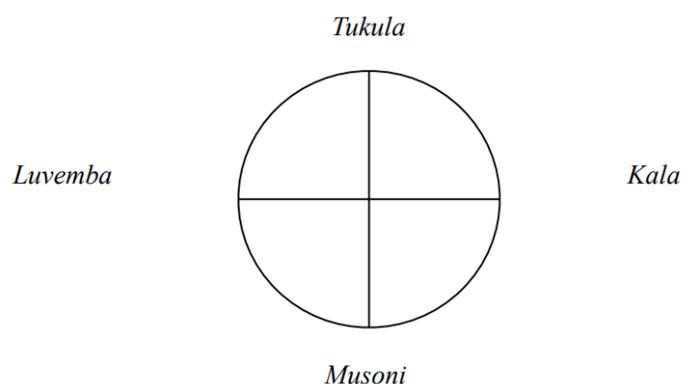


Figura 1: Cosmograma bakongo ou diakenga. Fonte: (Santos, 2019, p. 126).

O que aproxima a ideia tanto dos cristãos quanto dos bakongo era que o tratamento pós-morte determinaria o estado do morto. Os católicos usavam as missas e orações como uma ajuda para a boa passagem do morto. Já os bakongo utilizavam as oferendas, sacrifícios, cantos e danças para dar ao espírito uma boa estadia no mundo dos mortos. Talvez, resida aí a facilidade que os bakongo tiveram ao incorporar elementos do cristianismo ao seu cotidiano, pois a identificação com certos ritos cristãos já era familiar em determinados pontos para eles.

Os missionários cristãos levaram relíquias dos mártires para o Reino do Congo que consistia em restos físicos dos santos, ossos, cabelos, unhas, lágrimas, cruzes, lanças, terras de sepultura etc. A igreja Católica promovia as narrativas das relíquias, as quais, além de servirem como elementos de atração dos fiéis para os templos, faziam movimentar a economia dos lugares e um mercado religioso e fechado e sem muitas regras (Buescu, 2013 Apud Santos 2016). As igrejas no Congo eram construídas sobre túmulos de reis africanos já falecidos, estes eram enterrados nas matas, distante das cidades. O rei do Congo ano de 1526 em uma carta a D. João III, comenta sobre essa construção e diz está rompendo com as antigas crenças e adoração aos ídolos. Entretanto, na primeira missão dos jesuítas no Reino do Congo, o rei D. Diogo, obrigou os missionários a rezarem uma missa por dia no *ambiro* para o avô dele, D. Afonso I, então, já falecido (Brásio, 1953, p. 228 Apud Santos, 2016 p. 148). Thorton (2019) escreve que *ambiro* (*mbila* = túmulo) era o local onde antes do contato com o cristianismo, os bakongo

enterravam seus mortos acompanhados de *nkisis* e supertições¹⁵. Esse relato, demonstra que se rezava na língua dos cristãos em cima do túmulo do morto, ou seja, rituais cristãos foram reinterpretados sob a cosmogonia da região do Congo-Angola.

Nesse contexto, havia os *kitomi*, uma espécie de intermediários entre os espíritos e os vivos, eram figuras públicas e foi assim que os padres passaram também a ser reconhecidos por esse nome. Esse fato deixa nítido como os bakongo em alguns momentos fizeram uma analogia em sua cosmogonia com os elementos cristãos. Além disso, é evidente que os missionários apesar de verbalizarem o combate às práticas cerimoniais originais, de certo modo, deixaram-se levar por esse costume, tanto quando passam a reconhecer a igreja pelo nome de *ambiro* e quando passam a aceitar serem chamados de *kitomi*. Os missionários relatam que as igrejas passaram a ser o local das missas e dos mortos. Foram encontrados relatos de escravizados que tentavam enterrar um defunto em uma das igrejas do Mzamba Kongo, estes foram interrompidos e o padre chamado para fazer um enterro adequado (Brásio, 1973, p. 239 Apud Santos, p. 149). O capuchinho Antônio Cavazzi, escreveu que um homem caiu doente e foi enterrado em lugar sagrado e na mesma noite do enterro se ouviu muito barulho na igreja. No dia seguinte ao entrar na igreja, encontrou uma cova aberta (Cavazzi, 1965 Apud Gonçalves, 2008).

O cuidado com o enterro dos mortos era tão importante e sagrado que o rei do Congo, D. Diogo, enviou uma carta ao rei de Portugal no ano de 1553, onde entre alguns pedidos, solicitava que fosse enviada a ele uma sepultura feita em pedra. Coincidências do destino ou não, o rei D. Diogo faleceu dois anos depois. Sobre a morte de um rei, Cavazzi comenta que é proibido chorar, correndo risco de uma pena grave ou castigo e que para manifestar a dor e o lamento, se faz o uso da música, onde músicos são posicionados em ruas e estradas tocando o que seria um corno de marfim que emite um som rouco e melancólico (Cavazzi, 1969 Apud Gonçalves, 2008). Os documentos mostram que o corno de marfim, uma espécie de trompete, não era usado apenas nos rituais fúnebres, mas também na corte do rei. A imagem abaixo mostra o rei sentado em seu trono, rodeado por seus súditos que tocam esse trompete. Além de um tambor e pratos,

¹⁵ A palavra superstição será encontrada em alguns momentos neste trabalho, entretanto, apenas quando for preciso respeitar a citação original do autor. Todavia, entendo o uso dessa palavra como um termo pejorativo para se referir a determinada crença ou prática religiosa, desconsiderando dessa forma, grupos e culturas que não estejam dentro dos preceitos cristãos.

carregam o que seriam lanças nas mãos e parecem encenar uma batalha enquanto os outros assistem.

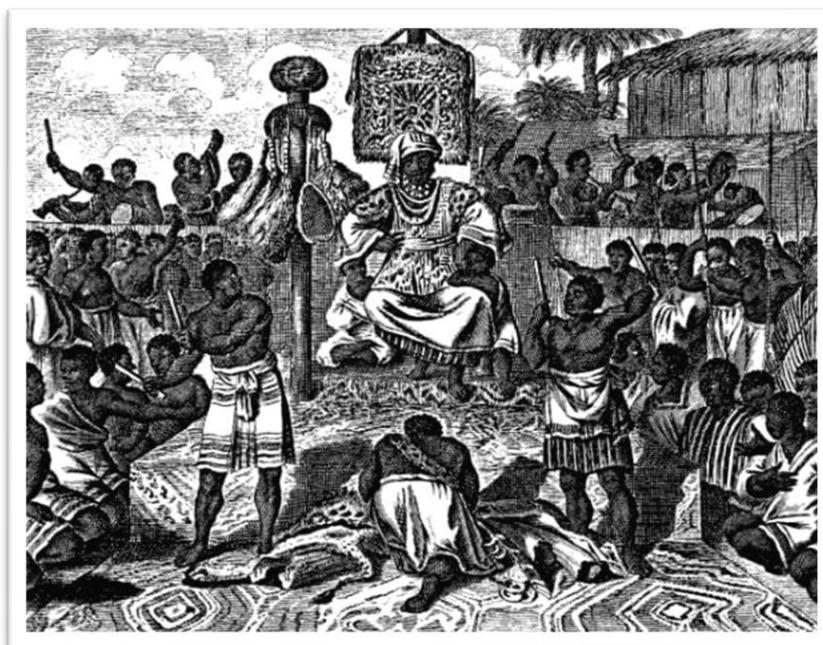


Figura 2: A Corte do Rei do Congo (Dapper – Description de l’Afrique, 1686). Fonte: (Brásio, António Pe., org. 1953. Monumenta Missionaria Africana. Vol. 2, África Ocidental (1532-1569). Lisboa: Agência Geral do Ultramar).

Cavazzi com o seu olhar eurocêntrico via com horror os rituais fúnebres realizados no reino de Matamba¹⁶, onde o povo desse reino enterrava seus mortos nas matas com cerimônias conforme o costume antigo. Também, criticava os rituais dos jagas, um grupo de guerreiros composto por diversos indivíduos da região Congo-Angola. Estes chamavam as sepulturas de *mbila*, sendo o morto acompanhado por símbolos dentro da *mbila*. Esses objetos correspondiam à atividade do morto em vida. As cerimônias fúnebres dos jagas chamavam-se *tambo*, onde o morto era posto em uma esteira dentro de uma casa de palhas e ao redor da casa havia outras palhoças para receber as pessoas. Durante dias as pessoas ali comiam, bebiam, dançavam e realizavam sacrifícios (Cavazzi, 1965, p. 185 Apud Santos, 2016, p. 153). É interessante notar que o capuchinho olha com horror para o *mbila* e para o *tambo*, mas tolera que a igreja no Reino do Congo seja chamada pelo nome de *ambiro* – que como já assinalou Thorton era uma variação de *mbila*. De fato, o que mais incomodava Cavazzi, era que os jagas recusaram-se a se batizar

¹⁶ Matamba foi um poderoso Estado africano, símbolo de resistência ao colonialismo português, tendo como símbolo a figura da rainha Ginga, a qual comandou o reino de Ndongo e Matamba.

no cristianismo. Talvez, se estes tivessem se batizado, algumas práticas teriam sido toleradas pelo padre, tal como no Reino do Congo ou até mesmo incorporadas, como aqueles padres que passaram a se chamar *kitomi*.

Outra coisa comum entre os povos da região Congo-Angola após as missões cristãs na região foi praticar alguns costumes comuns entre os católicos. No ano de 1562, a rainha de Portugal, D. Catarina, enviou uma carta a D. Bernardo, rei do Congo. No conteúdo da carta, a rainha parabenizava o novo rei que ocupou o cargo após a morte do seu irmão e recomendava que após a morte do antigo rei, ele aumentasse a cristandade¹⁷. Um outro documento datado do ano de 1535, mostra uma carta do rei D. Afonso I para a Santa Sé, pedindo ao Papa Paulo III que concedesse à Coroa do Congo as mesmas garantias, honrarias, privilégios e/ou demais concessões que eram comuns aos outros reis católicos do período, além de ter enviado para Roma uma embaixada do Congo¹⁸.

Ao lado do Reino do Kongo, estava o reino de Ndongo, o qual tinha como chefe o Ngola. Após a instalação e tomada dos portugueses em 1575, Ndongo passou a ser chamado de Angola. Tomada esta que gerou conflitos entre portugueses e o rei de Ndongo, resultando na derrota do chefe Ngola e no domínio português sobre a região. Linda Heywood (2019) comenta que no início do século XVII uma interpenetração cultural começou a emergir em Angola, ou seja, um processo de transformação que as culturas da região Congo-Angola e portuguesa estiveram sujeitas. Segundo a autora, isso foi fruto da ação portuguesa na região central da África, apontando que no século XVIII essa interpenetração era evidente tanto no sentido biológico, quanto cultural, formando assim, uma cultura afro-lusitana na região. Durante muito tempo oficiais enviados de Portugal para Angola tentaram desestabilizar essa interação entre portugueses e angolanos, contudo, encontraram muitas dificuldades, pois já havia uma cultura crioula¹⁹ fortemente estabelecida (Heywood, 2019, p. 107).

Contudo, o conceito de interpenetração cultural usado por Heywood (2019), pode transparecer uma certa concretude e cristalização acerca desse processo, visto que a cosmovisão da região Congo-Angola consiste na flexibilidade. Dessa forma, tratando da cosmogonia da região Congo-Angola, acredito que o conceito de *ventura-*

¹⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, corpo cronológico, parte I, mç. 105, n.º 132.

¹⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, corpo cronológico, parte I, mç. 3, n.º 6.

¹⁹ O conceito é criticável pela sua ambiguidade semântica e pelo seu uso indiscriminado, sobretudo no debate acadêmico norte americano. Contudo, tentar inserir a problemática afro-brasileira nos parâmetros conceituais de uma discussão internacional mais ampla, apesar dos entraves terminológicos, pode ser um desafio frutífero. (Parés, 2005, p. 88).

desventura/fortúnio-infortúnio comentado por Slenes (1992) possa elucidar melhor o complexo cultural desse povo. Esse conceito consiste na ideia de que o universo é caracterizado em seu estado normal pela harmonia, o bem-estar, a saúde e que o desequilíbrio, o infortúnio, a doença são causados pela ação malévola de espíritos ou de pessoas, frequentemente, através da bruxaria ou feitiçaria (Slenes 1992, pág. 58). O mesmo autor continua ao dizer que os bakongo criam símbolos ou reinterpretem objetos e rituais “estrangeiros” dentro da sua cosmogonia baseada no conceito de *ventura-desventura*. Sendo assim, os bakongo ao entrarem em contato com os europeus e seus preceitos cristãos, não foram influenciados por tais práticas, muito menos passaram a praticar sua cosmogonia de forma conjunta ao cristianismo. Baseado no complexo cultural *ventura-desventura*, eles apenas reinterpretaram rituais e objetos cristãos dentro das suas práticas cosmovisivas.

Nesse contexto, John Thorton (2019) evidenciou que os portugueses também passaram a praticar e criar analogias²⁰ com objetos e rituais da região Congo-Angola. Mas o que suscitou esse processo? A priori, a cosmogonia dos bakongo e o cristianismo mantêm similaridades como já mencionado. Por exemplo, os povos da região Congo-Angola e os cristãos acreditam que quando se morre, o espírito alça um outro lugar, assim como, acreditam no bem *versus* mau, onde para os cristãos o bem é definido como a figura de Deus e o mau como a figura do Diabo. Já para os bakongo, o bem é definido pela imagem dos espíritos bem cuidados e o mau pela figura dos espíritos descuidados ou pela ação de feitiçaria. Dessa forma, o contato dos europeus com a cosmogonia da região Congo-Angola não causou tanta estranheza, se não pelo olhar preconceituoso e universalista do ocidente. Além disso, os portugueses ao proporem agenciar africanos para o tráfico, precisaram negociar para dominar e isso incluiu aceitarem parcialmente o complexo cultural *ventura-desventura*. Por fim, todo esse processo resultou em uma afinidade desses europeus, provinda da possível analogia entre cosmogonia da África central e o cristianismo. Entretanto, a possibilidade da analogia não eliminou o caráter universalista ocidental, que ao se propor onipresente, onisciente e onipotente, ou seja, propondo uma verdade única, não puderam aproximar-se simultaneamente junto aos povos da região Congo-Angola para um mesmo ponto.

²⁰ Em alguns momentos desse trabalho usarei a palavra reinterpretação para me referir ao ato de produzir uma nova interpretação de um objeto e/ou ritual, dando um novo significado ou feição a ele. Ao fazer uso da palavra analogia, me refiro a relação de semelhanças entre coisas e fatos distintos.

Destarte, Sodré (1988) elucida melhor esse processo ao fazer uma viagem pela busca da conceituação ocidental em torno do termo cultura, na qual se busca estabelecer algo universal, ou seja, que explique cultura atinente a toda sociedade com elementos indispensáveis para a formação de povos. Contudo, o ocidente esbarra na sua visão universalista de conceber totalidades em torno daquilo que pensam conhecer. Isso se evidencia nas investidas dos europeus quando as justificativas teóricas ocidentais buscam um arcabouço de conceituação total sobre “o outro” não ocidental. Para Sodré, o ocidente busca o status de verdade, justamente, por pensar ser detentor de um discurso de totalidade, mas acaba esbarrando nas formas diferenciadas e nas maneiras diversas de empreender o cotidiano na África Central e Austral. Todas estas formas universalizantes atravessam os segredos engendrados nas culturas negras, na ressignificação de códigos culturais e na conversão desses códigos e valores.

Sendo assim, a flexibilidade da cultura negra e a possibilidade de flutuar por diversos espaços, criam a ilusão de que ela é mais permeável à imposição do domínio ocidental. De fato, o ocidente consegue estabelecer sua dominação (hegemonia), precarizando a vida dos povos colonizados, mas apesar de dominar, ele não consegue se estabelecer como predominante. Sendo assim, a verdade ocidental, totalizante e universal, não consegue dominar de fato o complexo cultural dos povos colonizados, pois a cultura negra consegue seduzir a verdade ocidental branca e produzir linhas de fuga, ou seja, mesmo que o ocidente se estabeleça como dominante hegemonicamente, ele não vence, pois a cultura negra torna-se predominante.

Retornando à questão da morte, em Angola, durante o século XVIII (Heywood, 2019, p. 103) ela também era entendida como algo natural da vida e os espíritos passariam a habitar o mundo dos mortos. Porém, a morte de pessoas jovens, um assassinato, suicídio ou doença que acometesse os mais novos era vista como feitiçaria, apenas os mais velhos morriam pela vontade divina. Quando alguém morria fora do contexto da idade avançada, logo se buscava o culpado que praticou algum feitiço sobre aquele defunto. Isso também se estendia para Moçambique que apesar de ser um território da África Austral, havia a presença dos povos falante do tronco linguístico *bantu*. Entretanto, é necessário um adendo ao uso da palavra feitiçaria, que nesse trabalho tem um sentido estritamente oposto a ideia do ocidente sobre feitiço. Para os ocidentais quando se trata de sociedades africanas, quaisquer práticas religiosas são interpretadas na ótica da feitiçaria, entendida por estes como algo diabólico, baseados nos preceitos cristãos de céu x inferno, Deus x Diabo. Entretanto, os povos da região Congo-Angola, encaravam a feitiçaria como um

encantamento para um devido fim, pois no seu complexo cultural *ventura-desventura/fortúnio-infortúnio*, há a presença de espíritos bons e maus, os quais podem ser invocados para fazer coisas boas ou ruins, pois dependendo do cuidado que o espírito receba, esse pode agir sobre os vivos de forma benevolente ou não. No Brasil contemporâneo, praticantes da Umbanda, por exemplo, recorrem a palavra feitiçaria quando alguém é acometido por um encantamento e contam com trabalhos espirituais para desfazer a obra do feitiço quando este tem a finalidade de infortúnio. Mas também, há aquelas obras de feitiçaria – as quais podem ser conhecidas por simpatias - para se alcançar algo desejado como saúde, dinheiro ou trabalho. É possível perceber a diferença entre palavra e prática, ou seja, o ocidente conceitua como feitiçaria no sentido negativo qualquer ritual que fuja aos ideais cristãos. Já os bakongo, vivem a feitiçaria na prática, tanto como algo ruim que acometeu algo ou alguém e que precisa ser desfeito, ou então, a algo que precisa ser feito para fazer o bem. Ou seja, a palavra é a mesma para sentidos distintos. Entretanto, como já exposto acima, algumas ocorrências eventuais de mortes entre os bakongo eram encaradas como obra de feitiçaria que culminou na morte de determinada pessoa. É o que podemos observar pelo relato de João Julião Silva, comerciante em Angola no século XVIII:

Depois de falecer qualquer pessoa, e enterrado, procurão os parentes pellas adivinhaçoens particulares saber os feiticeiros que fizerão aquella morte: sabendo isto; se algum destes for algum escravo, ou familiar, são logo mortos, ou segurados: e não pode isto ser sem sentença formal pronunciada pelo Gangueiro, ou mestre da Ganga que aotoriza este fim. Acaba esta cerimonia fazem vir todos os bens, e trastes do falecido sem falta algum sob pena de morrer, ou endoidecer que ocultar. (Silva, 1998, p. 113 Apud Pereira, 2007, p. 165).

Os funerais reuniam muita gente e podemos supor que era um momento de trocas culturais entre os colonos portugueses e a sociedade crioula. As práticas fúnebres afirmavam a identidade de determinado grupo, ou então, de onde provinham determinados rituais. As mudanças que ocorrem em nível global, nacional ou no âmbito político e cultural, formam novas identidades em níveis locais e pessoais de acordo com os campos sociais que estamos atuando. São mudanças que acontecem de acordo com o contexto histórico vivido. Sendo assim, as identidades são múltiplas e versáteis tanto no que tange ao âmbito social, quanto aos sistemas simbólicos que dão sentido a posição que se ocupa numa determinada sociedade (Woodward, 2014). Destarte, o processo baseado no complexo cultural *ventura-desventura* e afinidade dos europeus com esse movimento

pode ser explicado, justamente, porque o contexto social e os sistemas simbólicos forjam novas identidades aos indivíduos. A mudança, seja em qual âmbito for, afeta a forma que o indivíduo se identifica, sofrendo os efeitos da conjuntura histórica que se encontra em determinado espaço e tempo.

Nesse contexto, os símbolos e rituais cristãos sofreram forte influência da cosmogonia dos bakongo ao ponto dos oficiais que chegavam à região ficarem escandalizados com europeus participando dos ritos considerados “não cristãos”, ritos esses que dominaram as práticas da Igreja Católica (Heywood, 2019, p. 109).

Mary Del Priore (2011) discorre sobre o espectador Souza Coutinho, então governador de Angola, que assistiu na região aos funerais locais no século XVIII, intitulados de *entambes*. Heywood (2019) cita o governador como um agente ferrenho em tentar corrigir a relação entre os europeus e angolanos. De acordo com Del Priore (2011, p. 132), o governador Coutinho, relatou com horror o ritual que envolvia a presença de escravos, *quicumbis* ou uma variante do congo e da congada, vivida entre os quicocos como rito de separação, acompanhado de um choro convulsivo ao som de palmas e música. O governador Coutinho, homem europeu, agindo dentro da lógica ocidental, permeado de preconceitos, escreve então um documento proibindo os *entambes* e fornece detalhes sobre eles:

“nesta capital e na cidade de Benguela os entambe na ocasião de morte como um resto de barbaridade que os negros praticavam e que os brancos, com horror o digo, aproveitaram sem razão e sem discernimento; cujos entambes; quando parece que a mesma comodidade, e a experiência que no abuso da primeira idade tinham adquirido bastaria a determinar os pais de famílias a proscriver de suas casas um tão desordenado costume; como, porém ainda lhe resta outro meio de iludir sobre a dita santa e sábia proibição por um modo bem mais criminosos nos vícios do gentilismo qual é o de saírem da capital para fazerem o entambe nos arrimos do campo, e mandarem praticá-lo pelos escravos das ditas fazendas, ordeno, que debaixo de penas dobradas às que impõe o Bando de 24 de dezembro de 1768 a não possam fazer. E porque toda a serenidade das leis deve exercitar-se contra as casas vulgarmente chamadas quicumbis, nas quais, negras debaixo de invocações diabólicas e das mais grosseiras superstições na presença de embusteiros e de ridículos ídolos, vão receber as preparações e ensaios de prostituição e consta que alguns brancos esquecidos do respeito e fidelidade que devem à nossa Santa religião, de medo e horror que devia causar-lhe este bárbaro procedimento em uma capital cristã, em uma capital conquistada por Deus, permitem as suas próprias escravas e se tem aproveitado em idades pouco advertidas dos bárbaros despojos daquela cruel dissolução de depravados costumes {...}

capitães ficarão responsáveis assim nos entambes como nas sobreditas casas; bem entendido que a casa ou senzala onde o entambe se praticar será presa toda e remetida às obras reais desta cidade para trabalhar o tempo que o primeiro bando declara. E porque na epidemia que se seguiu à guerra dos Maungos houve embusteiros que tiveram a malignidade de introduzir nos povos que aquela doença. Era mandada por um defunto que fora potentado, e morto em uma batalha, e se achava entre os quilundos ou deuses; entraram logo a fazer lhe sacrifícios, fabricando para este efeito uns terríveis alpendres a que chamam guiquangos nos lugares públicos e estradas reais para que os viandantes adorassem o motivo [...] expuseram a pública veneração um ídolo com o nome de Bumba [...] anatomizam com mil superstições as negras que morrem pejudadas...” (Del Priore, 2011, p. 132-133).

Ainda no mesmo documento o governador continua a escrever sobre a proibição dos *entambes*, ameaçando com cem açoites ou com a realização de trabalho em obras públicas para os que fizeram festa na rua, entoarem cantigas ou realizarem *entambes* na ocasião de morte. Proibia também os lutos e nojos²¹ desordenados, oferecia recompensas para quem denunciasse tais práticas, inclusive a participação de gente branca nas casas em que se reunissem gente para chorar e acompanhar o morto. Essas proibições têm datas entre os anos de 1749 e 1768.

Dessa maneira, é válido e importante analisar o conteúdo do documento descrito acima. É evidente que a celebração do *entambe* era algo comum em todo antigo reino de Angola, tanto entre negros, quanto entre brancos e acontecia na área urbana e nos lugares mais afastados, como fazendas e matas. A lei também deveria abarcar as casas chamadas *quicumbis*, as quais são descritas como um lugar onde negras incorporavam espíritos e realizavam outros rituais na presença de pessoas e que na casa/*quicumbi* recebiam preparações e ensaiavam a prostituição. Seriam essas casas chamadas de *quicumbi* o local de preparação dos *entambes*? Acredito que a palavra “prostituição” a que se refere Coutinho, possa ser o ritual fúnebre, já que em outro trecho do documento ele se refere aos *entambes* como “costume desordenado” e como um “vício”. Sendo assim, “prostituição” relacionada à casualidade de preparação e ensaio, seria apenas mais um dos adjetivos grotescos que ele dava a esse costume. Dessa forma, acredito na hipótese de *quicumbis* ser o local que acolhia o corpo do defunto e/ou onde se praticava o ritual fúnebre necessário dentro das crenças dos povos da região Congo-Angola. A minha hipótese se amplia quando ao final do documento o governador orienta que “os capitães

²¹ Palavra ocidental que significa luto, pesar, tristeza, desgosto.

ficassem de guarda nos *entambes* e nas casas, e que a casa ou senzala onde se praticasse o *entambe* havia de serem todos presos”. O *entambe* como já se sabe é um ritual de separação ou fúnebre, celebrado com muita festa. Entretanto, pela citação acima, *entambes* enquanto rituais de separação poderiam acontecer fora das casas ou dentro delas, já que os capitães deveriam estar presentes nos *entambes* e nas casas em que esse ritual acontecia. Seriam, então, esses *entambes* cortejos fúnebres? Não fica explícito no documento, mas são hipóteses que adiante se tornarão possíveis peças de um quebra-cabeça que essa dissertação buscar formar.

Em outra passagem é descrito um enterro em uma *novela* de Alfredo Troni, uma espécie de romance escrito no século XIX em Angola. Nela o escritor discorre sobre o enterro encomendado pela viúva de um senhor, uma ex-escrava. Houve, então, um cortejo que levou o caixão até a igreja, onde foi acompanhado da confraria a que o morto pertencia. Após o sepultamento voltaram para a casa da viúva onde comeram, beberam e choraram. Passados oito dias de nojo, foi rezada uma missa. No aniversário da morte, foi realizada outra missa, chamada “missa de óbito”, na casa da viúva com comida, bebida e batuques. Via-se muita gente dançando e negros tocando tambores (Marzano, 2016).

Entre os bakongo assim que morre alguém, os familiares logo se põem a chorar, gritar e cantar, uma forma de lamentar a morte. Dependendo do tipo de morte e idade do defunto, amaldiçoam o causador da morte, pois acreditam que algumas mortes são frutos de feitiço. Existe toda uma preparação do cadáver, o qual deve ser lavado com água e sabão. Após isso, é colocado na posição em que será enterrado, vestido com uma boa roupa e perfumado. Na casa do morto as pessoas que estão presentes choram, rezam e cantam. A notícia do óbito antigamente era difundida através de batucadas.

Havia um toque de batuque muito próprio, que era emitido do *mondo* ou do tambor *koko*, para avisar as pessoas, de um só sítio onde vinha aquele som havia óbito. Através de uma fogueira espalhava-se o fumo de maneira muito peculiar em sinal de óbito também. Quanto à arma de fogo, o disparo era feito em cima de um telhado. As crianças e jovens iam nos locais mais distantes, onde não se ouvia esses sinais, avisando de casa em casa, de aldeia para aldeia. (Monteiro, 2007, p. 2 Apud Teca, 2015, p. 156).

Alfonso Teca (2015) em sua tese de doutorado faz uma pesquisa sobre a morte entre os bakongo, perpassando tanto pela contemporaneidade dos ritos, quanto pelos séculos anteriores. Apesar de haver em muitos momentos ausência de recorte temporal, o trabalho fornece detalhes interessantes sobre os rituais fúnebres dos bakongo,

competindo, assim, uma leitura atenta das descrições, a fim de evitar anacronismos por parte do pesquisador que fará uso da fonte.

Sendo assim, nos rituais descritos por Teca, há presença de cantos fúnebres que remontam há séculos e que se mantêm até a contemporaneidade. As canções são cantadas por mulheres, mas homens também podem cantar. Essas canções são compostas durante o velório, aproveitando o momento para improvisar variados assuntos, situações boas ou ruins, referentes ao morto. Os bakongo chamam esse canto de *tolo* que em kikongo significa improviso ou criatividade. Os cantos, choros e rezas se iniciam assim que a morte acontece e se mantêm até o momento que o corpo é enterrado. Durante o enterro não há lamentações, mas muita alegria, principalmente se for o enterro de um velho. O autor salienta a importância do cemitério para os povos da região Congo-Angola como sendo um lugar de celebração, mas não somente:

O cemitério é também o lugar onde os vivos cultuam os seus antepassados, quando estes deparam com dificuldades, desequilíbrios sociais e psíquicos (desastres naturais, doenças crônicas, as mortes anormais, falta de emprego, insucessos profissionais e escolares etc.). Vão ao encontro dos antepassados no cemitério porque eles são vistos como detentores de poderes sobrenaturais para intervir diante deste mal que afecta o lesado. (Kisadila, 2004 Apud Teca, 2015, p. 288).

No Brasil, a Umbanda e o Candomblé, veem o cemitério como um campo sagrado, a *kalunga pequena*²². O orixá que representa e manipula os elementos da *kalunga* é Obaluaê/Omulu, a quem os fiéis recorrem em casos de doenças, dificuldades ou feitiçaria por meio de oferendas deixadas na porta ou no interior dos cemitérios, assim como, em Angola, o cemitério é o lugar para encontrar a solução.

Teca (2015) em sua pesquisa contemporânea, realizou entrevistas com gente bakongo, as quais trazem em seu conteúdo a atual mentalidade desses indivíduos acerca dos ritos fúnebres. As perguntas são referentes a como eles realizavam/realizam seus funerais, como choram os seus mortos, se o cristianismo induziu de algum modo essas cerimônias etc. Na maioria das repostas, eles apontam que a concentração do rito é sempre na residência do morto e que realizam suas cerimônias conforme os ensinamentos dos antepassados. Um dos membros do grupo étnico é Arão Canda, da província de Uíge. Ao ser perguntado sobre a casa do morto, ele responde: “É ali onde entra o provérbio que diz *vena va tobukilanga e ngoma e vena mpe a londanga e ngoma*. Esse provérbio

²² *Kalunga pequena*, refere-se ao cemitério em sua estrutura física e limitada, tal como conhecemos atualmente. Já a *kalunga grande* refere ao mar, como um imenso cemitério, sem limites. Tanto a *kalunga pequena*, quanto a *kalunga grande*, são locais que abrigam espíritos muito poderosos.

significa que de onde parte o batuque, é lá também que se deve reparar o batuque” (Teca, 2015, p. 365).

Os bakongo também elencam a importância dos panos para cobrir o defunto, esse hábito como já foi descrito é encontrado ainda no século XVII no Reino do Congo. As palmas são também muito comuns nos funerais da região Congo-Angola e nos cortejos fúnebres, elas são relatadas nas entrevistas como um ato de pedir permissão para falar ou agradecer. O batuque, as palmas, as composições em ação cantadas nos funerais pelos bakongo, nos remetem ao partido-alto²³ na cidade do Rio de Janeiro, uma música que é composta nas rodas de desafios por meio do improviso (Barata, 2012, p. 33) e as palmas são entoadas para acompanhar o ritmo do batuque. Na Umbanda e Candomblé no Brasil, o ato de bater palmas envolve um ritual de energia que chama a presença, invoca ou louva um ser espiritual. Quanto ao local da sepultura, os bakongo informam que atualmente se colocam cruzes, mas que antigamente eram colocados objetos como panelas de barro, garrafas ou instrumentos musicais. Nesse último, acontecia caso o morto fosse um músico.

Assim, partindo da análise do morrer na região central da África, podemos identificar uma prática que remonta antes da era cristã, que se estende pelos séculos seguintes, principalmente a partir do século XVI. É a partir desse século que se tem acesso a uma maior gama de documentos sobre o tema e que se mantém até a atualidade, assim como, no caso dos bakongo. Esses rituais, apesar da passagem do tempo, guardam características similares entre si por meio da manutenção da memória e difusão da tradição pela oralidade. É dessa forma que esse cotidiano de lidar com a morte será recriado no Brasil pelos povos da região Congo-Angola, tendo como destaque os cucumbis fúnebres na cidade do Rio de Janeiro, Brasil. Na região centro-ocidental da África, as principais celebrações da Igreja estavam associadas a cerimônias fúnebres como por exemplo, a festa do Corpo de Deus, a Paixão de Cristo e o Dia de Finados, Quinta e Sexta-Feira da Paixão, chamada de período de endoenças (Santos, 2016). É por meio dessas celebrações e do movimento de ressignificação das práticas baseadas no conceito *ventura-desventura/fortúnio-infortúnio* e a afinidade dos europeus com esse movimento, ainda na região central da África, que podemos compreender a forma que os

²³ Há uma distinção entre música de partido-alto e samba de partido-alto. Enquanto o primeiro é entendido como desafio por meio do improviso, o segundo é entendido como uma composição fixa (Barata, 2012, p. 33).

bakongo se organizaram no Brasil, bem como, reconstruíram o seu sentido de comunidade, seus rituais e seus símbolos.

1.3 Cucumbis fúnebres: a reinvenção da morte no Rio de Janeiro, Brasil

A maioria dos africanos que cruzaram o oceano atlântico partiu da região central da África para a América. Isso tornou possível uma herança cultural comum para os povos da região Congo-Angola no continente americano, o que não impediu a formação de uma cultura em âmbito local ou regional. Isso foi possível porque partilhavam do mesmo tronco linguístico *bantu*, propiciando uma intensa interação contínua entre si por meio da comunicação, a qual incluía muitas atitudes culturais comuns. Além disso, o contato com europeus permitiu uma experiência entre europeus e os povos da região Congo-Angola, havendo continuidade no Brasil (Heywood, 2019).

Uma das principais formas de organização dos negros no Brasil foram as confrarias religiosas. Essas confrarias conhecidas por Irmandades eram compostas por leigos e tinham como objetivo ajudar os membros filiados. Essas confrarias obedeciam às regras estabelecidas pela Igreja, havendo aquelas irmandades que construía suas próprias igrejas. Elas representavam socialmente os negros e organizava-os, havendo ajuda mútua entre seus membros. No caso dos negros, as confrarias foram de suma importância para o auxílio deles no Brasil escravista, atuando no benefício de enterros, cartas de alforria e ajuda mútua no que estivessem precisando. Para participar dessas confrarias era necessário se filiar e contribuir mensalmente com uma quantia determinada. João José Reis (1991) escreve que o critério mais comum de regulação da entrada de membros nas irmandades era o étnico-racial, por isso mesmo encontraremos ao longo da história a separação de irmandades entre as de negros, pardos e brancos.

Essas confrarias eram bem administradas, sendo divididas administrativamente em cargos como o de tesoureiro, juiz e presidente. Escravizados poderiam se tornar membros dessas confrarias. Reis (1991) afirma que essas confrarias serviram como espaço para alianças entre os negros de diferentes nações:

O africano inventou aqui o conceito de “parente de nação”. Aliás, a intensidade com que os escravos produziam parentes simbólicos ou fictícios revela como era grande o impacto do cativo sobre homens e mulheres vindos de sociedades baseadas em estruturas de parentesco complexas, das quais o

culto aos ancestrais era uma parte importantíssima. (Reis, 1991, p. 68)

Nesse contexto, as irmandades negras foram um dos espaços em que esses indivíduos arrancados de sua terra, conseguiram reconstruir e tecer uma rede de solidariedade entre si. Dessa forma, reconstituíram nesse espaço social um sentido de comunidade muito parecido com aquele em que viveram na região central da África, apesar de estarem dentro de um sistema escravista que os obrigava a negociar constantemente a sobrevivência dos seus corpos e a sobrevivência das suas memórias.

Essas irmandades religiosas também foram o principal veículo de disseminação do catolicismo popular, onde a realização das festas aos santos de devoção reunia um aglomerado de pessoas. Reis (1991) observou que as irmandades também foram veículos de um catolicismo induzido por outras práticas religiosas, descrevendo o uso de crucifixos e escapulários como amuletos pelos brancos para proteção. Essa prática reflete o que já foi comentado nas páginas anteriores sobre o contato que ocorreu na região central da África entre os negros e brancos e que teve continuidade no Brasil. Todavia, um dos principais motivos da procura por filiação às irmandades era a preocupação com um enterro adequado, tanto por negros, quanto por brancos. Contudo, a preocupação dos negros era fruto de uma tradição antiga de cuidado com os mortos que por meio da manutenção das suas memórias se manteve no Novo Mundo. É o que de agora em diante iremos perceber por meio das atitudes desses indivíduos perante a morte no Brasil, tendo foco a cidade do Rio de Janeiro.

A preocupação na forma do bem morrer e a preparação dos ritos mortuários era tanta que havia toda uma preparação para o momento da morte. Morrer bem significava preparar-se para o fim e uma das práticas muito comuns era escrever testamentos. A escrita de testamentos era mais comum entre as classes abastadas, mas os negros não estavam fora desse costume. Os que escreviam seus testamentos, seguiam uma cartilha da Igreja Católica que orientava como devia ser a escrita, sempre mencionando os santos católicos, orientando como gostariam de ser enterrados e informando para quem deixariam os seus bens. A maioria deles fazia os testamentos quando pressentia a morte, poucos o faziam com boa saúde. Os testamentos também refletiam o momento de remissão dos pecados, onde, por exemplo, senhores de engenho libertavam seus escravizados, reconheciam filhos extraconjugais e deixavam bens para os pobres.

Cláudia Rodrigues (2010) em seus estudos sobre a morte na cidade do Rio de Janeiro faz uso do conceito da pedagogia do medo, forma pela qual a Igreja Católica usou para incentivar os fiéis a se preparem para a morte. Rodrigues (2010) diz que nos testamentos consultados, foi entre os negros forros, crioulos e africanos que ela encontrou mais o sentimento de medo e culpa diante da morte. Esse sentimento provinha da aflição no leito de morte, do temor das ações de espíritos bons e maus, o medo de morrer solitário e implorando o amparo dos santos católicos, pois a misericórdia dos santos sobre o moribundo podia salvá-lo dos pecados e levá-lo ao descanso nos céus.

O sacramento dado no leito de morte do moribundo era feito por um padre, o qual visitava a casa do doente, sendo acompanhado por ajudantes que carregavam uma cruz, água benta e o livro que orientava o ritual católico. Esse sacramento era conhecido como procissão do viático. Reis (1991) comenta que quando Debret esteve na corte do Rio de Janeiro, presenciou uma procissão do viático, onde o padre seguia debaixo de um toldo que era carregado por seis pessoas do Santíssimo Sacramento. Outros irmãos iam à frente carregando uma cruz ladeada por tocheiros e ainda mais a frente um homem de capa agitava a companhia. Na retaguarda vinham soldados, uns com armas voltadas para o chão em sinal de luto, outros a tocarem tambores. Além desses, uma surpreendente banda de músicos negros tocava instrumentos de sopro e percussão (Reis, 1991, p. 130). O viajante alemão Pohl em passagem pela corte, relata que quando se realizava o viático, estranhos se juntavam a essa procissão, acompanhando o cortejo pessoas de variadas posições sociais (Pereira, 2007, p. 57). Debret explicou que na corte havia três tipos de cortejo do viático, sendo este citado o mais completo.

Provavelmente, o viático era algo comum a todo doente que recebesse o sacramento, visto que a Igreja condenava aquele que não quisesse receber o sacramento do viático com proibição de ser enterrado dentro do local sagrado. Entretanto, alguns morriam sem o sacramento quando este não era providenciado, seja por desleixo ou por morte repentina. O sacramento do viático se fazia tanto para brancos, quanto para negros e para aqueles escravizados em que os senhores se encarregavam de providenciar, mas somente quando queriam.

Após o sacramento do viático, o moribundo poderia morrer em paz, certo de que tinha se redimido dos pecados. Contudo, ainda eram necessários alguns ritos para a alma do morto seguir em paz. Na casa do morto havia todo um cuidado com o corpo, o

ambiente era arrumado para receber as pessoas. As carpideiras²⁴ eram chamadas a chorar o morto no intuito que afastasse a alma para bem longe da casa. Quanto mais se chorava o morto, mais famoso o funeral ficava. Arrumavam o morto, davam banho, passavam perfume para que ficasse bem apresentado. Reis (1991) comenta sobre a escolha da mortalha que envolvia o morto, analisando o uso das cores, o santo bordado e o tipo de têxtil. Na Bahia, a mais comum era a de cor branca e franciscana, enquanto no Rio de Janeiro, era a de sarja preta e quando crianças, estas eram vestidas de santos. Os tipos de roupas usadas pelos mortos eram variados, havendo brancas, pretas, aquelas que representavam os santos, as coloridas etc. (Reis, 1991). O tipo de mortalha escolhida correspondia à posição social do morto, idade ou estado civil. As de cor branca eram mais comuns entre os negros no Rio de Janeiro e Salvador, enquanto as dos santos correspondiam à vontade do morto em querer a intercessão daquele santo no momento do juízo final.

O velório acontecia na casa do morto, esta era adornada no estilo fúnebre e reunia muitas pessoas. Reis (1991) comenta que Melo Moraes Filho escreveu que a rua em que morava o morto e a sua casa eram enfeitadas com folhas de cravo, canela e laranjeira. A casa ficava iluminada com lanternas e castiçais e os que chegavam à casa levavam tochas acesas e cantavam rezas ao óbito. Comia-se e bebia-se ao lamento das carpideiras. De fato, os funerais eram uma festa, era a vida privada da família se tornando um evento público que chamava atenção tanto na residência, quanto no cortejo fúnebre pelas ruas que passava até a Igreja. Quanto mais pomposo um funeral, mais prestígio havia tido o moribundo em vida.

O prestígio também era definido pela sepultura do morto. As sepulturas nas igrejas eram as mais cobiçadas, pois ser enterrado no interior da igreja era uma forma de não romper com o mundo dos vivos, inclusive para que estes em suas orações não se esquecessem dos que haviam partido. Os mortos se instalavam nos mesmos templos que tinham frequentado ao longo da vida: a igreja (Reis, 1991, p. 214). Qualquer pessoa que pertencesse a uma irmandade religiosa ou que pudesse pagar, poderia conseguir uma sepultura em solo sagrado, mas a edificação da igreja mantinha hierarquias no enterro. As sepulturas mais caras e mais cobiçadas eram aquelas no interior da Igreja e quanto mais próxima dos santos, mais caro ficava. Em sua maioria, era a elite que conseguia uma sepultura aos pés dos santos católicos ou, então, negros filiados a irmandades que

²⁴ Carpideiras são mulheres pagas para imitarem o choro em velórios e funerais, quanto mais lamentações mais importância social tinha o morto.

conseguiam enterros próximo a sepulturas de Igrejas de confraria negra. Já o espaço do adro tão desmerecido, ficava para os escravos e pessoas muito pobres que conseguiam ser enterradas ali de forma gratuita, quando havia vaga ou permissão para o enterro. Quando não conseguiam o espaço do adro, eram enterrados no cemitério da Misericórdia da Santa Casa, um dos piores lugares para o enterro, não somente pelas condições insalubres, mas principalmente, por estarem distantes da guarda divina e, conseqüentemente, da salvação. Justamente, por isso, a preocupação de fazer parte de uma irmandade e conseguir um enterro digno, principalmente entre os negros que realizavam, além dos rituais católicos, rituais africanos, flutuando por esses dois campos.

As festas da Igreja Católica são voltadas sempre aos rituais, sejam eles de separação ou nascimento, tal como o Natal comemorando o nascimento de Cristo, finados comemorando o Dia dos Mortos, a Páscoa comemorando a ressurreição de Cristo e *Corpus Christi* lembrando o corpo de Jesus, entre outros. Essas festas-rituais eram usadas como espaço para recriação e inserção das comemorações negras pelos bakongo.

Reis (1991) comenta que nas celebrações das irmandades negras, o sagrado e profano se entrelaçavam, havendo alianças entre negros e homens da Igreja (Reis, 1991). Havia casos em que os bakongo comemoravam suas festas com a presença de padres, os quais durante os festejos aos reis negros, recebiam estes reis na porta das igrejas. Essas práticas africanas nas festas católicas eram vistas com bons olhos, afinal, era a prova viva de almas conquistadas (Reis, 1991, p. 81). Entretanto, também, havia denúncias de ajuntamento de negros à polícia, estando essas festas nos limites entre repressão e permissão (Reis, 1991, p. 79). Era preciso negociar a todo tempo com o poder local que definia se essas celebrações poderiam ou não acontecer.

Todavia, faz-se necessária uma melhor elucidação do parágrafo anterior. Quando Reis (1991) comenta sobre o entrelaçamento entre sagrado e profano, nos remete a ideia de que sagrado e profano seriam duas coisas distintas e que apenas conviviam em determinados momentos. Contudo, essa ideia de profano e sagrado é uma ideia ocidental, a qual classifica e ordena dentro da moral cristã. Sendo assim, para os bakongo não havia a separação entre profano e sagrado, ou seja, as suas festas eram tão sagradas quantos seus ancestrais. Além disso, quando os reis negros eram recebidos na igreja pelos padres e as suas festas eram aceitas, não acredito que havia a ideia de almas conquistadas. Isso seria colocar os bakongo e seus descendentes em uma posição passiva e concordar com a equivocada ideia de que estes reis eram reis de fumaça. Ao contrário, os reis negros eleitos

pela comunidade africana representavam autoridade, um exemplo disso, é o acontecimento em Mina Gerais, envolvendo um rei negro, no século XVII:

Em um exemplo, o rei foi até a cadeia ordenar a soltura de alguns prisioneiros. Quando o carcereiro pediu a ordem do juiz, o rei respondeu que ele não se importava com o que o juiz ordenara, que ele era o rei e ditava as ordens. Em outro exemplo o rei e sua comitiva passaram por dois sapateiros que não queriam tirar seus chapéus, nem levantar quando o grupo passava. Em resposta, os negros iniciaram uma briga que o chefe de polícia teve de apartar. (Kiddy, 2019, p. 180).

Além disso, muitos ritos dos bakongo tinham uma relação de analogia com ritos católicos, o que talvez explique a permissão das celebrações. Além disso, não podemos desconsiderar todo o contato entre cristãos e os bakongo que se deu na região central da África e que apesar dos deslocamentos, permaneceram e foram ressignificados no Brasil. Entretanto, também havia as repressões, visto que os negros estavam na condição de escravizados, dentro de uma estrutura desumana de dominação, classificando-os enquanto propriedade e destituídos de qualquer direito como cidadãos. Sendo assim, era preciso negociar para haver permissões e evitar repressões, negociações que envolviam tensões e conflitos.

Entretanto, apesar das tensões que envolviam as celebrações negras, elas acabavam de alguma forma acontecendo, como é o caso dos cortejos fúnebres realizados pelos bakongo e seus descendentes na cidade do Rio de Janeiro.

Esses cortejos fúnebres foram descritos por Moraes Filho (2002) como cucumbis. O memorialista escreveu que esse grupo era comum na Bahia, onde recebeu esse nome, passando a ser comum no Rio de Janeiro por conta dos baianos que migraram para a cidade. Seguindo a sua descrição, escreve que eram costumeiros nas festas de entrudo e de Natal, mas que se encontravam em múltiplos lugares, indo dançar e cantar em casas determinadas ou nos tablados construídos ao lado da igreja e nas praças (Moraes Filho, 2002, p. 141). O memorialista segue escrevendo que esses cucumbis existiram na cidade do Rio de Janeiro até 1830 e se incorporavam aos cortejos fúnebres dos filhos de reis aqui falecidos. Contudo, os cucumbis como cortejos fúnebres são comentados apenas no início do artigo de Moraes Filho, havendo no restante do texto destaque para esse grupo nas festas de entrudo, referente ao carnaval, e período natalino. Entretanto, o nome cucumbi não é estranho ao leitor, o qual já encontrou referências a este nome na região de Angola durante os *entambes* no século XVIII, o que nos leva a associá-lo, tal como já mencionou Moraes Filho, aos rituais fúnebres. Além disso, o mesmo autor relata que esse grupo pode

ser encontrado em outras províncias do Brasil pelo nome de congos. O governador Souza Coutinho, quando proibiu os rituais fúnebres em Angola, também citou a palavra congos em referência a esse ritual.

Sendo assim, a partir desse momento e conforme a referência acima, entendo todo ritual fúnebre realizado por negros na cidade do Rio de Janeiro como cucumbis fúnebres em oposição ou consonância - o que vai depender do desenvolvimento dessa pesquisa - aos cucumbis carnavalescos. A partir dos relatos de Debret (1965), é possível fazer uma análise dos cucumbis fúnebres. Por meio da obra do pintor francês, *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* (1965), ele relata cenas do cotidiano no Rio de Janeiro em acontecimentos que mostram a organização social negra na cidade. Entretanto, o relato a seguir precisa ser analisado com cuidado, visto que se trata de uma interpretação de um viajante europeu, permeado em preconceitos e nas amarras do eurocentrismo.

Não é extraordinário encontrarem-se, entre a multidão de escravos empregados no Rio de Janeiro, alguns grandes dignitários etiópicos e mesmo filhos de soberanos de pequenas tribos selvagens. E' digno de nota que essas realezas ignoradas, privadas de suas insígnias, continuem veneradas por seus antigos vassallos, hoje companheiros de infortúnio no Brasil. (...) E' comum, quando dois pretos se encontram a serviço na rua, o súdito saudar respeitosamente o soberano da sua casta, beijar-lhe a mão e pedir bênção. (Debret, 1965, p. 185).

O trecho acima é importante para entender as diferenças nos rituais de cucumbis fúnebres ocorridos na cidade, onde podemos citar dois rituais de morte envolvendo dois defuntos negros. O primeiro, trata-se do enterro de um filho de um rei negro no século XIX descrito por Debret, onde o defunto era visitado por outras nações de negros numa casa que pode ser reconhecida de longe pela aglomeração de negros que tocavam instrumentos de percussão acompanhados por palmas. Novamente, isso nos remete a Angola do século XVIII sobre as casas nomeadas *quicumbis*, as quais realizavam os *entambes*.

Segundo Debret (1965), as palmas constituíam de duas batidas rápidas e uma lenta ou de três rápidas. O viajante chamava atenção para as deputações que visitavam o defunto, sendo um diplomata que vestia um colete, calças pretas e chapéu rústico. O porta-bandeira que segurava um varapau e no alto havia um pano de cor. Por fim, o capitão da guarda que carregava uma arma de vareta enfeitada com fitas. Isso durava por todo o dia até que o corpo saía para o cortejo, sendo carregado em uma rede, acompanhado por uma

comitiva de negros que continuavam a tocar instrumentos, encenar piruetas, soltar rojões e que se dirigia para uma igreja mantida por uma irmandade negra (Debret, 1965, p. 186). Eram os cucumbis fúnebres (figura 3).

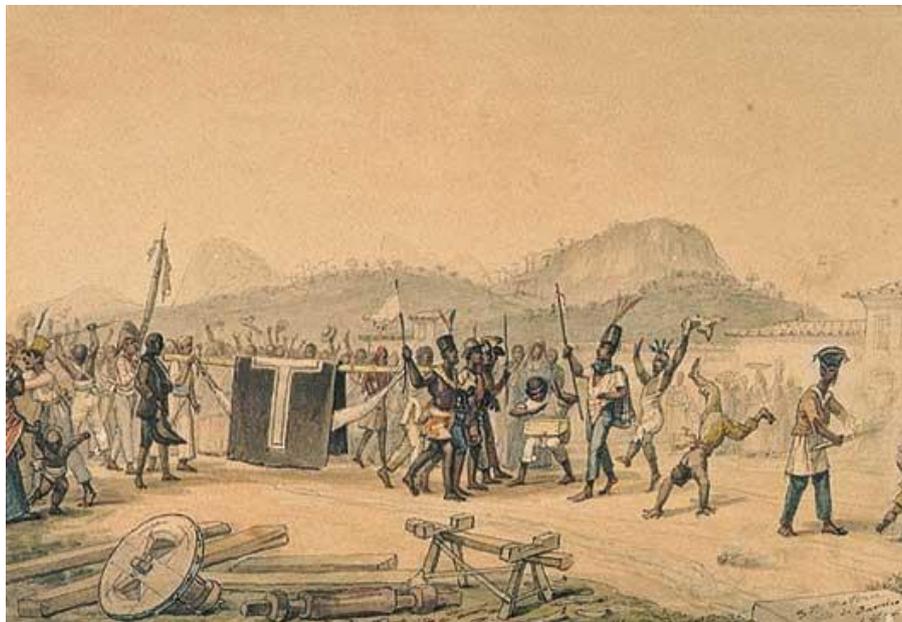


Figura 3: Debret, Jean Baptiste. Enterro de um filho de rei negro. Acervo da Fundação Biblioteca Nacional Brasil. Fonte: (Leenhardt, 2015, p. 479).

Em outro escrito, Debret (1965) apresenta uma celebração de cucumbis fúnebres (figura 4). Era o enterro de uma negra no século XIX, sem pompas, mas que mantém similaridades com o anterior. O cortejo com poucas pessoas leva o corpo de uma mulher negra, envolto em uma rede até uma igreja de confraria de negros, a Igreja da Lampadosa. O corpo é deitado sobre a porta, cercado por outras negras que pedem esmolas para conseguir realizar o enterro, estando junto a elas dois negros, sendo um tocador de tambor e um mestre de cerimônias (Debret, 1965, p. 184-185).



Figura 4: A aquarela sobre papel “Enterro de uma negra chegando à igreja da Lampadosa”, 15,3x 22, 4 cm. Fonte: (Museu Castro Maya, Rio de Janeiro, Brasil).

Nas duas celebrações de cucumbis fúnebres descritos por Debret, há o cortejo e a presença de tambores e palmas, o que os difere é apenas a presença da hierarquia e as pompas que estavam presentes no cucumbi fúnebre do filho do rei negro. No caso do segundo, o pedido de esmola, provavelmente, seja para conseguir um enterro dentro da igreja. Possivelmente, também, essa negra não era filiada a nenhuma confraria. Esse tipo de evento era muito comum entre escravizados, os quais não conseguiam arcar com os custos de uma irmandade e quando faleciam eram abandonados pelos seus senhores à própria sorte, dependendo, assim, da solidariedade dos seus irmãos de cor. Além do mais, as despesas correspondiam, também, as missas pagas para Igreja, missas estas que tinham o intuito de interceder pela alma do morto e encaminhá-la a salvação.

No relato a seguir, o viajante inglês Luccock (1942) observou como eram feitos os enterros no cemitério da Santa Casa no Rio de Janeiro e daí podemos entender o temor do morto de parar em uma dessas covas.

Abre-se transversalmente, ali, uma longa cova, com seis pés de largo e quatro ou cinco de fundo; os corpos são nela atirados sem cerimônia de espécie alguma, de atravessado e em pilhas, uns por cima dos outros, de maneira que a cabeça de um repousa sobre os pés do outro que lhe fica imediatamente por baixo e assim vai trabalhando o preto sacristão, que não pensa nem sente até encher a cova, quase que por inteiro; em seguida, põe terra até para cima do nível. (Luccock, 1942, p. 39).

Contudo, a forma de cuidar dos mortos à maneira católica e africana é descrita no jornal baiano *O Alabama*. Segundo Reis (1991), no ano de 1869 foi publicado no jornal

sobre vendedoras de peixe, em sua maioria africanas ou brasileiras, as quais afirmaram que almas das companheiras já falecidas andavam atrasando as vendas. Por isso, mandaram rezar uma missa por essas almas na igreja. Depois, alugaram um armazém e fizeram uma festa ao som de atabaques para espantar as almas que estavam vindo atrapalhá-las. A festa durou toda a noite, atravessando a madrugada (Reis, 1991, p. 76).

Esses batuques para mortos eram comuns no Brasil, como aponta Moraes Filho (2002), onde no ano de 1888 em Alagoas no município de Penedo, o memorialista descreve uma festa para os mortos. Essas festas aconteciam em locais afastados da cidade, geralmente nas matas ou fazendas, talvez para evitar repressões do poder público, já que Penedo trata-se de uma cidade do interior, pequena e rural. Além disso, o cerceamento da polícia deveria ser mais intenso. Reuniam-se muitos africanos vestidos com roupas de cor branca. Fazia-se um ritual de preceito nos dias anteriores de bebidas e certas comidas para o dia da comemoração. Realizavam-se sacrifícios de animais, orações e depois se seguia para o banquete que era servido ao som de batuques e danças. No local reuniam-se pessoas de todas as classes.

O memorialista também comenta sobre a comemoração do dia de finados no Rio de Janeiro. A lembrança aos mortos acontecia com as missas para as almas, onde membros das irmandades ficavam na porta da igreja recolhendo donativos para realização das missas. Esses dois casos, da festa de Penedo e a comemoração de finados no Rio de Janeiro, comentados por Melo Moraes são importantes para salientar o que há no imaginário da maior parte população brasileira e que muitos pesquisadores por equívoco afirmam: o sincretismo religioso. Por sincretismo entende-se a fusão de dois cultos com a reinterpretação dos elementos religiosos. Mas o que essas duas comemorações demonstram é exatamente o oposto, pois os negros rezavam para os mortos nas missas da igreja e batucavam para as almas no terreiro. Eram rituais completamente diferentes, mas que tinham o mesmo objetivo: celebrar os que já se foram, pois, a recordação seja qual fosse, traria uma ideia de imortalidade ao morto.

Dessa forma, podemos observar uma outra celebração comentada por Moraes Filho (2002) sobre os cucumbis fúnebres. Trata-se de funeral de moçambicano, descrito assim pelo memorialista. A procissão saía carregando o morto numa rede, acompanhado por outros negros, o mestre de cerimônia e o tambor-mor. O corpo era levado até a igreja da irmandade em que o morto fazia parte ao som do tambor, palmas e cantos. Ao chegarem à igreja, o padre recebia o corpo. O tambor continuava a tocar e o mestre de

cerimônias usava uma vara para instruir a cadência das palmas que soavam na calçada da igreja.

Nisso os sinos tangiam pela última vez, e o negro do tambor escanchado em seu bombo, batucava com os punhos cerrados, aproveitando o silêncio que sucedia ao seguimento da rede para o recinto da igreja. Apenas esse féretro aéreo encaminhava-se balançando, os cânticos fúnebres em honra do morto reanimavam-se, as palmas reproduziam-se mais aceleradas, o rufar bárbaro do tambor era veloz e a rede, lenta como agonia, pesada como o infortúnio, penetrava no templo. Depois...a calma era profunda. (Moraes Filho, 2002, p. 309).

Mas de fato, o que seriam esses grupos de cucumbis fúnebres? Porque eles serviram aos cortejos fúnebres somente até 1830? Eles eram cortejos fúnebres ou apenas um grupo de apoio a esses cortejos? Qual relação deles com as festas de entrudo e de Natal? Qual a relação entre funeral e carnaval? São algumas das perguntas que pretendo responder no próximo capítulo.

Destarte, ao longo desse texto foi possível compreender o modo-ritual de funerais realizados pelos bakongo e seus descendentes. Por meio da recriação das memórias, onde o passado pôde ser recordado ou mesmo reinventado a partir das novas relações estabelecidas entre o povo negro no continente americano. Na impossibilidade de acionar o mesmo, pode-se (re)criar novos sentidos coletivos, esse é o ato de ressignificar.

A memória representativa nos permite atualizar informações passadas, sejam elas vivenciadas ou fantasiadas, desde que não estejam contrárias ao princípio de prazer. O campo representacional aponta um dinamismo e uma mobilidade da memória, pois permite a alteração, transformação, deformação e esquecimento de seus conteúdos. A memória representativa é constituída como a linguagem e, portanto, está submetida aos mesmos processos formadores e deformadores característicos de toda linguagem. (Antonello, Gondar, 2012, p. 129).

Esses ritos se mantiveram por todo período escravista entre escravizados, forros e livres em todo Brasil e se mantêm até a contemporaneidade. Em Pirenópolis, Goiás, a Festa do Divino Espírito Santo traz a presença da morte, podendo citar o funeral do alferes Otávio de Moraes no ano de 1994, membro do grupo responsável por realizar a festa do Divino. Esse funeral contou com a realização da festa que conduziu o corpo num cortejo até o cemitério, acompanhado por cantos, instrumentos musicais e palmas (Veiga, 2005). Na comunidade dos Arturos, Minas Gerais, também, há uma intensa relação entre os congadeiros e a morte, pois morrer e nascer são momentos com o mesmo significado. Quando morre algum integrante da comunidade, o corpo é bem preparado. São

necessários cuidados com o morto para que este faça boa passagem. A casa do morto recebe muitas pessoas que vão visitar o defunto, o qual em seguida é levado para o cemitério num cortejo acompanhado por pessoas que vão rezando e cantando (Oliveira, 2008).

Na cidade do Rio de Janeiro, os rituais fúnebres que se mantêm na contemporaneidade são conhecidos como gurufins. Gurufim é uma herança dos bakongo, a palavra seria uma corruptela de “golfinho”. Ao morrer, o gurufim volta para o mar (*kalunga*). Então, seus familiares e amigos devem fazer uma festa para que ele chegue feliz ao céu (Braga, 2020, p. 71). Apesar do trecho conter a palavra céu, os negros praticantes de Umbanda desejam que seus entes queridos também cheguem feliz até Aruanda, local de habitação de seres espirituais, onde podemos fazer uma analogia com a ideia de céu.

Destarte, gurufim é um velório que acontece até os dias atuais e que conta com uma festa de despedida para o morto, acompanhado de bebidas, comidas e samba, derivando, assim, a expressão popular “*beber o morto*”. Outra expressão popular que nos remete aos gurufins é “*enterro dos ossos*”, o qual se refere sempre a reunião de pessoas para comer e beber o que sobrou da comida no dia seguinte de uma festa.

Para quem nunca viu um gurufim, é possível assistir a alguns vídeos encontrados na internet²⁵. Ao realizar a pesquisa encontrei o gurufim do sambista Renatinho Partideiro, onde o corpo foi acompanhado por um cortejo no cemitério de Inhaúma, no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, com muito samba de partido-alto e muitas palmas. O gurufim do sambista Almir Guineto, também foi filmado, onde pode-se ver as pessoas presentes cantando, tocando instrumentos musicais e dançando. Além disso, o documentário *Gurufim na Mangueira*, dirigido e produzido por Dandara, mostra o gurufim de um líder comunitário do morro da Mangueira, apresentando detalhes e peculiaridades desse ritual, inclusive o toque do surdo, que abre o cortejo do corpo para o cemitério. O gurufim ressignifica a morte, tornada momento de encontro com o poeta que se foi, de reconhecimento do seu pertencimento à linhagem do samba e de sua inclusão na memória do gênero (Braga, 2020, p. 71).

O cantor e compositor Wilson das Neves, um velho e assíduo frequentador de gurufins, garantiu que a tradição “é uma festa de

²⁵ [Renatinho Partideiro, seu lindo gurufim, a caminho do céu, ao som de samba e partido alto. \(youtube.com\)](#)
[Dudu Nobre comanda roda de samba no velório de Almir Guineto | O PAGODEIRO \(youtube.com\)](#)

despedida para a alma do morto seguir feliz até o céu. Velório para os pobres se chama gurufim. E gurufim de verdade sempre acaba em samba." O historiador Marcelo Monteiro escreveu: "essa mistura de sagrado com profano até hoje é lembrada com saudade pelos mais velhos". Na tradição cultural-religiosa africana no Brasil e nas terras onde houve a escravidão, essa mistura se dá em outros cultos, como o tambor-de-mina e o tambor-de-crioula, do Maranhão. Depois das celebrações religiosas no tambor-de-mina, os praticantes pedem licença aos santos e se tornam brincantes no tambor-de-crioula. (O Globo, 2008).

No ano de 2020, o mundo inteiro foi afetado com eclosão da pandemia do vírus da Covid-19. Milhares de mortes, milhares de desempregados, milhares sem assistência médica adequada. Mas não somente isso, milhares de pessoas que tiveram que interromper suas práticas culturais e religiosas, seguindo assim, as medidas de segurança e prevenção ao vírus. Nesse contexto, adentramos os territórios negros da cidade do Rio de Janeiro, onde gurufins foram impedidos de acontecer, além de rituais religiosos em terreiros ou casas de santo.

Praticantes de Umbanda ou Candomblé, sempre que sentem um mal presságio ou estão enfermos, vão até as benzedeadas ou zeladores de terreiros em busca de tratamento espiritual. Contudo, os terreiros e casas de santo fechadas e o isolamento social, impossibilitaram essa prática de auxílio e cura. Além disso, os rituais de morte também não aconteceram, tanto o tratamento religioso com o corpo do defunto, como os gurufins. Algumas pessoas adaptaram práticas à conjuntura sanitária da época. Encontrei, por exemplo, a filmagem de um gurufim de sétimo dia que ocorreu em agosto do ano de 2020 na plataforma do *Youtube*. Porém, há aqueles que não apostam nesse novo estilo de gurufim, é que comenta Danilo Firmino, compositor de samba-enredo e membro do Coletivo Fala Subúrbio, em uma entrevista:

Pois bem, até isso a malvada pandemia nos roubou: temos mortos e não temos gurufins. O samba terá que aprender a chorar como todo mundo sempre chorou... Alguns apostam nas transmissões ao vivo (lives) para um novo estilo de gurufim. Esquisito. Eu não estou muito crente disso. Afinal, não me vejo olhando para o telefone ou para uma tela de um computador enquanto minhas lágrimas são desviadas da tristeza para um largo sorriso que canta e bate palmas, olhando o parceiro ou a parceira que se foi, esticada na mesa; enquanto lembramos de momentos felizes que vivemos juntos. Dá não, é muita confusão. (Jornal Brasileiros.com, 2020).

De fato, a pandemia da Covid-19 impossibilitou as práticas culturais e religiosas dos negros na cidade do Rio de Janeiro, mas apesar dos obstáculos alguns se reinventaram

em meio ao caos, outros mantiveram a esperança e a espera pela normalidade para poder realizar suas festas, seus ritos e exercer suas memórias conforme a tradição.

Em suma, o costume de sepultar os mortos é uma ação do homem em diferentes culturas e esse processo da vida não se limita apenas ao fim da existência do corpo, pois de modos diferentes, as sociedades acreditam na infinitude da vida para além do mundo dos vivos, e sendo assim, cada sociedade realiza seu ritual conforme sua cosmogonia. Dessa forma, para os bakongo e seus descendentes no Brasil, enterrar seus mortos faz parte das memórias que foram vividas na região central da África e trazidas por eles. Os rituais fúnebres de negros passaram pelo Brasil escravista e permanecem até hoje, sempre se transformando para continuarem existindo e resistindo em uma sociedade que ainda se mantém enraizada no sentimento da colonização. Para o povo negro, enterrar “bem” seus mortos, é fazer com que estes continuem em comunicação com o mundo dos vivos, sendo necessário um bom enterro e cuidado com o corpo para se evitar infortúnios com a alma do morto. Dessa forma, o defunto mantém suas ações, poderes e direitos em Aruanda. Já no mundo terreno os indivíduos mantêm seus deveres para com os seus ancestrais. Para o ocidente a morte é entendida como ruptura, mas para os bakongo é apenas a continuidade entendida como vida.

2 FESTA, REZA E BATUQUE

2.1 Cosmograma bakongo: *kalunga* e o princípio da vida e da morte

Neste segundo capítulo, busco compreender a adequação do calendário religioso e festivo católico pelos povos da região Congo-Angola e seus descendentes no Brasil por meio da concepção do cosmograma bakongo. A concepção do cosmograma bakongo parte como um ciclo contínuo de transição entre o mundo físico e o mundo espiritual. Na cosmogonia dos bakongo, a morte não é vista como um fim definitivo, mas sim como um estágio pelo qual a pessoa passa, para assim, reiniciar sua introdução ao mundo físico na condição de um espírito ancestral ou para retornar ao mundo espiritual.

Isso sugere uma interconexão entre a vida e a morte, onde cada uma é vista como uma etapa necessária para a continuidade do ciclo da existência, influenciando não apenas como os povos *bantu* lidam com a morte, mas também, como encaram a própria vida, reverenciando-a como parte de um processo espiritual.

Trata-se, sim, de um eterno retorno ou um eterno renascimento, um logos circular (o fim é a origem, a origem é o fim), que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão enquanto algo de fundamental de que não se recorda nem se fala, mas não falta, pois se simboliza no culto (...) aos princípios cosmológicos e aos ancestrais (Sodré, 2017, p. 97 Apud Guimarães, 2023, p. 28).

Dessa forma, a visão dos bakongo sobre a vida, a morte e a existência são como uma eterna repetição ou renascimento, transmitindo a ideia de circularidade, onde o fim é a origem e a origem é o fim, manifestando, assim, a produção cíclica de tempo e da vida, onde eventos e experiência se repetem em um padrão de renovação e transformação. Isso se distingue da visão linear de tempo, a qual é comum nas culturas ocidentais, onde o tempo é percebido como uma linha reta, compreendendo passado, presente e futuro. Já na circularidade da concepção do cosmograma bakongo, os momentos estão associados ao passado e futuro, numa espécie de padrão contínuo de movimento e transformação.

Essa concepção vai além de uma compreensão racional e lógica, sendo algo que não pode ser apreendido, se manifestando dessa forma por meio do culto aos princípios cosmovisivos e aos ancestrais. O culto aos ancestrais se conecta as gerações passadas e a continuidade da vida por meio das memórias e tradições. Esse eterno retorno ou nascimento é uma espécie de elo com a espiritualidade e com a cosmogonia desse povo,

influenciando, assim, nas práticas culturais e religiosas, levando a uma compreensão da natureza da existência.

Robert Slenes (1992, p.54) escreve que os estudos mais densos sobre a *kalunga* se referem aos bakongo, os falantes de kikongo, ressaltando que essa palavra existe em kimbundu e umbundo, tendo para os falantes desse idioma o mesmo sentido. Dessa forma, a *kalunga* está conectada ao cosmograma bakongo, representado por uma cruz (+), onde a linha horizontal simboliza a *kalunga* que divide dois mundos e a circularidade do sol em seus quatro momentos rompe a barreira da *kalunga*, realizando, assim, a comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Dessa forma, a existência desses dois mundos, dos vivos e dos mortos, podia ser apreendida pela representação dos cosmograma bakongo.

A barra vertical liga o mundo dos vivos ao mundo invisível dos mortos e dos espíritos. As quatro pontas da cruz representam os quatro momentos do sol. O ponto localizado na extremidade horizontal, à direita (leste) representa o nascer do dia, quando o sol rompe a barreira da *kalunga* e começa seu percurso no mundo dos vivos. O ponto mais alto da cruz, na extremidade vertical (norte), significa o meio-dia e o apogeu da força de uma pessoa do reino dos vivos. O ponto localizado na extremidade horizontal, à esquerda (oeste), simboliza o fim da vida visível de uma pessoa e o pôr do sol, momento em que o sol rompe novamente a *kalunga* e começa a percorrer o mundo dos mortos. O ponto mais baixo da cruz, na extremidade vertical (sul), representa a meia-noite e o apogeu da força de um ser no outro mundo. O sol, ao percorrer os quatro pontos do cosmograma, atravessa os reinos dos vivos e dos mortos, existindo um eterno retorno noite/dia e vida/morte (Paes, 2014, p.105).

Slenes (1992) aponta que a superfície que separa o mundo dos vivos e dos mortos – *kalunga* -, também pode servir como meio de comunicação entre eles, pois determina tais fronteiras de forma sutil ou sensivelmente penetrável por fenômenos espirituais. Assim, o cosmograma bakongo é apresentado como uma ideia munida de uma temporalidade circular, a qual movimenta deslocamentos e comunicação permanente entre vivos e ancestrais, separados pela linha horizontal: a *kalunga*.

Transportando a ideia de *kalunga* para além de uma linha horizontal, Fu-Kiau²⁶ (2001 Apud França, 2021, p. 89) vê a *kalunga* como imensurável, uma força completa e autossuficiente que serve de fonte permanente de vida e agitação para o cosmos. Ou seja, ressalta a característica dinâmica e vital da *kalunga*, destacando seu papel como princípio que impulsiona a expansão da vida a partir do que ela toca, assimila e produz. Sendo

²⁶ Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau nasceu na República Democrática do Congo. Foi um grande pesquisador das áreas da antropologia cultural, educação, biblioteconomia e desenvolvimento comunitário, autor de diversos livros e artigos, e sacerdote (iniciado) em tradições dos povos bantu-congo.

assim, *kalunga* na visão do autor é relacionada às teorias dos bakongo de formação do universo e dos corpos celestes, especialmente, no sistema do cosmograma bakongo.

Tiganá Santos (2019), baseado em Fu-Kiau, busca explicar em sua tese a cosmogonia dos bakongo, interpretando o cotidiano desses povos como uma filosofia de vida baseada na *kalunga*. Uma linha reta/linha do horizonte ou uma linha com um círculo vazio em seu meio, é entre os bakongo, o símbolo do vazio. Sendo assim, o mundo em seu começo era vazio, sem vida visível (Santos, 2019, p. 20).

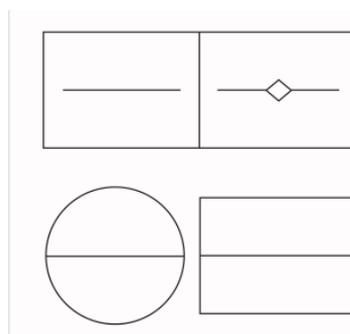


Figura 5: Símbolo do vazio. Fonte: (Santos, 2019, p. 20).

Dentro do vazio agem forças desconhecidas, essas forças podem explodir. Desse modo, uma força como fogo, explodiu dentro do vazio, essa força é definida por como a *kalunga* (Santos, 2019, p. 21).

Kalunga, então, tornou-se o símbolo de força, vitalidade e, mais um processo e princípio de mudança, todas as mudanças na Terra (*kalûnga walûnga mbûngi ye lungila yo wayika se n'kingu wa nsobolo*). E ao esfriar a massa em fusão (*zeng-zeng/ladi diambangazi*), solidificou-se (*kinda*) e deu à luz a Terra. No processo de esfriamento (*mvdolo/nghodolo*), a matéria em fusão (*luku lwalâmba Nzâmbi*) produziu água (*luku lwadânda*), cujos rios, montanhas etc. são os resultados (Fu-Kiau, 1969 Apud Santos, 2019, p. 22).

Por esse processo de explosão, o mundo foi criado pairando em *kalunga* (água interminável dentro do espaço cósmico), onde uma metade desse mundo içou para a vida na terra e a outra metade içou para a vida submarina, ou seja, o mundo espiritual (Santos, 2019, p.22). Sendo assim, *kalunga* tornou-se o a mola propulsora da vida, vida humana, de plantas, insetos, animais, rochas (Kindoki, 1970 Apud Santos, 2019, p.22). Já o que conhecemos como lua, sol, estrelas e outros planetas, foram partículas que restaram da explosão e permaneceram suspensas no espaço superior (sideral). Os seres humanos foram chamados para viver em um desses mundos (Fu-Kiau, 1969 Apud Santos, 2019, p.23).

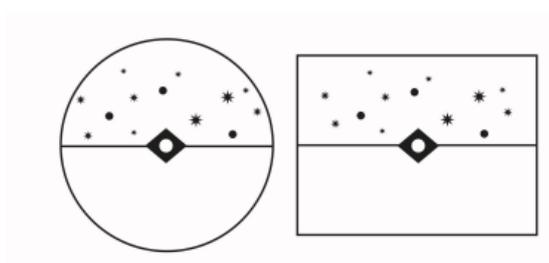


Figura 6: Processo de explosão e formação de corpos celestes no espaço. Fonte: (Santos, 2019, p. 21).

Interpretando o cosmograma bakongo, Santos (2019) aponta *kala*²⁷ como uma referência para o indivíduo na Terra, tendo ele que nascer como o sol faz para *kala*. É através do processo de crescimento e maturação que *kala* torna-se *tukula*²⁸, símbolo da liderança madura dentro de uma comunidade. A posição de *tukula* representa poder e liderança dentro de uma comunidade, chamada de “V da vida” (Santos, 2019, p. 27).

Uma pessoa que cresce está no processo de fazer história e entra na categoria dos ancestrais. Ao contrário, uma pessoa que não cresce, aquela que se desvia e não é bem inclinada, não está no processo de fazer história, ela entra na categoria dos ancestrais ruins. Tais ancestrais são aqueles que não foram capazes de viver dentro da zona desejada do V da vida. Passaram essa zona de poder, criatividade, invenções, e maestria, em todos os aspectos da vida, num estado de cegueira. Foram ancestrais adormecidos, atrofiados (Santos, 2019, p. 28).

Sendo assim, o mundo físico (superior) dispõe de três forças básicas, *kala*, *tukula*, *luvemba*²⁹. Ao cruzar a linha da *kalunga*, se vai em direção ao mundo dos mortos (ku mpemba), onde o corpo já é transformado e cresce de modo a alcançar a posição de *musoni*³⁰, conhecedor dos princípios e sistemas humanos. É o rompimento de *luvemba*, portal para a morte, que leva o corpo para a *musoni*. Neste momento, a cosmogonia dos bakongo diz que a alma está pronta para reencarnar de modo a surgir novamente no mundo superior (Santos, 2019, p. 32). O cosmograma bakongo demonstra a circularidade da vida, rompendo a barreira da *kalunga*.

Nada na vida diária da sociedade kongo está fora de suas práticas cosmológicas. O modelo do casamento em si, uma das instituições sociais mais importantes, simboliza um padrão cosmológico básico, em que a força horizontal e a força vertical

²⁷ Um dos quatro pontos onde o sol nasce no cosmograma bakongo, estando a Leste na linha divisória do círculo. *Kala* é associado ao símbolo da vida, o mundo físico. (Santos, 2019, p. 26).

²⁸ Ponto superior, estando na vertical ao norte no cosmograma bakongo.

²⁹ Ponto onde o sol se põe, ficando na linha horizontal a oeste do cosmograma bakongo. É o momento em que a vida física acaba, onde o sol rompe a barreira da *kalunga* e entra no mundo dos mortos.

³⁰ Ponto sul na linha vertical do cosmograma bakongo. É o mundo dos mortos.

são as chaves para essa importante instituição (Santos, 2019, p. 35)

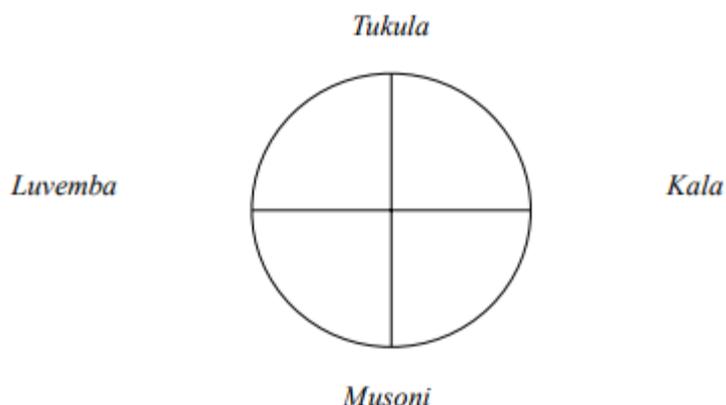


Figura 7: Cosmograma bakongo ou diakenga. Fonte: (Santos, 2019, p. 126).

Nesse contexto, a *kalunga* é associada a uma explosão primordial, similar ao conceito ocidental de Big Bang, o qual teria dado origem à matéria em uma ordem imperativa natural. Essa ordem teria a finalidade de conduzir os processos de transformação até que a vida, em toda sua plenitude de formas, pudesse ser gerada e mantida. Assim, a *kalunga* não é apenas uma fronteira entre os mundos ou uma simples linha divisória, mas sim um princípio dinâmico e vital que impulsiona a vida e a transformação no universo, refletindo a profunda conexão entre a cosmogonia, a espiritualidade e a compreensão do mundo na cultura dos bakongo.

No cosmograma dos bakongo, a figura humana é comparada a um sol que ascende e se põe ao redor da terra habitada, sugerindo um ciclo de ascensão e renovação contínuo. Esse processo de ascensão do “sol humano”, envolve a necessidade de estabelecer laços e posturas de ajuda, cuidado, liderança, cura e proatividade com a comunidade. Essa relação íntima entre os indivíduos e sua comunidade é fundamental para a vivência plena da humanidade.

Sendo assim, a maturidade da condição humana no cosmograma dos bakongo, é um processo coletivo que beneficia a comunidade como um todo. O indivíduo maduro nessa concepção é aquele que permanece firme em sua constituição relacional, expressando o dinamismo do cosmograma ao interagir e influenciar outros corpos em suas experiências de vida.

Dessa forma, segundo Fu-Kiau (2001 Apud França, 2021), esse ciclo vital da humanidade se encaminha para outro estágio no final da vida biológica, quando a humanidade corre em direção à dimensão de sua ancestralidade. Esse momento é descrito

como um mundo que se desdobra além do horizonte, após o crepúsculo, sugerindo uma continuidade após a morte em que a conexão com os ancestrais e a transição para outra forma de existência são enfatizadas.

Sendo assim, se ressalta a importância da relação entre indivíduo e comunidade, bem como, a noção de que a vida humana é parte de um ciclo maior de transformação e continuidade. A ideia de que a maturidade é um processo coletivo e que a vida se estende para além da morte, em comunhão com os ancestrais, destaca a profundidade da cosmovisão dos bakongo e sua compreensão da existência humana como parte de um todo maior.

Dessa forma, a *kalunga* não pode ser resumida apenas em uma linha horizontal que divide dois mundos, mas também, é uma filosofia da existência humana entre os bakongo, onde a *kalunga* é a criação da vida, direcionando a harmonia entre a comunidade e seus ancestrais. Sendo assim, esse conceito abarca o mundo dos vivos, orientando, por meio da maturidade humana, a necessidade de estabelecer laços de ajuda e bem-estar entre indivíduo e comunidade, bem como, a comunhão com os ancestrais. Dessa forma, os quatro momentos do sol do cosmograma bakongo são transportados para a vida humana, demonstrando a circularidade da vida, pois a morte não significava o fim, já que a vida nunca acaba, é eterna.

2.2 Festa, religião e o controle do tempo

A festa é um momento de celebração que quebra o cotidiano e permite que pessoas experimentem emoções, liberdade e subversão da ordem. O tempo na festa é transformado, permitindo que as pessoas vivam um tempo fora do cotidiano do trabalho. As festas religiosas, além de envolverem rituais e serem eventos da sociedade, carregam em si práticas que revelam a cosmogonia de grupos que dela participam.

A festa é um desenho da memória coletiva, fortalecendo a coesão do grupo, preservando aspectos identitários e históricos de determinada comunidade. Pela festa a memória se mantém e é expressa pelo corpo e pela voz. Memória que é selecionada em o que deve ser esquecido, lembrado e celebrado. A festa é carregada de significados culturais e espirituais, servindo como diversão, riso, mas também, como transmissão e preservação da história e cultura.

Excesso, contraste, celebração, memória, ruptura, reiteração simbólica da ordem, sucessão de opostos e justaposição, eis a matéria-prima da festa [...] ora, qualquer que seja a situação

simbólica e a intenção proclamada de sua realização, tudo o que ela tem para celebrar é a experiência da própria vida cotidiana (Brandão, 1987, p.17 Apud Pedrazani, 2010, p. 25).

As festas criam memórias, os indivíduos compartilham essas memórias e as reafirmam pela vivência do presente. As pessoas que estão celebrando a tradição, estão de alguma forma moldando a memória coletiva do grupo, a partir de suas experiências individuais na comunidade que fazem parte.

As memórias individuais, ao se integrarem nas memórias coletivas, sofrem transformações, pois são inseridas em um contexto mais amplo. Esse contexto mais amplo é identificado como a própria festa que é composta por elementos de diferentes culturas e possui uma conexão com a comunidade onde é praticada (Pedrazani, 2010, p. 26). Sendo assim, a festa é composta pelas memórias individuais, as quais são produções do todo coletivo, estando ligadas aos acontecimentos da comunidade que o indivíduo participa. A festa, então, seria um espaço onde memórias individuais e coletivas interagem, reinterpretando constantemente o passado por meio dos corpos de indivíduos que não carregam somente uma memória cognitiva, mas corporal também.

A memória [...] é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de um fato, uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social e nacional. Portanto toda memória é por definição, “coletiva”, como sugeriu Maurice Halbwachs (Rousso, 2001, Apud Pedrazani, 2010, p. 26-27).

A memória não é uma reprodução fiel do passado, mas uma reconstrução, onde envolve elementos do que deve ser esquecido e lembrado. O passado recordado, mesmo que pelo indivíduo, acarreta uma ordem de acontecimentos que envolvem o coletivo, ou seja, a memória é moldada pelas narrativas históricas coletivas, sofrendo influência do contexto social vivido com outras pessoas do grupo ou comunidade.

A partir do conceito de tradição inventada (Hobsbawn, 1984) pode-se representar um grupo de práticas de natureza ritualística ou simbólica, transmitindo princípios e normas de comportamento por meio da repetição, refletindo assim, a ideia de uma sensação de continuidade com o passado. As tradições moldam as identidades, são construções deliberadas, as quais podem ser modificadas ou abandonadas por determinado grupo.

A concepção de tradição inventada demonstra como práticas culturais são construídas para atender determinados objetivos da sociedade, fazendo parecer que cultura é algo cristalizado e fixo. Hobsbawn (1984, p. 10-11) apresenta a diferença entre tradição e costume, de forma que podemos compreender por meio deles como as

sociedades mantém suas práticas culturais. Sendo assim, tradição é demonstrada como algo que é constante e imutável, tendo um ciclo de repetição. As tradições inventadas são programadas para parecerem fixas e resistentes mesmo por longos períodos. Já os costumes podem mudar e se adaptar as conjunturas sem romper com o passado e práticas anteriores.

A diferença entre tradição e costume pode ser lida em um almoço aos domingos numa determinada família. A tradição é que esse almoço se repita semanalmente no mesmo dia. O costume é que a matriarca da família prepare a comida. Eventualmente, a matriarca da família morre. E o que acontece com a tradição? Para que ela continue existindo, é preciso que o costume se modifique, onde, por exemplo, o patriarca passou a cozer o almoço aos domingos. Ou seja, para a tradição continuar se repetindo foi preciso modificar e adaptar os costumes. Isso pode ser transportado para as festas e datas comemorativas, onde há uma tradição para que ocorram ordenadamente, mas para que essa repetição aconteça por determinado período ou longa duração, os costumes precisam ser adaptáveis e flexíveis.

Nesse contexto, Pedrazani (2010, p. 41) comenta que o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual do grupo. Essa compreensão exprime como a memória não é apenas uma atividade mental, mas também, como parte na formação da nossa identidade pessoal e da nossa relação com o pertencimento do grupo e o passado. Quando recordamos experiências, podemos manter uma conexão com nosso passado, o que nos ajuda a entender melhor quem somos e como chegamos ao presente. Isso expressa que a memória desempenha um papel fundamental na nossa vida, fornecendo uma sensação de continuidade e de conexão com nossa ancestralidade.

Para Brandão, a festa faz com que os indivíduos se tornem membros de uma comunidade, é o que ele chama de comunidade de eus-outros, quando os componentes praticam as “lembranças” para não deixarem se esvaírem em esquecimentos as memórias passadas de geração em geração. Nesta linha segue Duvignaud, para quem a festa é um dos meios que nos permitem compreender aquilo que nos vincula uns aos outros e produz elos, porque ela é o (re) ligare (Pedrazani, 2010, p. 44).

A festa exprime um papel importante na construção e manutenção de uma comunidade, onde seus praticantes compartilham suas lembranças, reafirmando suas memórias, as quais são transmitidas aos mais jovens do grupo. A festa produz elos que conectam uns aos outros, auxiliando na construção de suas identidades e na transmissão de sua história por meio da oralidade.

Sendo assim, é fundamental destacar o papel crucial da tradição oral na construção da memória da festa. A transmissão oral de histórias e tradições da comunidade,

desempenha um papel fundamental na preservação e na transmissão da cultura de geração em geração. A oralidade fortalece as relações entre os indivíduos e a comunidade, pois cria um senso de pertencimento e identidade compartilhada (Pedrazani, 2010, p. 44). A oralidade é essencial na organização de comunidades que não tem tradição escrita, pois através das narrativas as práticas culturais, crenças e valores são transmitidos dos mais velhos para os mais novos. Sendo assim, a palavra falada e comunicada é um elemento de preservação para essas comunidades, onde os indivíduos recriam suas memórias e reafirmam sua identidade.

No período medieval as cerimônias festivas adquiriram um contorno mais específico, colocado em funcionamento pela instituição católica que a tornou objeto de variadas transformações. Os atos da Igreja propunham-se a controlar o tempo e controlar os corpos. A Igreja desempenhou um papel central na organização do tempo através do calendário litúrgico, o qual estruturava a vida religiosa e civil da sociedade (Pedrazani, 2010, p.76-77). Os dias de festa eram determinados pelo calendário litúrgico, o qual influenciava no cotidiano da sociedade. Além disso, a Igreja por meio de normas, pretendia controlar os corpos dos indivíduos, moldando esses corpos conforme a moral religiosa. O controle do tempo e dos corpos era uma prática da Igreja que buscava demonstrar seu domínio social.

As práticas católicas eram marcadas por manifestações de fé por meio das missas, das procissões cheias de alegorias e nas festas com músicas, danças e batuques. Isso demonstra como as festas religiosas desempenharam e ainda desempenham na contemporaneidade um papel central na vida social e cultural do Brasil, servindo como espaços de encontro, expressão cultural e preservação de tradições. As irmandades religiosas tiveram participação ativas nas festas católicas, as quais organizavam as celebrações de seus santos padroeiros e no caso das irmandades negras, a eleição de reis e rainhas negros.

A religião era o núcleo firme da convivência, foi ela que impregnou todas as manifestações da vida social. As festas e manifestações religiosas constituíam uma forma de reunião social, sobretudo nas regiões rurais, dos engenhos e fazendas isoladas. O sagrado e profano andavam unidos e juntos. As procissões e as festas religiosas quebravam a monotonia e a rotina diária, sendo, na maior parte das vezes, uma das poucas oportunidades para o povo se distrair e se divertir (Wernet, 1987, p.24-25 Apud Jurkevics, 2005, p.76).

Souza (2009, p. 101) aborda a dinâmica de tensão entre representantes populares e o clero em relação à festa religiosa. O autor descreve os sacerdotes como mediadores

institucionais, os quais buscavam demarcar os espaços, administrar e controlar as atividades durante a festa de acordo com as ordens da Igreja Católica, a qual reivindicava o controle do sagrado. Na contramão disso, o povo era resistente a essas ordens da Igreja, construindo seus próprios mecanismos reguladores. Havia, assim, uma divergência entre Igreja e povo, onde a Igreja via esse anseio popular em vivenciar a festa à sua maneira como desregramento, enquanto o povo via essa forma de experienciar a festa como autonomia legítima. Ou seja, para a Igreja as missas e procissões eram instrumentos de controle dos corpos, mas para o povo esses instrumentos e ordenamentos da Igreja era o que rompia com o cotidiano monótono do trabalho: a festa.

O ritual da festa remonta a repetição de celebrar o calendário litúrgico, representa a celebração da liberdade do cotidiano e oferece a possibilidade de fugir às regras impostas por dispositivos de poder que pretendem controlar os corpos, tempo e espaço, o que gera a subversão de quem vive o ato festivo. Sendo assim, a festa deve ser vista como espaço de resistência e subversão, mesmo que temporária, da ordem.

A festa era vista como um tempo de exceção: de alegria, de fartura, de “movimento”, de pagar promessa ao santo e ajustar as contas com ele. As festas de santo marcavam fases de transição do ciclo de produção agrícola. Eram “ritos de passagem” nos quais apareciam ressaltados os aspectos opostos à vida diária comum e em que era simbolicamente enfatizada a comunidade rural dos devotos do santo. (Zaluar, 1983, p. 72 Apud Souza, 2009, p. 102).

Souza (2009, p. 106) destaca a ideia de ciclos nas festas religiosas, se referindo a constância de celebração de eventos definidos pelo calendário litúrgico. Esses ciclos festivos estão associados a uma série de eventos que ocorrem em determinados períodos, os quais contêm rituais e práticas culturais que fazem parte da celebração religiosa, os quais se renovam ao longo do tempo.

Nesse contexto, ressalto a importância do calendário como um dispositivo de poder que não apenas organiza o tempo, mas também influencia a vida social, política e cultural de uma sociedade. O Estado ao determinar datas comemorativas, feriados e festas da Igreja Católica, favorece a conexão entre os indivíduos, controlando a narrativa histórica. A religião também age nesse processo, pois muitos calendários oficiais são baseados em eventos religiosos ou tem influência religiosa. Sendo assim, se evidencia o calendário como um instrumento do Estado que ultrapassa uma simples organização do tempo, sendo também uma ferramenta para moldar realidades e construir a ideia de nação (BOSISIO, 2017, p. 2). O controle do tempo é visto como uma maneira de alcançar a

legibilidade da população, ou seja, de tornar a sociedade mais compreensível e controlável pelo Estado.

Desse modo, Bosisio (2017) destaca a importância do tempo e do espaço na definição e na compreensão de uma cultura. O tempo e o espaço são elementos fundamentais que influenciam a forma como uma sociedade organiza suas atividades, seus rituais, suas crenças e suas relações sociais. Neste caso, o tempo está particularmente ligado aos calendários nas celebrações, ciclos sazonais e narrativas históricas. O modo como uma cultura percebe e utiliza o tempo, reflete sua cosmovisão, enquanto o espaço da cultura alcança territórios físicos até os lugares simbólicos que a cultura cria.

Todavia, o calendário é uma das formas de poder do Estado, fazendo parte do imagético da nação, convertendo datas em eventos nacionais e moldando a identidade nacional. O calendário oficial estabelece as datas comemorativas, criando momentos de celebração, promovendo narrativas históricas e construindo a memória coletiva.

A Igreja Católica teve forte influência na organização do calendário durante o período colonial e imperial, onde só a partir da Primeira República houve separação entre o calendário do Estado e da Igreja. Sendo assim, nos primeiros anos da República brasileira, houve a separação entre Estado e Igreja, colocando, assim, em prática o projeto de modernização do Estado, o qual deveria romper com as amarras coloniais. Nesse sentido, houve o rompimento com o calendário imperial que estava muito marcado por dias santificados e datas referentes aos imperadores (Bosisio, 2017, p.4).

D. João VI negociou com o papado a data das Chagas de Cristo em 1818 para coincidir com sua aclamação. D. Maria forçava as coincidências com o dia de Nossa Senhora da Conceição e D. Pedro I o uso reiterado do 12 de outubro, data da descoberta da América e de seu aniversário (Souza, 2001, p. 553 Apud Souza, 2013, p.22).

Lucien Febvre (2009) escreve que que tudo parece depender da Igreja, inclusive o tempo. Não os relógios que marcam o tempo, mas sim o repiques da Igreja, anunciando de manhã e de noite as preces e ofícios. Para Febvre até o calendário fala a língua cristã (Febvre 2009, p. 298). Todas as emoções coletivas têm seu centro na Igreja, são as festas, missas, cerimônias e procissões.

A igreja, aliás, é o centro das novidades. É lá que se é informado dos acontecimentos da paróquia, batismos, noivados, casamentos e mortes. É lá que todos, pobres e ricos, santificam ou comemoram os atos mais solenes, as lembranças mais preciosas de sua vida ou da vida dos seus (Febvre, 2009, p. 303).

Assim, a ordenação do calendário litúrgico no período do Império do Brasil influenciou a organização temporal e espacial das festas e os dias santos. Essas festas religiosas representam momento em que os indivíduos vivenciam a tradição religiosa, reinterpretando essas celebrações pelas suas memórias cognitivas e corporais. Além disso, esses indivíduos reatualizam constantemente o sagrado pela repetição desses eventos festivos que são significativos em suas vidas. Reatualizar o momento festivo é relembrar passagens, onde para os cristãos a Páscoa é reviver a ressurreição de Jesus Cristo, já o Natal é reviver o nascimento de Jesus. Contudo, a reatualização dessas celebrações não é algo cristalizado, mas sim reajustado e reinventado conforme a cosmovisão de determinado grupo, fazendo-os se conectarem com sua fé e sua tradição religiosa.

2.3 O culto de vida e a morte da Igreja Católica: uma festa negra

Os dias santos, festas e domingos da Igreja Católica são voltados para a vida e morte de Jesus Cristo e dos santos. Dessa forma, o Dia de Finados relembra as pessoas que já faleceram, o Dia de Todos os Santos é em memória dos mártires católicos mortos, o dia de Corpus Christi em homenagem ao corpo de Deus, a época da quaresma intercede pelas almas do purgatório e a Sexta-feira da Paixão pelo dia da morte de Jesus Cristo. Temos, também, o nascimento de Jesus Cristo que incorporado aos festejos natalinos pode ser representado popularmente pela Folia de Reis.

Dessa forma, apresento o ano litúrgico católico, o qual é representado numa circularidade, em um momento cíclico de morte e nascimento de Jesus, assim como o cosmograma bakongo é representado em uma circularidade, sendo cíclico entre a vida e a morte. Faço, dessa forma, uma analogia entre essas duas representações que conduzem a vida cerimonial, respectivamente dos católicos e dos bakongo. Sendo assim, a parte debaixo do ano litúrgico católico representa a morte de Jesus Cristo, enquanto no cosmograma bakongo, a parte debaixo representa o mundo dos mortos. Em ambos, a parte de cima representa a vida. No caso do ano litúrgico católico representa momentos da vida de Jesus Cristo e do cosmograma bakongo a vida humana, *kala*.



Figura 8: Ano litúrgico católico. Fonte: (Google Imagens).

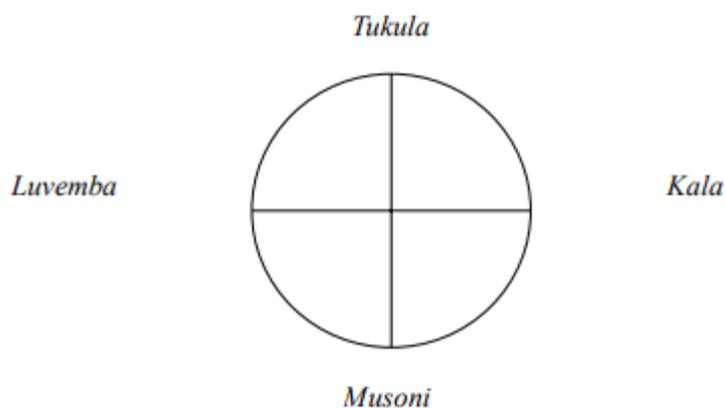


Figura 9: Cosmograma bakongo ou diakenga. Fonte: (Santos, 2019, p. 126).

Dessa forma, busco demonstrar além da analogia entre os dois símbolos, que é compreensível a reinterpretação da vida cerimonial católica por parte dos bakongo e seus descendentes no Brasil, visto que há uma conversa entre as duas representações não estabelecida no conteúdo, mas determinada na forma que elas se apresentam. Ou seja, *musoni* está para o cosmograma bakongo, assim como o ciclo da Páscoa está para o ano litúrgico católico. Isso pode ser interpretado para as quatro partes dos dois símbolos. Ou seja, para os negros, cultivar a morte de Jesus e sua ressurreição, já era algo conhecido na circularidade do fim e da origem na concepção do cosmograma bakongo. Assim, como o ponto norte do ano litúrgico católico que estabelece o nascimento de Jesus está relacionado com *kala*, onde para os bakongo o indivíduo deve renascer como sol nasce para *kala*, ponto norte do cosmograma bakongo.

Nesse contexto, destaco reinterpretação das festas católicas pelos negros da região Congo-Angola e seus descendentes por meio da concepção de vida e morte do cosmograma bakongo. Para isso, apresento como esses indivíduos vão se utilizar do calendário festivo e dias santos da Igreja Católica, aplicando a essas festas as suas práticas cosmovisivas.

No século XIX, era presente no Brasil a religiosidade colonial, a qual se apresenta como um grupo de práticas religiosas, crenças e costumes que se desenvolveram durante o período colonial e perpassaram o período imperial sob a influência do catolicismo. Essas práticas religiosas eram definidas pela devoção aos santos católicos, os quais eram vistos como intercessores entre Deus e os cristãos. Além disso, incluía práticas como as festas religiosas e procissões que eram realizados nas igrejas e nos espaços públicos.

Abreu (1994, p. 184) comenta que os leigos foram os principais agentes do catolicismo barroco que continha práticas pagãs, superstições e feitiços que atraía os negros. Uma das expressões desse catolicismo barroco, o qual foi conceituado dessa forma por João José Reis (Abreu, 1994, p. 183), foram as irmandades religiosas de leigos. Essas irmandades se organizavam para fins beneficentes, de auxílio e apoio entre os irmãos da irmandade.

É impossível falar das festas negras sem perpassar pelas irmandades católicas de negros presentes no Brasil colonial e imperial. Essas irmandades católicas foram o principal espaço de sociabilidade negra no Brasil, permitindo que os negros recriassem suas memórias, principalmente por meio das festas, procissões e funerais. As irmandades auxiliavam seus membros em enterros e compras de cartas de alforria, sendo as festas promovidas pelas irmandades o principal meio de arrecadar donativos para financiar esses auxílios.

Sendo assim, uma das principais atividades das irmandades era a promoção da vida lúdica ou estabelecer o “estado de folia” de seus membros e da comunidade negra em geral (Cruz, 2007, p. 7). Essas festas eram organizadas para homenagear o santo padroeiro da irmandade ou na eleição de reis e rainhas negros.

A voz dos tambores, proibida no interior das igrejas, soava nas ruas, expressando ao seu modo as invocações aos santos. Eram os santos da hagiologia católica desdobrados em outras significações, revestidas da concepção mítica que remetia para o murmúrio íntimo dos ancestrais (Gomes & Pereira, 1988, p. 92 Apud Lucas, 2000, p. 3).

Nesse contexto, Leda Martins (1997, p. 31 Apud Lucas, 2000, p.2) escreve que os congados ou reinados africanos são rituais nos quais santos católicos são festejados africanamente. Foi no seio das irmandades religiosas que os negros resistiram com suas festas por meio da reinterpretação do culto católico.

As festas em homenagem aos santos organizadas pelas irmandades era um momento de relevante importância, festas que eram vistas pelo clero, muitas vezes, como profanas.

Em geral a população escrava e/ou negra não perdia a oportunidade de tocar suas músicas e batuques e dançar suas danças. Locais privilegiados para a manifestação da religiosidade popular, João Reis viu essas festas como rituais de intercâmbio de energias entre os homens e as divindades, um investimento no futuro, tornando a vida mais interessante e segura (Reis, 1991, p. 61-70 Apud Abreu, 1994, p. 184).

Após negociações com a Santa Sé, o governo imperial conseguiu manter a autoridade sobre a Igreja Católica no país e garantir o caráter oficial do catolicismo na Constituição (Abreu, 1994, p. 185). A Igreja Católica tinha forte influência na vida das pessoas. Já o Estado tinha autoridade sobre a Igreja e o catolicismo era a religião oficial, refletindo, assim, a forte influência do Estado e da religião católica na sociedade. Essa relação entre Estado e Igreja foi estabelecida na Constituição brasileira da época, garantindo a Igreja certos privilégios e poderes.

As festas da cidade, todas com origem no período anterior, ainda eram muito concorridas: as procissões do padroeiro São Sebastião, Cinzas, Semana Santa (passos, endoenças, enterro) e Corpo de Deus; as festas em homenagem aos Santos Reis, Santana, São Jorge, Santo António, São João e, a maior delas, a do Divino Espírito Santo. Devemos levar em conta também a persistência de inúmeras comemorações de outros santos protetores, com suas procissões de menor extensão e pompa, e as celebrações exclusivamente negras, como as coroações dos reis do Congo, realizadas pela igreja Nossa Senhora do Rosário, e os cucumbis, as danças coreográficas que acompanhavam os funerais dos filhos dos reis africanos aqui falecidos. (Abreu, 1994, p. 185).

As festas faziam parte do cotidiano da cidade do Rio de Janeiro no século XIX, onde os logradouros da cidade se transformavam em cenários festivos de acordo com o calendário real (Gonçalves, 2012, p.55). Segundo Martha Abreu (1994, p.191), as danças negras da cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XIX eram realizadas nas festas religiosas ou acontecimentos sociais. Entre elas estavam a coroação e nascimento de reis e rainhas e os batuques que tinham caráter religioso que aconteciam,

principalmente, de acordo com as comemorações do calendário religioso e os dias dos santos católicos.

De acordo com Tinhorão (2000, p. 67) no primeiro século da colonização do Brasil houve um movimento de encaminhar as festividades do interior da igreja para céu aberto do espaço público. Esse fator promoveu uma transformação dos rituais dentro do clero para festas e procissões que passaram a ser adequadas conforme anseios populares.

Destaco nesse momento a época da quaresma, sendo um período importante para a tradição cristã, especialmente para os católicos. A quaresma tem início na Quarta-Feira de Cinzas, logo após o carnaval e dura até o Domingo de Páscoa. Nessa época acontece o período conhecido como lamentação das almas, onde se reza em dias ordenados para as almas que vagueiam perdidas. Sendo assim, um grupo de homens e/ou mulheres se reúnem vestidos com lençóis brancos e caminham por pontos específicos da cidade, entoando rezas ao som da matraca³¹. A matraca tem o objetivo de acordar as almas para receberem as preces entoadas como instrumento sonoro, a matraca efetua uma espécie de viagem no tempo ao retomar a ancestralidade da reza quando é tocada – a sua ‘pancada’ acorda as almas como acordou Jesus no sepulcro (Pedreira, 2015, p.32-33).

Tanto a matraca quanto o lençol protegem as rezadeiras, e servem, em determinadas circunstâncias, para espantar o que é ruim. O lençol funciona como um escudo contra maus espíritos que possam ‘encostar’ nas rezadeiras durante a reza e é obrigatório seu uso na reza. Acompanhar o terno sem o lençol encurta os anos de vida e pode levar, progressivamente, a perturbações no sono, como pesadelos e insônia (Pedreira, 2015, p.36).

O terno das almas, como é conhecida essa prática, é um ato devocional que faz parte da devoção às Almas Santas Benditas, também conhecidas, simplesmente, como as almas na tradição católica. De acordo com essa devoção, especialmente, às segundas-feiras, conhecidas como o dia das almas, os fiéis devem rezar pelas almas que estão em aflição, bem como, pelas que não têm ninguém que reze por elas, as chamadas almas abandonadas. As almas foram pessoas que viveram na Terra, as quais depois de mortas foram santificadas e estão de algum modo ligadas ao purgatório (Pedreira, 2015, p.39). Essa prática é uma expressão de caridade e compaixão pelos falecidos, na crença de que

³¹ A matraca é um instrumento de percussão utilizado principalmente em rituais religiosos cristãos, especialmente durante a Semana Santa e a Quaresma. Consiste em um pedaço de madeira com uma ou mais peças de metal presas a ele. Quando girado rapidamente, as peças de metal batem na madeira, produzindo um som alto e característico. A matraca é usada para substituir os sinos da igreja durante a Semana Santa, quando os sinos são tradicionalmente silenciados em sinal de luto pela morte de Jesus Cristo.

as orações podem ajudar as almas no purgatório a alcançarem a paz eterna. Além disso, na sexta-feira da paixão que é a sexta-feira antes do Domingo de Páscoa, é considerado obrigatório ir ao cemitério acender velas nos túmulos como uma forma de lembrar e honrar os mortos, especialmente, aqueles que podem ter sido esquecidos por seus entes queridos. A ideia por trás dessa prática é que, uma vez que não se sabe se essas almas são lembradas por alguém, é importante demonstrar essa lembrança e respeito por meio da visita ao cemitério e da iluminação das velas.

O cuidado com as almas está presente na Umbanda, onde os Pretos e Pretas Velhas, dentre as diversas linhas da Umbanda, são os representantes das benditas almas. O dia reservado dentro da umbanda em lembrança e culto às almas é as segundas-feiras. As rezas da procissão de lamentação das almas duram vinte e um dias, onde as pessoas passam por trajetos diferenciados, mas sempre em pontos considerados sagrados e que tem relação com os mortos, geralmente esses lugares são igrejas, capelas, cruzeiros, cemitérios e encruzilhadas. O cemitério nas práticas religiosas da umbanda, é um espaço conhecido pelo nome de *kalunga pequena*. Nele habitam espíritos que detém poderes como exus, pombogiras, pretos e pretas velhas, além do Orixá, considerado chefe da *kalunga pequena*, Omúlu. Já nas encruzilhadas, habita a falange de Exus e Pombogiras.

É preciso rezar todas as segundas-feiras, acender velas e sempre cumprir as promessas feitas a elas. As Almas, como são chamadas, são extremamente poderosas, porém severas. Quando se cumpre o dever de acender as velas das Almas Santas Benditas, elas concedem ao devoto o poder de vidência. A pessoa passa a ver o que quiser, especialmente em sonhos. Mas caso a pessoa falhe no compromisso, as Almas não a deixam dormir (Pedreira, 2009, p.40).

Sendo assim, podemos perceber a presença do conceito *ventura-desventura*, onde o cuidado em rezar para as almas, fornece para as rezadeiras ventura no poder de vidência e se negligenciar as rezas pode ocorrer a desventura das almas, as quais perturbam o sono das rezadeiras.

No contexto de reinterpretação das práticas católicas pelos bakongo e seus descendentes no Brasil, Pedreira (2009, p.46) comenta sobre jarê³². A procissão das almas que acontece em Andaraí, cidade da Bahia, tem suas rezas cantadas também nos trabalhos do jarê, como por exemplo, quando uma pessoa incorpora um espírito ruim. Dessa forma, as rezas são flexibilizadas, podendo ser usadas tanto na procissão das almas, quanto nas sessões de jarê.

³² O jarê é uma prática religiosa de matriz africana presente na região da Chapada Diamantina – BA.

A morte e os mortos são temas comumente abordados entre época de finados e quaresma em muitas culturas e tradições. O período dessas épocas contém rituais, celebrações e práticas em memória dos falecidos, assim como nos trazem uma reflexão sobre a vida após a morte. O Dia de Finados, celebrado em dois de novembro, é dedicado a lembrança dos mortos, onde as pessoas costumam visitar os túmulos de seus entes queridos, levando flores, acendendo velas e entregando oferendas. Já a quaresma, que antecede a Páscoa, é um período de reflexão e penitência para os cristãos e seus adeptos, onde realiza-se o jejum, abstinência e orações. Durante a quaresma, a morte de Jesus Cristo e práticas para a salvação são temas centrais.

Sendo assim, o Dia de Finados, comemorado pela Igreja e por indivíduos tem por objetivo lembrar as pessoas que já morreram. Nesse período, acontecem visitas aos cemitérios, velas são acesas no cruzeiro das almas, missas são rezadas em memória dos que não estão mais entre os vivos. Os túmulos são visitados e cuidados. Segundo Cavazzi, na região do Congo-Angola, os túmulos representavam importantes locais de culto. Neles se depositavam oferendas, sacrifícios em homenagem ao defunto e em dias anuais de celebração da morte - ou seja, Dia de Finados -, organizavam-se banquetes rituais, aplacando, assim, o anseio da veneração das entidades (Delfino, 2018, p.40).

Em comemoração litúrgica ao Dia de Finados do ano de 1803 em Minas Gerais, a irmandade religiosa leiga de negros, os Rosários da Nobre Nação, sancionaram a existência e as intenções do grupo ao lavrarem a abertura do livro, no qual se registrariam as esmolas levantadas durante os peditórios ou folguedos da Praia. Durante vários anos, esses negros realizaram peditórios na forma de folguedos em benefício das almas dos seus companheiros.

Delfino (2018, p.16) comenta sobre a escolha de um local específico para a realização de práticas religiosas e festivas pela Nobre Nação, uma organização de africanos livres e escravizados na colônia. A principal finalidade dessa organização era zelar pela encomendação dos sufrágios às almas dos irmãos negros por meio de missas católicas. A autora sugere que a escolha desse local não foi aleatória, pois os locais preferidos para invocação dos seres do mundo invisível, de acordo com o imaginário popular da colônia, eram encruzilhadas, cruzeiros, adros de igrejas e oratórios. Esses locais eram considerados pelos negros como pontos de convergência entre o mundo espiritual e o terreno, onde as práticas religiosas podiam ser mais eficazes. Além disso, a mobilização festiva para arrecadar esmolas para as almas, ocorria em pontos estratégicos que faziam parte do universo cultural banto e católico, como por exemplo, próximo às

águas e ao oratório das almas. Esses locais eram escolhidos por sua importância simbólica e cultural para as práticas religiosas e festivas dos negros. Dessa forma, provavelmente podemos inquirir, que os indivíduos estavam vivenciando o cosmograma bakongo, estando presentes nas três forças básicas – *kala*, *tukula*, *luvemba* – cuidando, assim, dos ancestrais que habitavam o *musoni*.

Durante esses eventos festivos, os negros da Nobre Nação, por meio de cânticos e tambores, invocavam a proteção de seus parentes falecidos nas proximidades do oratório das almas. A sagração dos mortos era uma prática religiosa na qual se buscava honrar e proteger os espíritos dos falecidos, reconhecendo a sua importância e mantendo vínculos com o mundo espiritual. Os folguedos da Praia³³ eram eventos festivos nos quais a comunidade se reunia para celebrar e para realizar essas práticas religiosas, fortalecendo os laços com seus antepassados e com a tradição cultural africana.

Os cristãos do Congo, embora não tenham esquecido completamente os ritos dos gentios (sendo imprudente reformar aqueles abusos que não ofendem a religião) merecem louvor de muito pios e zelosos para com os finados. Além de serem solícitos em enterrá-los nos cemitérios ao pé das Igrejas e nos lugares onde a Cruz e outras Santas imagens despertam nos vivos a lembrança deles, insistem também na anual celebração de orações e exéquias e onde não houver padres, em vez de sacrifícios, são esmolas aos pobres para que rezem pelo defunto (Cavazzi, 1965, p.124 Apud Delfino, 2018, p.41).

O Dia de Todos os Santos, data anterior ao Dia de Finados, é estabelecida pelo calendário religioso católico como um momento em que os mártires mortos da Igreja são lembrados. Essa festa é celebrada em honra a todos os santos reconhecidos pela Igreja e aquelas reconhecidos por indivíduos ou pela comunidade. Nesse período, muitas pessoas visitam túmulos de pessoas que realizaram algum milagre em vida ou de seus entes queridos.

No catolicismo, a maior expressão de religiosidade encontra-se no culto aos santos, tanto oficiais como oficiosos. A fé na sua intercessão junto à divindade ou mesmo no seu poder de realizar milagres é uma das maiores características do catolicismo (Andrade, 2010, p. 133). Muitos túmulos de santos não oficiosos, ou seja, não beatificados pela Igreja Católica, são visitados nessa data, aonde os indivíduos vão em busca de auxílio ou agradecimentos.

³³ Segundo Delfino (2018) esses folguedos aconteciam na praia, local escolhido para realizar os rituais em lembrança aos mortos. Dessa forma, haveria a comunicação com o mundo içado para baixo das águas, rompendo de forma simbólica a barreira da *kalunga*.

Serge Moscovici (1990 Apud Andrade, p. 134) interpreta que por terem sido homens como nós com fraquezas, sofrimentos e imperfeições, fica mais fácil acreditar neles. A figura de Deus, criador de grandes coisas, é distante demais da realidade humana, daí a incessante busca de um intermediador.

A festa de Todos os Santos que acontece na comunidade de Jurassaca, na região norte do Brasil, é reinterpretada pelo povo negros, onde a festa é acompanhada de uma procissão em homenagem a Todos os Santos, saindo com os tocadores de reco-reco e de tambor, sendo a procissão conduzida com a imagem central do santo São Benedito, santo negro.

Entre as procissões católicas, merece destaque, também, Corpus Christi. Criada em 1247, essa solenidade foi estendida por toda Igreja em 1264 pelo Papa Urbano IV, tendo como prenúncios solenes a procissão que transportava a hóstia no Domingo de Ramos. A hóstia é adorada junto com a cruz do cemitério, além de outra procissão que a transportava na Sexta-Feira Santa para a Missa dos Pré-santificados (Knowles & Obolenski, 1974, v. II, p. 283 Apud Souza, 2013, p.63). A procissão de Corpus Christi começou a ser realizada no Brasil ainda na primeira metade do século XVI, estando muito longe de se comparar ao modelo português (Tinhorão, 2000, p.86).

Tinhorão (2000, p.79) comenta que as procissões festivas eram compostas em sua maioria por gente negra e mestiça, onde na Bahia aos domingos e dias santos, as ruas se enchiam de escravizados e africanos, homens e mulheres, dançando e folgando com a permissão dos seus senhores. Esses negros foram chamados para participar da procissão de Corpus Christi e das d'el Rey. O francês Froger ao ver uma procissão de Corpus Christi em 1696 na Bahia, defrontou-se com negros mascarados, músicos e dançarinos.

Ora, como a partir de meados dos Seiscentos era já heterogênea massa de fiéis (muitas vezes mais foliões que fiéis) que formava o quadro mais numeroso dos participantes da procissão do Corpo de Deus e das outras de estilo semelhante (Tinhorão, 2000, p.81).

No Rio de Janeiro a procissão de Corpus Christi saía da Igreja Catedral, encaminhando-se pela Rua do Rosário até a esquina da antiga Rua dos Ourives, voltava pelo lado direito, continuava o giro pelas ruas costumadas e se recolhia na mesma Catedral (Santos, 2012). No Rio de Janeiro em 1771, participavam da procissão de Corpus Christi 24 irmandades. Em 1806 seriam 26 irmandades, onde havia quatro associações de pardos e negros, as quais eram as Irmandade de Santo Antônio de Mouraria, São Gonçalo Garcia, Nossa Senhora das Mercês e Nossa Senhora do Rosário. Na imagem abaixo, consta uma notícia no jornal o Diário do Rio de Janeiro do ano de

1858 informando sobre a procissão de Corpus Christi e citando a igreja da irmandade de pardos São Gonçalo Garcia.

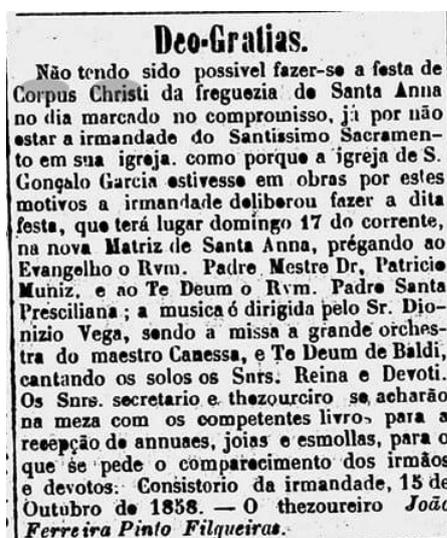


Figura 10: Jornal Diário do Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1858. Fonte: (Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, Ano 1858, Edição 00277).

Laura de Mello e Souza (1994, p. 218) em o *Diabo e a Terra de Santa Cruz*, escreve sobre o roubo de hóstias para a confecção de bolsas de mandigas, objetos considerados sagrados pelos negros, usados para a proteção. É interessante notar que a hóstia representa o corpo de Deus e neste caso, carregar em bolsas de mandigas esse objeto sagrado, era ter um símbolo de máxima proteção de um ser que não fazia parte do mundo dos vivos, era a representação do corpo de um ancestral.

Foi também numa procissão de Corpus Christi que se tem o primeiro registro escrito de uma Folia de Reis. Quem fornece essa informação é o padre Manoel Nóbrega, o qual menciona uma dança da folia em 1549 numa procissão de Corpus Christi (Fontoura, 1997).

As folias de reis são manifestações culturais e religiosas populares que ocorrem tradicionalmente durante o período entre o Natal e o Dia de Reis, celebrando a visita dos Reis Magos ao menino Jesus. Esses grupos são compostos por pessoas que se organizam para percorrer as casas dos devotos levando a bandeira dos Santos Reis Magos. Essas visitas são conhecidas como giros ou jornadas. Elas ocorrem entre os dias 24 de dezembro ao dia 6 de janeiro, dia dos Santos Reis.

Essa tradição tem origens antigas e está presente em várias regiões do Brasil com variações regionais em termos de músicas, danças, trajes e rituais específicos.

Geralmente, as folias de reis são acompanhadas por músicas, como os versos que narram a história dos Reis Magos, e por danças que representam a alegria e a devoção do grupo.

Além de sua dimensão religiosa, as folias de reis também têm um forte aspecto social, reunindo a comunidade negra em torno da celebração da fé. É um momento de festa, onde os devotos recebem os foliões em suas casas, oferecendo-lhes comida, bebida e abrigo durante a sua jornada. Assim, as folias de reis são uma expressão viva da religiosidade em devoção aos Santos Reis Magos, fortalecendo os laços comunitários através da música, da dança e da convivência festiva.

Em Minas Gerais acontece a folia de reis de Maú. Os brincantes desse grupo ao invés de fazer o encerramento da folia com a entrega da bandeira, visitam o cruzeiro e cantam o padecimento de Jesus na Cruz, lembrando seu martírio. A farda do palhaço na folia de Maú, carrega o símbolo de um tridente, símbolo de Exu e Pombogiras na Umbanda. Dessa forma, muitos palhaços antes de sair na jornada, vão a um terreiro de umbanda pedir proteção e carregam cordão de sete guias e amuletos (Neder, 2013, p.50).

É diante do cruzeiro que os foliões entregam seus pedidos e promessas sempre no dia de Santo Reis, 6 de janeiro. Eles estão lá para agradecer as almas, louvar os Santos Reis e entregar promessas e pedidos (Neder, 2016, p. 85).

Em suma, as procissões e festas católicas foram um espaço, propício para reelaborar, lembrar e reviver o cosmograma dos bakongo e dos dois aspectos da vida, terreno e espiritual, que são divididos pela barreira da *kalunga*. Foi possível por meio dessas celebrações, alcançar os princípios da vida baseada em *kala*, *tukula* e *luvemba*, onde os negros se organizaram e criaram uma comunidade de liderança e força no mundo físico, tendo como princípio ativo as irmandades religiosas. Por meio dessas instituições, foi possível estabelecer o culto aos ancestrais, os quais estão inseridos no *musoni*. Isso reitera a noção de vida desses povos, onde qualquer prática diária está conectada a sua cosmogonia, sendo conduzida pelo cosmograma bakongo, o qual tem como substância o elemento criador do mundo, a *kalunga*. *Kalunga* representa, assim, a boa ventura da vida em comunidade e o mundo espiritual, sendo fundamental para a cosmovisão desses rituais, os quais estão inseridos dentro de uma visão ancestral de culto aos mortos.

Além disso, ressalto a importância das festas na construção da identidade e na manutenção da memória coletiva da comunidade negra. As festas estão arraigadas na história, onde ao celebrar periodicamente a festa, os mais velhos transmitem as memórias e tradições para os mais novos. Essas celebrações envolvem rituais e práticas cosmovisivas que reforçam os laços com os membros da comunidade e com os ancestrais,

onde a repetição desses rituais mantém viva a memória coletiva desses negros. Sendo assim, as festas desse povo preservam sua identidade e mantêm suas memórias, que são transmitidas pela oralidade e pela corporeidade dos membros da comunidade.

3 O CARNAVAL DOS CUCUMBIS

3.1 Tentativas de desestruturação das irmandades negras na cidade do Rio de Janeiro

Como comentado no primeiro capítulo desta dissertação, as irmandades religiosas foram o principal espaço de sociabilidade negra no Brasil. Por meio delas havia a realização de funerais negros que eram verdadeiras festas, festas em devoção aos santos católicos, as quais arrecadavam donativos para manter as despesas das irmandades e comprar alforrias para escravizados. Foi no âmbito das irmandades que os cucumbis fúnebres encontraram espaço para manifestar suas celebrações em torno da morte. Entretanto, após 1830 esses grupos “acabam” e ressurgem na segunda metade do século XIX como grupos carnavalescos. Dessa forma, o que busco compreender neste terceiro capítulo é a transição do funeral para o carnaval.

Nesse contexto, discorro sobre as confrarias religiosas de negros e como as ideias higienistas surgidas no início do século XIX vão buscar arruinar com a estrutura dessas confrarias religiosas, assim como, a tentativa da implementação da Reforma Tridentina no Brasil. A hipótese que trago neste capítulo é que as investidas higienista sobre os enterros e a Reforma Tridentina vão ser responsáveis por transportar as celebrações dos funerais para o espaço do carnaval.

A ideia das irmandades, tal como pela Igreja Católica fora trazida durante as grandes navegações, entretanto com a atuação dos bakongo no interior dessas irmandades, a estrutura e ideia dessas confrarias foram ressignificadas no Brasil. As irmandades de negros tiveram mais autonomia política e social durante o período colonial, mantendo-a no Império e perdendo espaço após a instauração da República no Brasil, tendo algumas irmandades negras resistido até os dias atuais (Cruz, 2007, p.4).

As irmandades eram reguladas pelo Estado e pela Igreja por meio de um estatuto chamado de Termo de Compromisso. Sendo o compromisso da irmandade aprovado por ambos, Igreja e Estado, ela poderia funcionar conforme as irmandades de brancos. No Termo de Compromisso das irmandades se estabelecia um conjunto de regras que determinava os objetivos da associação, as modalidades de admissão de seus membros, além de seus deveres e obrigações. Era a partir da aceitação do compromisso que os membros da irmandade se comprometiam a venerar o santo padroeiro, mantendo seu culto e promovendo sua festa (Mattoso, 1992, p. 27 Apud Valente, 2007, p. 4).

Para o reconhecimento judicial de uma irmandade era necessário que o seu estatuto passasse por um júri composto de autoridades civis e eclesiásticas, e só então eram dadas a aprovação do estatuto e a confirmação jurídica. Já no Brasil, a elaboração dos compromissos nem sempre coincidiu com a época da organização da irmandade, sendo frequente a defasagem de tempo entre os dois atos no século XVIII. Em Porto Alegre, por exemplo, a data de fundação da irmandade é de 20 de dezembro de 1786, sendo que somente em 14 de outubro de 1827 foram organizados os Compromissos. A Provisão Imperial foi dada um ano depois, 14 de maio de 1828, e a aprovação eclesiástica em março de 1830. Com a aprovação real do seu estatuto, as irmandades negras tinham então a oportunidade de agirem em favor de seus irmãos. E isto promoveu a união e a assistência mútua entre os negros, principalmente no que se refere à morte, onde lhes eram garantidos o sepultamento digno e amparo à sua família (Borges, 2008 Apud Martins, 2010).

Essas celebrações negras das irmandades representaram grande parte da história cultural dos bakongo no Brasil. Nessas festas havia a devoção aos santos padroeiros, procissões e a eleição de reis e rainhas negros. A Igreja representava para os negros um espaço de recriação das estruturas sociais, culturais e religiosas centro-africanas.

Muitas confrarias religiosas disputavam publicamente o prestígio social por meio de promoção de grandes festas, procissões e ritos fúnebres, que estavam intimamente associados com suas perspectivas de sobrevivência econômica, devido as contribuições adquiridas para esses eventos. Entre os principais eventos públicos estavam os cortejos festivos e os ritos fúnebres, organizados quase sempre pelas irmandades (Cruz, 2007, p. 7).

O Estado admitia legalmente apenas a reunião de negros nas irmandades ou em eventos organizados por ela. Esse fato demonstra como essa estrutura era importante na vida de um negro livre, liberto ou escravizado nesse período da história, pois a partir dessas organizações poderiam recriar suas memórias. Mesmo que essa permissão por parte do Estado fosse um modo de regulação da vida dos negros, permitia que eles vivenciassem sua concepção de mundo por meio de suas festas. Em 1845-1846, o viajante Ewbank comentava que havia centenas de festas católicas de rua por ano com procissões, quermesses, missas apoteóticas, em honra de centenas de santos, aos quais a população, inclusive escravizada era devota (Spirito Santo, 2020, p. 239).

De acordo com Flávio Gomes (2020, p. 225) em torno das irmandades e seus rituais havia os bagalés que significavam bailes e eram compartilhados em várias línguas como o kikongo, kibumbundu e umbundu. Por mais que o Estado permitisse o ajuntamento de negros por meio das irmandades, estes deveriam solicitar a Intendência

da Polícia a permissão para suas festividades. Foi o que ocorreu em 1815 com as Irmandades negras de São Felipe e São Thiago, onde na petição à polícia, pedem licença para por meio das danças de suas nações, recolherem esmolas. Em 1822 as irmandades negras de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito solicitaram à polícia permissão para as suas danças como de costume em dias santos pela cidade do Rio de Janeiro.

Entretanto, apesar das irmandades de negros terem suas práticas religiosas legitimadas pelo Estado, passaram a sofrer medidas de cerceamento por parte do clero e de ideias médicas higienistas a partir do século XIX. Dessa forma, o Estado reconhecia que a Igreja deveria passar por reformas, inclusive aquelas que diziam respeito aos costumes religiosos da população, ou seja, ao governo cabia reconhecer que o poder religioso estava nas mãos do clero, mas o poder eclesiástico cabia ao imperador (Gomes, 1991 Apud Oliveira, 2001, p. 147).

Nesse período a vivência religiosa da população de cor no Brasil poderia ser caracterizada diante da ortodoxia eclesiástica como pouco sacramental, visto que as irmandades católicas de leigos tinham autonomia em suas decisões, onde na maioria das vezes não havia um pároco que liderasse a confraria, sendo algumas vezes pago para rezar missas nas igrejas erigidas pelas irmandades, por exemplo. Sendo assim, no ano de 1868 o padre Pedro Mariana de Lacerda foi nomeado na cidade do Rio de Janeiro para ocupar a função de bispo. O bispo Lacerda buscou implementar na diocese da cidade do Rio de Janeiro os princípios da Reforma Tridentina, sendo essa reforma uma consequência de uma aproximação do clero português com Roma, reconhecendo a Santa Sé como centro do poder eclesiástico.

D. Lacerda estava correto, ninguém realmente se espantava com a autonomia das irmandades, ou a achava estranha. Foi este espanto que levou o bispo e seus colaboradores a formularem um discurso de enquadramento delas. O discurso foi construído sobre duas bases: coibir a autonomia dos leigos, impondo a autoridade clerical, e a crítica ferrenha às práticas religiosas adotadas pelas irmandades (Oliveira, 2001, p. 150).

Foram empreendidas várias medidas para regular a autonomia das irmandades de leigos, visto que em muitos momentos no Brasil, os leigos assumiam maior poder em decisões sobre a religião do que o próprio clero, ou seja, a direção das irmandades cabia aos leigos e não estava ao alcance do clero. Um exemplo disso é que após a aprovação do Termo de Compromisso, as irmandades definiam quais rumos iriam seguir, cabendo ao

capelão uma participação figurativa. Isso pode ser demonstrado no jornal *O Apóstolo*³⁴ no ano de 1876, o qual noticiava a tristeza em ver o grau de inferioridade dos capelães e comissários de Confrarias e Ordens Terceiras diante das decisões das irmandades leigas, as quais pretendiam, inclusive, decidir a liturgia do culto, o que deveria ser exclusivo dos capelães.

Na contramão da tentativa de implementação da reforma e romanização pretendida pela diocese da cidade do Rio de Janeiro, as irmandades de leigos buscavam não se subordinar as investidas do bispo Pedro Lacerda. Segundo o jornal *O Apóstolo*, era o Estado que incentivava essa insubordinação dos leigos, pois concedia a eles prerrogativas, limitando, assim, o poder eclesiástico sobre tais irmandades. Sendo assim, para o bispo Pedro Lacerda a reforma consistia em cumprir as leis canônicas, enquanto para as irmandades era alterar toda sua concepção religiosa (Oliveira, 2001, p. 151).

O jornal *O Apóstolo*³⁵ demonstrava cada vez mais seu apoio a Reforma Tridentina no Brasil, escrevendo artigos sobre a falta de espírito religioso das irmandades leigas. Quanto ao espírito religioso, havia um ledô engano, visto que tais irmandades se organizavam em torno de suas festas aos santos periodicamente, além de seguir o seu Termo de Compromisso com rigor. O que o jornal *O Apóstolo* classificava como falta de espírito religioso era consequência do seu apoio a Reforma Tridentina e uma maneira de desqualificar a organização dos leigos.

O que essas irmandades querem é uma festa por ano, onde possam em lugares distintos lisonjear suas vaidades. De exercícios religiosos consagrados a Mãe de Deus, elas não querem saber (O Apóstolo, 1974, p. 04 Apud Oliveira, 2001, p. 153).

As procissões das irmandades de leigos também foram alvos de investidas reformadoras, onde os bispos queriam mudar esse costume, tirando o controle dessas procissões dos leigos e colocando nas mãos do clero, mudando, inclusive, o uso de símbolos sagrados nas procissões. O bispo Pedro Lacerda proibiu a saída do Santíssimo Sacramento em procissões noturnas (Oliveira, 2001, p. 153).

Segundo Oliveira (2001, p.155), diante das tentativas de implementação da reforma, as irmandades de leigos estavam voltadas para os problemas do cotidiano, a realização das suas festas e assistência aos irmãos. Quando surgiam conflitos com o clero, essas irmandades não contestavam a autoridade eclesiástica, mas buscavam garantir os

³⁴ BN (Biblioteca Nacional – RJ) - O Apóstolo. As Irmandades, Confrarias e Ordens Terceiras do Império, ano XI, nº 44, Sexta-feira, 21 de abril de 1876, p. 01 Apud OLIVEIRA, 2001, p. 150.

³⁵ Oliveira, 2001, p. 152.

direitos que conquistaram num processo de longa duração. Ou seja, ao recusarem se subordinar à reforma não estavam contestando a sua legitimidade, mas sim o que ela causaria, como por exemplo, negar o direito dos negros em recriar suas memórias por meio de suas celebrações. O que Oliveira destacou muito bem quando escreveu sobre a diferença entre postura anticlerical e postura leiga diante da Reforma Tridentina no Brasil (Oliveira, 2001, p. 155).

Para compreender a gravidade dessa reforma, esse projeto propunha extinguir ou reorganizar as irmandades, substituindo-as por organizações que tivesse sob o poder do pároco ou do bispo. Entretanto, ao perceberem a força dessas instituições leigas e sua importância para a população, desistiram de sua extinção e propuseram o controle destas pelo clero. O que explica isso é o fato de haver uma linha tênue entre Irmandades, Estado e Igreja, ou seja, a Igreja encontrava limites em suas decisões ao esbarrar com o poder do Estado e o Estado encontrava limites ao esbarrar com as normas de convivência da população negra que de certa forma ajudava na manutenção da ordem social. Sendo assim, a Igreja abrandou seu discurso em torno das irmandades de leigos, principalmente na década de 1880, revisando o tipo de discurso de proferia nos tons da reforma (Oliveira, 2001, p. 156).

Chamar, pois, as irmandades, confrarias e ordens terceiras para o verdadeiro espírito religioso, que as deve animar, é nosso dever e o fazemos tanto mais satisfeitos, quanto é o desejo que temos de vê-las no bom caminho. (...) É nosso dever, pois, excitá-las, fazê-las entrar, compeli-las a tomar parte do festim com pureza, lembrados como estamos do grande preceito evangélico - *Compelle intrare* (O Apóstolo, 1881, p. 01 Apud Oliveira, 2001, p. 157).

Esse fato demonstra não só a relação delicada entre Irmandades, Igreja e Estado, mas, principalmente a força de resistência de seus membros em não se submeter aos regimes reformadores. As investidas reformadoras continuaram por todo império, porém fracassadas e se mantiveram na República. Entretanto, isso é um fato que se demonstra costumeiro do poder hegemônico em cercear práticas religiosas que fujam a lógica universal ocidental.

Além das Reforma Tridentina no início do século XIX, surge a ideia de “civilizar” os costumes e medicalizar a morte, uma ideia que ganha espaço na década de 1830. Ou seja, os médicos começaram a propagar nessa época a ideia de que os enterros nas igrejas era um problema, assim como, velórios e cortejos fúnebres. Para os médicos esses atos eram focos de doenças, pois o cadáver eliminava gases nocivos à população, causando

doenças e epidemias. Uma organização do espaço urbano requeria que a morte fosse higienizada, sobretudo que os mortos fossem expulsos de entre os vivos e segregados em cemitérios extramuros (Reis, 1991, p. 307).

Nessa época a França era o modelo de civilização a ser seguida por todo mundo, onde os médicos queriam seguir à risca as soluções europeias de enterramento dos mortos. Segundo Reis (1991, p. 309) nascia nessa época no Brasil a medicina preventiva, a qual funcionava como “polícia da cidade”, tendo um conjunto de normas de salubridade do ambiente. Para o autor, os médicos queriam realizar uma revolução cultural, reorganizando espaços como prisões, hospitais, escolas e cemitérios, vistos como causadores de doenças e epidemias.

Para efetivar tal medida, foram criadas na Bahia e no Rio de Janeiro as faculdades de medicina em 1832, seguindo o modelo da escola de medicina de Paris. No Rio de Janeiro foram criadas associações científicas como a Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro. Essa última foi um polo de disseminação e discussão de medidas higienistas.

O fato é que tais medidas higienistas visavam afetar uma parcela específica da população, os negros. Isso pode ser demonstrado na batalha travada pela Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro que visava denunciar quem prometia curas secretas e mágicas. Sabemos, principalmente por Laura de Melo e Souza (1986) sobre a grande atuação de negros nas ações de cura por meio de suas práticas religiosas que incluíam adivinhações, uso de amuletos e ervas medicinais.

Em dezembro de 1831 a Comissão de Salubridade da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro concluía seu relatório sobre as causas da infecção da atmosfera, onde o maior perigo provinha de cadáveres de animais e de gente (Reis, 1991, p. 315). A preocupação com a saúde pública por parte dos higienistas, remontam ao século XVIII, mas o primeiro estudo mais profundo sobre os enterros partiu da tese de Manuel Maurício Rebouças, publicado na Bahia em 1832. A partir da tese de Manuel Maurício Rebouças, outros estudos foram publicados sobre a condenação de enterros no interior das igrejas. A própria Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro publicou vários artigos sobre esse costume, denunciando inclusive a negligência do Estado em relação a essa prática. Independentemente de onde se localizassem, as igrejas eram vistas como mal miasmático (Reis, 1991, p. 323). Até mesmo o cemitério da Santa Casa era considerado insalubre por conta das valas rasas e corpos expostos, o ideal para a saúde pública na visão dos médicos era a proibição de enterros em igrejas e a construção de cemitérios fora da cidade.

Reis (1991, p. 324) aponta que os médicos não ignoravam a importância do culto dos mortos em seus projetos, mas sugeriam uma reinterpretação, onde o culto aos mortos torna-se mais cívico do que religioso. Para os médicos o culto aos mortos deveria remeter a ideia de civilidade e não religiosidade, isso é demonstrado no relatório da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro quando escreve que a prática de enterramentos em igrejas era um desrespeito aos mortos. Criticava ainda que o enterro de cadáveres se confundia às divindades.

Os médicos se consideravam defensores da legítima religião em detrimento de padres e irmandades. Os enterros nos templos eram classificados de superstições, de barbarismo que nada tinha de religião. A Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, em parecer de 1832 sobre como evitar os estragos da cólera, aproveitaria para denunciar: “nem esta Sociedade deve cansar-se de bradar altamente contra o bárbaro costume de sepulturas dentro das igrejas, e cemitérios no meio da cidade: costume este que nos deixa muito atrás da civilização moderna” (Reis, 1991, p. 325).

Esse discurso médico feria os Termos de Compromisso das irmandades negras, visto que os cortejos fúnebres e o culto aos túmulos dos ancestrais orientavam as práticas culturais e religiosas dos bakongo, onde a expressão mais viva da celebração negra em torno da morte eram os cucumbis fúnebres. Mas as irmandades demonstraram sua resistência diante dessas ideias médicas. A Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, por exemplo, não enfrentava resistência maior dos padres diante de seus pareceres médicos, mas sim das irmandades. A Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro propôs que cada irmandade construísse seu cemitério de acordo com a lei municipal da época.

As medidas mencionadas acima não foram a única forma de dessacralizar a morte, os médicos exigiam que o registro de óbito passasse a ser feito por eles e não por padres, como era o costume de séculos. Os médicos denunciavam também os velórios, cortejos fúnebres e missas de corpo presente, denunciando que os cadáveres humanos exalavam emanações pútridas das casas onde saíam, pelas ruas por onde eram conduzidos e nos templos (Reis, 1991, p. 327).

No dia 27 de dezembro de 1825 o jornal o *Diário Fluminense* publicou apoio ao decreto imperial que se colocava contra os enterros no interior das igrejas. D. Pedro I mandava que fossem tomadas medidas para a transferência dos sepultamentos das igrejas para fora da cidade. Houve resistência. O padre Perereca³⁶ foi uma das vozes da

³⁶ Luís Gonçalves dos Santos, mais conhecido como Padre Perereca, foi um escritor, professor, cronista, tradutor, e cônego do Brasil Imperial. Ele viveu na cidade do Rio de Janeiro até a sua morte em 1844.

resistência, duvidando que os cadáveres ameaçassem a integridade física das pessoas. O padre questionava com quais recursos se construiria um cemitério geral, até porque a Câmara Municipal da cidade do Rio de Janeiro não tinha recursos para isso, além do que as irmandades já tinham suas catacumbas e, certamente, o povo da cidade se queixaria da longa distância percorrida até o cemitério extramuros.

Segundo Reis (1991, p. 343), no ano de 1828 foi promulgada a lei imperial que regulamentava a estrutura, funcionamento, eleições, funções e outras matérias referentes às câmaras municipais do Império do Brasil. O autor chama a atenção para o Título III art. 66, onde esse artigo reafirmava o poder das câmaras municipais em ordenar o cotidiano da população com apoio da polícia. O artigo 66 discorria nos seus doze parágrafos sobre a iluminação da cidade, limpeza de locais públicos, concessão de licenças para festas públicas que não ofendessem a moral pública, bem como, vozerias nas ruas em hora de silêncio. Também fazia parte da lei a substituição de enterros em igrejas para cemitérios. Sem dúvidas, a lei imperial de 1828 visava cercar, principalmente, as práticas cotidianas da população negra quando publicava no art.66 a concessão de licenças para festas públicas, exigindo silêncio em horário determinado pelas autoridades e proibindo enterros em igrejas. Como os cucumbis fúnebres poderiam a partir disso celebrar seus mortos? Como poderiam realizar seus cortejos fúnebres, inclusive à noite? Deixariam de enterrar seus mortos conforme os rituais que cercavam a cosmogonia dos bakongo? Esse era o objetivo da corte imperial e dos médicos higienistas.

Apesar das resistências, o poder imperial manteve sua hegemonia diante do controle dos enterros. Entretanto, a substituição dos enterros não aconteceu de forma rápida, até mesmo porque os legisladores da cidade do Rio de Janeiro não determinaram um prazo para as paróquias e irmandades construírem seus cemitérios. Contudo, indicaram locais onde se faria o enterro, fossem eles provisório ou definitivos e davam recomendações.

Nesses locais, os carneiros só seriam abertos a cada dois anos e as covas a cada três, “salvo por ordem de magistrados”. Nenhuma sepultura poderia ficar aberta por mais de 24 horas. Os corpos seriam enterrados seis palmos abaixo da superfície, sendo a terra socada. Cada cova receberia apenas um cadáver, mas, no caso de receber mais, seria mantida a medida de seis palmos da terra entre um e outro (Reis, 1991, p. 349).

Na cidade do Rio de Janeiro, o juiz de paz e o médico passaram a presidir os enterros, substituindo os padres no registro de óbito. A partir disso, era exigido endereço do morto, duração da enfermidade, hora da morte e a causa. Se fazia a autópsia do morto

quando fosse comprovado crime (Reis, 1991, p. 350). O transporte do morto também era determinado pelo médico, o qual diria como seria feito o transporte do caixão, se aberto, fechado ou em rede. Essa última forma de transporte era realizada pelos negros da cidade em seus cortejos fúnebres, mas a partir desse momento suas práticas culturais e religiosas em torno da morte seriam controladas pela municipalidade da cidade.

Não há dúvidas que a nova mentalidade higienista que se apossou sobre a cidade do Rio de Janeiro abalou profundamente as celebrações dos cucumbis fúnebres, pois os negros estavam proibidos de realizar os seus enterros, era a tentativa do governo imperial de pôr fim a festa dos negros em torno da morte. A lei imperial de 1828 não só afetava os cucumbis fúnebres, mas sua rede de apoio: as irmandades religiosas de negros, as quais no início do século XIX tiveram seu Termo de Compromisso ferido com a proibição dos enterros nas suas igrejas e na metade do século XIX sofreram investidas de reformulação de sua estrutura física, social e cultural pela Reforma Tridentina.

Apesar das tentativas de desestruturação, as irmandades religiosas de negros continuaram resistindo, tendo como principal personalidade à sua frente, a figura do rei negro, apesar de que no início do século XIX tiveram proibidas a coroação de reis e rainhas. Já os cucumbis fúnebres podem, de fato, ter acabado em 1830 como afirmou Melo Moraes Filho (2002, p. 142), pois estavam impedidos de festejarem seus mortos em seus cortejos fúnebres pela cidade do Rio de Janeiro. Entretanto, o espaço do carnaval foi utilizado pelos negros para manterem as celebrações em torno da figura do rei e rainha negros e dos cucumbis fúnebres por meio dos grupos conhecidos como cucumbis carnavalescos. Apesar do cerceamento do poder imperial, os negros criaram rotas de fuga para continuarem exercendo suas memórias.

3.2 O rei negro

O Brasil recebeu um grande contingente de povos falantes do tronco linguístico *banto* da região central da África para serem usados como mão de obra escrava. Esses povos trouxeram em suas memórias os seus costumes que foram reinventados por meio de celebrações. Essas celebrações tiveram como principal figura o rei e rainha negros, tornando-se vivos não só fisicamente, mas também socialmente e politicamente para a população da região Congo-Angola no Brasil. As irmandades religiosas foram responsáveis por essas festividades em torno da figura do rei e rainha negros, onde o rei negro teve seu nome difundido como rei do Congo. Entretanto, antes de discorrer sobre a

história do rei negro no Brasil, gostaria de apresentar ao leitor a estrutura da realeza africana para compreensão e importância dos rituais e a celebração de eleição de reis negros no Brasil.

A associação entre divindade e rei é documentada pela história em diversas sociedades, sendo os reis muitas vezes sacerdotes reverenciados e possuindo o poder de mediação entre o mundo terreno e espiritual (Souza, 2014, p. 24).

o rei é sempre o primeiro chefe da idade heroica, mediador entre o homem e a divindade, que ele representa. dessa forma, mesmo que as lealdades dos diferentes grupos possam ser divergentes, todos participam da monarquia, porque no chefe mítico se concentram os interesses comuns: o triunfo na guerra contra os estrangeiros, a fertilidade e a saúde dos homens, do gado, das plantas e dos animais selvagens úteis (Souza, 2014, p. 25).

Na região central da África, o rei era um mediador do mundo físico com o mundo sagrado, era quem garantia a prosperidade, fecundidade e a chuva no reino. Caso as coisas desandassem, o rei era o responsável pelas desventuras. Além disso, Souza (2014, p. 26) apresenta os estudos de W.G.L Randles, onde de acordo com o autor, seria pela figura do rei que o povo construiria uma identidade coletiva, se reconhecendo como comunidade solidária e coerente. Isso nos leva a compreender a importância dos reis negros no Brasil, pois a eleição de reis que acontecia anualmente nas irmandades religiosas negras, elegia um líder para a comunidade, sendo respeitado e reverenciado como tal, mesmo diante de uma sociedade escravista.

Na pessoa do rei, vivos e mortos estariam reunidos numa comunidade que englobaria o natural e o sobrenatural. A perenidade da realeza no Congo era assegurada, segundo Randles, pela transmissão das insígnias reais, que simbolizavam o poder e eram objetos mágicos que permitiam o intercâmbio com o além (Souza, 2014, p. 26).

Dessa forma, o rei representava o que havia de mais sagrado entre os bakongo: os ancestrais. Ele era o mediador entre os dois mundos, era considerado sagrado e devia garantir as venturas e fortúnios do reino. Esse fato elucidava bem as tentativas de recriação das estruturas reais da região central da África no Brasil, onde os negros buscavam construir uma unidade entre seu povo, tendo um líder que garantisse, dentro de um sistema escravista que se dispusera à desventura, a ventura de seu povo.

A chegada dos portugueses à região do Reino do Kongo data de 1483. O poder estava localizado na capital do Reino do Kongo, Mbanza Kongo, onde o rei governava junto à nobreza, a qual constituía o conselho real. Após o batismo do *mani kongo* em

1491, a capital Mzamba Kongo passou a ser chamada de São Salvador. Segundo Souza (2014, p. 48) do final do século XVI a meados do século XVII o Reino do Kongo se manteve homogêneo, onde o *mani kongo* tinham domínio sobre as províncias em torno da capital. Revoltas nas aldeias eram comuns, principalmente em torno do pagamento de tributos, mas os militares do reino conseguiam suprimir tais revoltas. Apesar das revoltas, a centralidade do poder era mantida pelo *mani kongo*, fazendo com que os habitantes do reino se sentissem parte integrante da comunidade ao terem responsabilidade em pagar os tributos ao reino, obedecer às regras do reino e comparecer as cerimônias de eleição de novos reis.

O rei do Congo que governou por mais tempo foi D. Afonso I, filho do rei Nzinga Kuwu (D. João I). D. Afonso I reinou dos anos 1507 a 1542, por trinta e cinco anos. No ano de 1512, uma embaixada portuguesa foi enviada a região do Congo, a qual tinha a missão de levar um regulamento com instruções a serem seguidas pelo rei do Congo. Entre as instruções, estava a permissão do rei do Congo e a nobreza a receberem títulos, usar emblemas europeus e seguir regras de etiqueta da corte portuguesa. D. Afonso não incorporou muito desses elementos, mas passou a aderir aos títulos, sendo, por exemplo, chamado de majestade. Neste caso, devemos ressaltar o funcionamento do pensamento desse povo, sendo este conhecido por incorporar objetos estrangeiros, dados pelo contato com outros povos, contudo, sem alterar sua estrutura original, apenas adicionando a ela outros elementos. Isso pode ser exemplificado no caso da adoção de títulos reais, o que não modificou a estrutura antiga do Reino do Kongo.

Havia rituais de entronização do poder real, onde as embaixadas representavam grande importância na relação entre os reinos. Segundo Souza (2014, p. 88) havia etapas a serem cumpridas, uma espécie de rituais, como por exemplo, a multidão que acolhia uma embaixada que chegava ao Reino do Congo, entoando gritos, cantigas e entregando presentes.

Mais ou menos pomposas, mais ou menos decisivas ou bem-sucedidas, as embaixadas estiveram sempre presentes nas relações entre os dois reinos. Existem mesmo notícias de algumas enviadas pelo *mani kongo* a Roma, e apesar da controvérsia quanto a terem sido ou não realizadas, há provas de que foram preparadas, embora talvez não tenham chegado ao destino final, visando estabelecer normas de convivência, pedir privilégios e favores, realizar tratados, essas visitas ritualizadas eram o mais importante meio de comunicação entre os diferentes reis ou chefes políticos (Souza, 2014, p.88).

Os acontecimentos em torno da eleição de reis na região do Congo deixados em documentos foram observados por europeus, onde os rituais realizados dentro da cosmogonia dos bakongo, eram considerados pagãos pelos ocidentais. Entretanto, a partir de relatos na obra *Reis negros no Brasil escravista: história de festa e coroação de Rei Congo* é possível ter uma percepção de como aconteciam esses rituais na região central da África. Sendo assim, no dia da eleição a nobreza e os portugueses se reuniam no palácio (Souza, 2014). No chão eram colocados sobre uma almofada de veludo uma coroa, três braceletes de ouro e uma bolsa de veludo que continha uma bula e indulgências enviadas pelo papa. Somente uma pequena parte da nobreza conhecia o nome do rei escolhido. A cerimônia começava com anúncios sobre os deveres do novo rei. Havia vários candidatos para o trono, onde três pessoas da nobreza iam até o escolhido e o pegavam pela mão, levando-o até o trono. O novo rei fazia seu juramento sobre os livros sagrados (Souza, 2014, p. 90). A cerimônia acontecia no interior da igreja e o povo a assistia do lado de fora. No interior da igreja havia a presença do bispo e do chefe religioso local, conhecido como *mani vunda*. Depois de orar e discursar conclamando todos a aceitarem o resultado da escolha pacificamente, “proclama o nome do eleito e declara-o legítimo rei do Congo” (Souza, 2014. P. 91).

Há um relato mais detalhado sobre a eleição do rei negro pelo cônego da Catedral do Congo, André Cordeiro (Souza, 2014, p. 91). Nesse episódio, ele discorre sobre a eleição e coroação do rei D. Pedro II (1622-1624), onde o povo compareceu à praça em frente a moradia do rei. No meio da praça ficavam os nobres. Havia um altar com a imagem de Cristo crucificado, emblema da Igreja Católica, pedra de ara, missal e velas acesas. Havia tambores chamados de *dembos e engomas*, os quais só eram usados quando o rei partia para a guerra, morria ou era coroado. Outros instrumentos musicais estavam presentes, como apito, dente de elefante e campainha de ferro.

Nesse sentido, o *mani vunda* fazia um discurso lembrando o rei falecido. Após o discurso uma música era tocada em lembrança aos reis mortos e a eles era comunicado que o trono estava vago e perguntado para quem ele deveria ser entregue. Nesse momento, tocavam-se instrumentos como se fosse uma festa e era anunciado o novo rei, o qual era escolhido pelo rei morto ou que fosse eleito entre seus descendentes (Souza, 2014, p. 93).

O mais interessante no episódio de coroação do rei negro Pedro II é que além do *mani vunda*, o padre católico estava presente, aguardando o rei eleito jurar sobre o livro sagrado que ele seria um rei cristão. Antes do juramento à bíblia, os ancestrais eram consultados. Por fim, após a eleição do rei, aconteciam grandes festas. Isso nos leva a

refletir sobre as eleições de reis negros no Brasil e suas similaridades, principalmente a relação intrínseca entre as coroações de reis negros e a Igreja Católica no Brasil.

De acordo com Kiddy (2019, p. 165) foi desenvolvida a prática de eleição de reis no continente americano pelos negros escravizados. No Brasil as festas em torno dos reis negros tiveram nomes como congadas, congados, congos, cucumbis, maracatus, moçambiques e quilombos. Segundo a autora, para muitos folcloristas e estudiosos, esses reis eram apenas figurativos, mas para a população negra, eles representavam símbolo de poder político e espiritual, tendo forte ligação com as estruturas reais da região central da África.

A presença de reis e rainhas ajudou os centro-africanos a reconstituírem e recriarem uma cultura política e religiosa derivada da África. O desenvolvimento lento de reis com títulos étnicos, nos séculos XVII e XVIII, para reis do Congo, no final do século XVIII e século XIX, documenta a emergência de uma cultura afro-brasileira, firmemente enraizada na África Central, mas distintamente brasileira (Kiddy, 2019, p. 168).

Há dois pontos importantes levantados por Kiddy na citação acima. Primeiro, a diferença entre reis negros e reis do Congo, onde há um equívoco na história em chamar qualquer rei negro e de rei do Congo. Ou seja, antes de haver o título rei do Congo, havia reis negros de outras etnias, não somente vindos do Congo, até que num processo de longa duração, os reis negros passaram a ser chamados de Reis do Congo. O segundo ponto, é que por mais que houvesse a tentativa de recriação das eleições de reis negros como aconteciam na região central da África, essas celebrações não eram centro-africanas, pois já modificadas pelo processo de continuidade e transformação, seriam brasileiras.

Dessa forma, não podemos deixar de citar a visita de uma embaixada africana ao Brasil em 1642. Essa embaixada contou com a presença de um embaixador congolês, representando o rei do Congo e sua comitiva, realizando a apresentação de danças africanas, encenando combates com espadas. A embaixada do rei do Congo recebeu outras embaixadas que foram homenageá-la (Kiddy, 2019, p. 171). A apresentação dessa embaixada congoleza tinha muita semelhança com os rituais de celebração dos reis negros brasileiros. Kraay (2018, p. 151) aponta que na época da monarquia, o rei de Portugal sabia da importância em manter boas relações com os reis africanos que controlavam o fornecimento de escravos para o Brasil. O monarca português sabia, também, que reis negros brasileiros ameaçavam simbolicamente a hierarquia da sociedade escravista. O autor também aponta o envio de sete embaixadas africanas ao Brasil entre os anos de 1750 e 1812, as quais estavam a caminho de Portugal (Kraay, 2018, p.151-152).

Os reis negros eram presentes não só nas celebrações das irmandades religiosas negras, mas também, em quilombos, como por exemplo, o famoso quilombo dos Palmares. O rei era eleito para comandar rebeliões e para governar sobre a comunidade negra livre e escravizada. Esses reis negros eleitos tinham poder e sabiam que tinham, como por exemplo, no século XVIII em Minas Gerais, um rei negro induziu o vigário de uma vila próxima a cidade de Mariana a escrever uma petição ao governador do estado de Minas Gerais, reclamando dos abusos cometidos por reis da Irmandade do Rosário. O mesmo padre disse que os negros sabiam que o rei eleito era seu verdadeiro rei, pois um oráculo havia previsto (Kiddy, 2019, p. 179-180). Havia eleições bem disputadas entre reis negros, as quais chegavam aos ouvidos da polícia. Em 1813 na cidade do Rio de Janeiro, uma dessas eleições foi denunciada à polícia, mas o intendente julgou melhor não adjudicar os direitos de dois pretendentes ao trono da nação Cassange (Farias et.al, 2005, p. 54-56 Apud Kraay, 2018, p. 150). Podemos notar o poder de um rei negro em outro relato:

Von Martius escreveu que era costume, por todo, Brasil os negros elegerem anualmente um rei e sua corte (...) descreveu a visita de um rei do Congo, recém-coroadado, um negro liberto que era sapateiro, à casa de um superintendente do distrito das minas de diamantes. Aquela autoridade vestida de pijama e capuz, cumprimentou a corte negra e deixou-os entrar em sua casa. Quando o superintendente convidou o rei para se sentar no sofá, este ficou tão surpreso que deixou o centro cair no chão. O superintendente apanhou-o dizendo “sua majestade deixou cair o seu cetro!” (Kiddy, 2019, p. 184).

A celebração de um casamento de uma princesa do Brasil, D. Maria com seu tio D. Pedro II de Portugal em 1760 na Bahia, nos mostra a atuação dos reis do Congo, onde durante as festividades do casamento houve uma coroação de um rei do Congo. Essa coroação como foi chamada, consistiu mais em uma apresentação de dança do rei e da rainha negros já eleitos, do que numa coroação tradicional de eleição de reis negros. Nessa festividade havia numerosos dançarinos mascarados, conduzindo o rei e a rainha do Congo numa espécie de procissão. Dois dias após a festa os dançarinos do Congo reapareceram com numerosos mascarados em fantasias africanas, conduzindo novamente o rei e rainha do Congo. Essas danças foram chamadas nos documentos como talheiras e quicumbis (Kiddy, 2019, p. 181).

Em 1843 uma coroação do rei do Congo foi descrita pelo conde Francis de Castelneau na região de Minas Gerais. O conde descreveu que havia o rei e a rainha junto com a sua corte. Junto à realeza e sua corte, vinham outros indivíduos como capitães,

guerreiros, embaixadores, todos vestidos conforme indígenas brasileiros com cocares de penas na cabeça, misturando danças nacionais com africanas e simulando batalhas (Kiddy, 2019, p. 188).

Segundo Kiddy (2019, p. 181) na cidade do Rio de Janeiro do século XVIII, o título de rei do Congo era algo comum. Na cidade supracitada esse título foi associado ao rei Baltasar, havendo uma estátua de São Baltasar, rei do Congo, na igreja da Lampadosa. Isso nos leva a pensar nas folias de reis presentes na cidade, as quais giravam em torno dos reis magos que foram visitar o menino Jesus no seu nascimento, levando presentes. Essas folias são ainda muito comuns na cidade e no estado do Rio de Janeiro.

Apesar das coroações de reis do Congo serem muito comuns na cidade do Rio de Janeiro, elas haviam sido proibidas desde o final do século XIX, onde Debret comentou que as festas das irmandades religiosas negras de coroação dos reis do Congo já não eram mais permitidas na cidade e para vê-las era necessário viajar para outras partes do Brasil (Kiddy 2019, p. 178). Além disso, as irmandades do Rosário e São Baltasar haviam excluído em 1831 de seus compromissos a cláusula sobre reis e rainhas, não havendo menção sobre a festa de coroação de reis do Congo nesta última irmandade (Kiddy, 2019, p. 188).

Em muitas descrições acerca das coroações de reis do Congo, encontramos semelhanças com os grupos carnavalescos de cucumbis, os quais surgiram em finais do século XIX na cidade do Rio de Janeiro e que serão abordados neste capítulo. Essas semelhanças, muitas vezes, confundem a celebração de reis do Congo com o próprio cucumbi carnavalesco. De fato, não estamos falando da mesma festa, apesar das afinidades entre as duas formas de celebração. Contudo, é importante refletir sobre isso quando falamos da proibição das celebrações de coroação de reis do Congo na cidade do Rio de Janeiro no início do século XIX. Talvez, hipoteticamente, a coroação de reis do Congo, encontrou nos grupos carnavalescos de cucumbis um espaço para continuar existindo e resistindo.

3.3 Grupos carnavalescos de cucumbis

Em finais do século XIX uma rua estreita que cortava o centro da cidade do Rio de Janeiro se destacava pelo seu carnaval que contava com a presença de muitas pessoas, pelos encontros de intelectuais em livrarias e cafés, os quais discutiam o destino do império do Brasil e pela sua moda europeia que agradava a elite da época, era a Rua do

Ouvidor. Entretanto, foram os festejos de carnaval na Rua do Ouvidor que guiarão as próximas páginas dessa dissertação, especialmente, os desfiles carnavalescos dos cucumbis.

A Rua do Ouvidor é uma das ruas mais antigas da cidade do Rio de Janeiro, já existindo desde a fundação da cidade por Estácio de Sá em 1567. A primeira função dessa rua foi servir como desvio para o mar, pois sua forma era reta em meio às já citadas barreiras naturais e daí vem seu primeiro nome: Desvio do Mar (Macedo, 2005, p.9 Apud Scarinci, Júnior, 2017, p. 169). Além desse nome, a rua teve outros nomes como Aleixo Manuel em 1590 e Homem da Costa em 1659. O nome Rua do Ouvidor remonta a 1780 e tem relação com um morador da rua, chamado Dr. Francisco Berquó da Silveira, o qual tinha o cargo de ouvidor-mor no governo geral do Brasil, e por isso, o nome Rua do Ouvidor (Macedo, 2005, p. 33 Apud Scarinci, Júnior, 2017, p. 169).

O marco do carnaval na Rua do Ouvidor data do ano de 1855 quando se inaugurou o desfile do Congresso das Sumidades Carnavalescas, e a partir desse desfile, o carnaval ganhou a forma tal qual conhecemos atualmente (Scarinci, Júnior, 2017, p. 166). O Congresso das Sumidades Carnavalescas foi criado por um grupo de pessoas que se associaram no intuito de irem juntas aos bailes que eram realizados nos teatros da cidade, protegendo-se dos brincantes de entrudo. Enquanto faziam o percurso para o teatro, desfilavam pelas ruas, saudando os foliões e brincando o carnaval (Ferreira, 2004, p. 128 Apud Sacarinci, Júnior, 2017, p. 175). Também no ano de 1855 foi criada a União Veneziana.

Dessa forma, o desfile das Sumidades Carnavalescas e União Veneziana abriram precedente para a criação de outras sociedades carnavalescas, pois pelo processo de dissidência das duas sociedades, outras menores foram sendo criadas, sendo as mais famosas Tenentes do Diabo, Fenianos e Democráticos, compostas por membros da elite carioca. Os desfiles das famosas sociedades consistiam na seguinte organização: o desfile era aberto pelo estandarte da sociedade, seguido pelos carros alegóricos e foliões fantasiados. Esses préstitos ficavam cada ano mais famosos com destaque em jornais, tendo desfiles com críticas às ações do governo e questões sociais, sendo a terça-feira de carnaval, o dia dos desfiles de luxo.



Figura 11: Carros alegóricos utilizados pelas grandes sociedades carnavalescas. Fonte: (Revista Ilustrada, Ano 8, n. 331, 1883 Apud Scarinci, Júnior, 2017, p. 177).

Esses desfiles realizados pelas grandes sociedades carnavalescas era um novo modelo de carnaval proposto à época em oposição aos brincantes do entrudo, folia vista com maus olhos pela elite da sociedade, a qual classificava de forma preconceituosa, inclusive, racista - visto o grande número de negros que faziam parte dos grupos de entrudo - essa forma de se brincar o carnaval. Isso pode ser explicado pelo fato de o entrudo fugir à organização social e espacial que se propunha o poder hegemônico na época, tendo bases no modelo de carnaval europeu. Por representar as bases do modelo de carnaval europeu, as grandes sociedades carnavalescas tiveram forte repercussão em jornais e na sociedade, sendo o exemplo a ser seguido pelos foliões cariocas. Seria o carnaval organizado, padronizado e restrito a um único espaço da cidade, podendo ser controlado pelo poder público. Entretanto, esse controle não era previsto aos membros da elite, mas sim a população pobre e, principalmente, negra.

Era permitido à população assistir aos desfiles das grandes sociedades carnavalescas, e assim que os desfiles terminavam, a população ocupava a Rua do Ouvidor, assim como outros grupos carnavalescos, incluindo os cucumbis.

Os grupos carnavalescos de cucumbis tiveram grande destaque em jornais do final do século XIX, notícias que nos permitem conhecer um pouco desses grupos carnavalescos. Esses grupos eram composto majoritariamente por homens e mulheres negros que saíam em desfile nos dias de carnaval na Rua do Ouvidor. Os desfiles dos grupos carnavalescos de cucumbis tinham a frente a presença do rei e da rainha negros, dos seus súditos vestidos a moda africana, com cocares de penas na cabeça, penas ao joelho, à cintura e aos punhos. Cordões de miçangas no pescoço, corais e colares de dentes. Tocavam instrumentos de percussão como ganzás, xerequês, chocalhos, tamborins, adulfos, agogôs, marimbas e pianos de cuia. Vinham armados com arcos e flechas, encenando uma batalha contra um indígena brasileiro. Este último lançava um feitiço contra o mameto, filho dos reis negros, que morria. A partir disso, o quimboto,

feiticeiro africano, era incumbido de ressuscitar o mameto, conseguindo trazê-lo novamente à vida. Nesse momento, o indígena brasileiro era derrotado e os súditos comemoravam a volta do mameto ao mundo dos vivos (Moraes Filho, 2002, p. 143-144).

Há vestígios dos cucumbis no Brasil antes do carnaval e até mesmo antes dos cortejos fúnebres descritos no século XIX no primeiro capítulo dessa dissertação. A primeira aparição como já apresentada foi na vila de Nossa Senhora da Purificação e Santo Amaro, Bahia, em 1760. Outra aparição se refere as festas em homenagem ao santo São Gonçalo, santo pardo, em 1745 na província de Pernambuco (Nemopuceno, 2011, p. 118). Mas não tenho a intenção de datar a origem dos cucumbis, mas sim de apresentar a transição de um cortejo fúnebre para o espaço carnavalesco. Desta forma, o que tem haver o funeral com o carnaval?

Ao pesquisar sobre os grupos carnavalescos de cucumbis, busquei compreender se haviam continuidades em seus desfiles carnavalescos de cortejos fúnebres realizados por negros, os quais chamei de cucumbis fúnebres, no início do século XIX. Vi como necessário buscar vestígios de uma possível continuidade para compreender o processo histórico acerca desses grupos. A partir disso, apresento uma descrição do que seriam esses grupos de cucumbis presente nos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro do ano de 1885.

cacumbú² sm., dansa dos negros africanos, ao som da púita, com palmas e cantos. || ETYM. bd. Vj. *cachambú, cacumbí e cucumbí.*

Figura 12: Dicionario Brasileiro da Lingua Portugueza. Fonte: (Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro, 1885-1886, Volume XIII, Fascículo n. 1, p. 128).

Na descrição nos chama a atenção o instrumento musical púita, onde Galante (2015, p. 22 Apud Barata, 2019, p. 281-282) escreve que a púita trata-se de um instrumento de fricção de haste interna comum na região do continente africano, caracterizado pelo seu som grave, associado a voz dos grandes felinos e a voz dos mortos. Galante, salienta que em muitas culturas, esse instrumento pode ser ouvido, mas não visto por conter rituais em torno dele.

Nesse contexto, Barata (2019, p. 282) discorre sobre um missionário protestante, oriundo dos Estados Unidos, chamado Claridge. Segundo a autora, ele esteve presente na região do Congo e descreveu um instrumento o qual ele chamou de dingwint. De acordo com Claridge (1922, p. 239 Apud Barata, 2019, p. 282) o dingwint é um tambor de

feiticeiro, tudo que se refere a ele é um mistério. É um tambor que não se usa para diversão, pois seu tom e ritmo parece evocar a morte, significando não só o enterro de alguém, mas a aproximação da morte. Sendo assim, Barata (2019, p. 282) citando Galante (2015, p. 22), escreve que a puíta pode ser encontrada na região central da África por diversos nomes, como osumba, weule, kwita, ohuita, pwita, moukuiti e, por fim, dingwint. Dessa forma, o instrumento puíta descrito pelos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, se refere aos grupos carnavalescos de cucumbis. Ou seja, há a continuidade fúnebre presente nos desfiles carnavalescos de cucumbis pelo uso da puíta. O missionário Claridge aponta que esse instrumento não era usado para diversões, contudo, na cultura dos bakongo, não há separação entre profano e sagrado, visto que o cotidiano desses povos gira em torno do culto aos ancestrais e uma das formas de cultuar os ancestrais, são as festas. O uso da puíta nos desfiles carnavalescos de cucumbis confirma isso.

Além da presença da puíta, nos desfiles carnavalescos de cucumbis temos a presença do quimboto, feiticeiro que possui a comunicação com os mortos e o poder de trazê-los do mundo dos mortos para a o mundo dos vivos. O quimboto realiza um ritual de comunicação com os mortos, trazendo uma bolsa com objetos mágicos como raízes, víboras e búzios. Além disso, no desfile dos cucumbis da Rua do Ouvidor, acontece a *matanga* que segundo Melo Moraes Filho (2002, p. 146) trata-se de um velório africano. Ou seja, temos em pleno carnaval do século XIX um velório africano acontecendo na famosa Rua do Ouvidor. Além disso, o quimboto consegue matar o indígena brasileiro com feitiço presente no seu olhar, mandando-o para o mundo dos mortos (Moraes Filho, 2002, p. 148). De fato, há evidências de continuidades fúnebres no carnaval carioca dos cucumbis no final do século XIX.

É perceptível diferenças nos desfiles das grandes sociedades carnavalescas com os grupos carnavalescos de cucumbis. Katharina Doring (2020, p. 221) comenta sobre a compreensão do ato de festejar entre povos da região central da África e povos ocidentais, apresentando noções diferentes do sentido de festa. Para a autora, há a presença de uma filosofia espiritual de culturas africanas que não apresentam contradição, exclusão, nem a noção de pecado e culpa. Enquanto para os ocidentais, o espaço festivo do carnaval é visto como a festa da carne, onde há a presença do “proibido”, do prazer, antecedendo o período sagrado da quaresma. Ou seja, para os negros o carnaval é visto também como um espaço sagrado, onde é possível cultuar os mortos, pois a festa é sagrada.

No caminho do sagrado, podemos relembrar as coroações de reis do Congo que faziam parte das festas em homenagem ao santo padroeiro das irmandades e eram realizadas também em dias considerados santos pela Igreja Católica. Até mesmo porque coroar o rei do Congo era estar coroando um meio de comunicação com os ancestrais. O rei do Congo era considerado uma divindade, uma espécie de aparelho utilizado pelos ancestrais para o equilíbrio espiritual no mundo terreno. Ou seja, para os grupos carnavalescos de cucumbis ter à frente dos seus desfiles a figura do rei e da rainha era como carregar uma espécie de amuleto de proteção contra as possíveis desventuras.

Entretanto, temos que ter um certo cuidado ao descrever o carnaval negro dos cucumbis, evitando passar a impressão de que não havia conflitos e perseguição ao povo negro nos dias das festas. Eric Brasil (2011, p. 65) fez uma análise dos livros de matrícula da Casa de Detenção da Corte, analisando a relação entre festa e controle policial sobre os negros livres e escravizados no final do século XIX. De acordo com o autor, a Casa de Detenção era utilizada para detenções curtas, pequenos crimes ou réus sendo processados pela polícia (Brasil, 2011, p. 67). A noite era o período mais turbulento do carnaval, acontecendo a maioria das prisões, aonde os presos não iriam para a Casa de Detenção, mas sim para as estações policiais. Desse modo, Brasil (2011, p. 66), a partir do número de habitantes da cidade do Rio de Janeiro, compara as prisões realizadas em dias de momo entre negros, pardos e brancos. A análise do autor vai do carnaval do ano de 1879 ao ano de 1888, demonstrando o número de presos negros maior que de presos brancos. O que chama a atenção nos gráficos apresentados pelo autor é que no carnaval do ano de 1888, auge das discussões abolicionistas, o número de negros e pardos presos é de 64%, enquanto de brancos presos é de 36% (Brasil, 2011, p.79), sendo o ano que mais se registrou número de prisões de negros e pardos no carnaval. Desse modo, Brasil (2011) nos convida a refletir sobre o ano de 1888 e como a potência das discussões abolicionistas estavam incomodando as forças policiais.

Nesse contexto, a imprensa foi um grande portal de divulgação dos grupos carnavalescos de cucumbis, além de ser um espaço de amplo debate político sobre a abolição da escravidão e ideais da República. Segundo Angela Alonso (2000, p. 35) nos finais do Império do Brasil, formou-se o movimento de uma nova geração, identificado como o movimento intelectual da geração de 1870. Esse foi o momento em que diversas correntes de pensamento presentes na Europa conseguiram adeptos no Brasil, onde o progresso almejado deveria ser alcançado por mudanças nas estruturas políticas do país. Sendo assim, escritores, estudantes das faculdades de direito e medicina, da Escola Militar

e Politécnica fundaram grupos, sociedades e jornais para debater o novo projeto modernizador para o Brasil. Alonso (2000, p. 36) nomeia esse movimento intelectual da geração de 1870 como reformista, pois a autora aponta que o sentido principal desse grupo era de contestar a ordem imperial, além de formular programas de reformas. Os membros desse movimento eram sujeitos marginalizados politicamente, os quais buscavam espaço para suas demandas políticas, as quais contrastavam com a política monárquica. A demanda política que mais nos interessa nesse trabalho é a contestação a escravidão, pois é a partir do projeto abolicionista que vamos compreender o porquê os grupos carnavalescos de cucumbis foram tão noticiados nos jornais do final do século XIX.

Segundo Alonso (2014, p. 117) o movimento abolicionista no Brasil remonta à Lei Eusébio de Queirós que proibiu o tráfico atlântico de escravizados em 1850, seguido de manifestações coletivas contra a escravidão em 1860, antes da Lei do Ventre Livre.

A mobilização brasileira pela abolição da escravidão foi, pois, grande, estruturada e duradoura. Nesse sentido, mais similar ao padrão anglo-americano do que a literatura internacional reconhece. À maneira desses precedentes, os brasileiros construíram uma rede coordenada e nacional de ativistas e associações e se valeram de uma pletera de estratégias de mobilização, inclusive propaganda de massas, recrutando grande número de adeptos. Essa mobilização de feições nacionais permite caracterizar o abolicionismo como nosso primeiro — e grande — movimento social (Alonso, 2014, p. 121-122).

Nesse contexto, os jornais da época foram peças fundamentais na difusão do abolicionismo. Esses jornais eram distribuídos por vendedores ambulantes, tendo como ponto de venda quiosques que vendiam livros, impressos, flores, charutos e cafés. Havia a leitura dos jornais em voz alta, facilitando a circulação de ideias (Machado, 2003, p. 3). Os abolicionistas consideravam os jornais como os documentos mais importantes para denunciar as mazelas do cativeiro. Para Joaquim Nabuco eles “fotografavam” a escravidão de uma forma “mais verdadeira do que qualquer pintura”, destacando a sua importância para os historiadores quando estudassem a instituição futuramente (Machado, 2003, p. 4). É importante destacar os nomes de José do Patrocínio, Luiz Gama e André Rebouças, homens negros que atuaram na campanha da abolição da escravidão.

Nesse sentido, divulgar amplamente os cucumbis nos jornais, muitos deles propriedade de abolicionistas e republicanos, era fazer coro à campanha pela abolição da escravidão. Entretanto, não podemos reduzir a atuação dos grupos carnavalescos de cucumbis a uma oportunidade dada pelos jornais a eles. Fazer isso, seria torná-los passíveis na luta não só pela liberdade dos negros, mas também passíveis diante da

recriação e manutenção de suas memórias. Seus desfiles foram meios de resistência para que suas memórias continuassem existindo diante da coerção das forças do poder hegemônico que tinha por objetivo extinguir às manifestações negras dos espaços físicos e simbólicos da cidade do Rio de Janeiro.

Contudo, foi a partir dos jornais e relatos de memorialistas que pude recriar na minha imaginação a história dos cucumbis, seja como cortejos fúnebres ou grupos carnavalescos. Luca e Martins (2012, p. 7) escrevem que os impressos que circularam no Brasil por duzentos anos, registraram e veicularam nossa história, sendo parte intrínseca da formação do país. Nas palavras das autoras a história do Brasil e a história da imprensa caminham juntas, se autoexplicam, alimentam-se reciprocamente (Martins, Luca, 2014, p. 7). Os jornais que mais publicaram sobre os grupos carnavalescos de cucumbis eram republicanos e abolicionistas, foram eles: O País, A Gazeta de Notícias, Diário de Notícias, com exceção do Jornal do Comércio, que até os últimos meses antes do dia 13 de maio de 1888 ainda publicava sobre fugas de escravizados.

Por mais contraditório que pareça, foi no Jornal do Comércio³⁷ que encontrei a notícia mais antiga sobre um grupo carnavalesco de cucumbi. Foi no ano de 1869, quando um estabelecimento de venda de perucas localizado na antiga Rua de São Pedro, número 246, hoje inexistente no centro do Rio de Janeiro, destruída para a construção da Av. Presidente Vargas, anunciou promoções para sociedades carnavalescas, citando o nome de uma sociedade chamada Cucumby Bahiano. Isso demonstra que apesar da grande parte dos jornais divulgarem os grupos carnavalescos de cucumbis a partir da década de 1880, esses grupos já existiam antes. Contudo, não encontrei notícias anteriores a 1869 sobre os grupos carnavalescos de cucumbis.

As sacadas das redações de jornais da Rua do Ouvidor serviam como espaço para assistir aos desfiles carnavalescos. Era de costume as sociedades e grupos carnavalescos saudarem as redações. Os cucumbis não faziam diferente. É o que aponta a Gazeta de Notícias³⁸ no carnaval do ano de 1887 com o grupo Iniciadora dos Cucumbys. Segundo o jornal, vieram negros bem vestidos, dançando muito bem em frente a cada uma das redações de jornais. No ano de 1888 às 10 horas o grupo de Cucumbys desfilou na Rua do Ouvidor com seu estandarte, saudando as redações de jornais. Esse grupo parou em frente à redação do jornal Cidade do Rio, propriedade de José do Patrocínio, e o saudou.

³⁷ Jornal do Commercio, Ano 1869, Edição 00037, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

³⁸ Gazeta de Notícias, 21 de fevereiro de 1887, Ano 1887, Edição 00052, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Segundo a notícia da Gazeta de Notícias³⁹, Patrocínio proferiu um belo discurso ao grupo de cucumbis.

Nos carnavais dos anos de 1887⁴⁰ e 1888⁴¹ encontrei no jornal O Paíz notícias de licenças concedidas pela polícia para o desfile dos cucumbis. Naqueles anos haviam recebido licença os grupos Iniciadores dos Cucumbys, Cucumbys Carnavalescos e Filha da Iniciadora dos Cucumbys. Isso demonstra que esses grupos precisavam de licença da polícia para desfilar na Rua do Ouvidor. Mas será que todos os grupos carnavalescos de cucumbis tinham a licença concedida? E os grupos que não tinham a licença, desfilavam em qual parte da cidade? Os documentos ainda não me deram essas repostas.

Apesar de não ter algumas respostas, fui conhecendo melhor esses grupos conforme algumas notícias chegavam até a mim pelas páginas virtuais da hemeroteca digital. Uma publicação do jornal O Paíz⁴² apresenta a sociedade carnavalesca Triumpho dos Cucumbys em uma segunda-feira, 31 de outubro de 1887. A notícia aponta que naquele dia aconteceria os primeiros ensaios daquela sociedade carnavalesca. Quem enviava aquela notícia para o jornal era o 1º secretário do Triumpho dos Cucumbys, M. L. das Mercês.

As sociedades carnavalescas de Cucumbis também possuíam sócios e mestres, como é o caso do Sr. J. E. B Paraguassu, que enviou uma notícia para ser publicada pela Gazeta de Notícias⁴³ no ano de 1885, informando que deixava público que por meio de um abaixo-assinado, deixava de ser mestre e sócio da sociedade Cucumbi Carnavalesca, não se responsabilizando por atos praticados pela supradita sociedade.

Além disso, no dia 28 de novembro de 1885⁴⁴, o 1º secretário da S.C.T dos Cucumbys, o Sr. Appolonio Antonio do Amaral, publicava no jornal a Gazeta da Tarde, uma ordem do presidente da dita sociedade, convidando os sócios para se reunirem em assembleia extraordinária para proceder na eleição da forma do art. 23 S 1º que aconteceria no dia seguinte, 29 de novembro às 10 horas da manhã. Na notícia não há maiores informações, mas minha imaginação me levou a pensar que essa eleição pudesse

³⁹ Gazeta de Notícias, 15 de maio de 1888, Ano 1888, Edição 00136, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁴⁰ O Paíz, 20 de fevereiro de 1887, Ano 1887, Edição 00868, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁴¹ O Paíz, 10 de fevereiro de 1888, Ano 1888, Edição 01222, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁴² O Paíz, 31 de outubro de 1887, Ano 1887, Edição 01121, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁴³ Gazeta de Notícias, 1 de dezembro de 1885, Ano 1885, Edição 00335, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁴⁴ Gazeta da Tarde, 28 de novembro de 1885, Ano 1885, Edição 00275, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

se tratar da eleição do rei negro dos desfiles dos cucumbis ou, talvez, de algum cargo de direção da supradita sociedade.

Eric Brasil (2011, p. 218) escreve que os grupos carnavalescos de cucumbis apresentavam um complexo enredo, fantasias, coreografias, orquestra de música, além da escolha de personagens, ensaio dos músicos e dançarinos. O autor aponta que isso demandava tempo e recursos e que suas associações parecem ter conseguido alcançar espaço entre as mais populares do período. Brasil (2011) aponta isso pelo fato de que em 1885, houve uma ação festiva em homenagem às vítimas de um terremoto na Espanha, onde diversas associações carnavalescas, jornalísticas e abolicionistas se reuniram em um préstito, estando presente um grupo de cucumbi. A Revista *Illustrada*, agradecendo as associações, publicou uma imagem com uma coroa de louros, onde cada folha levava o nome de uma sociedade carnavalesca. Brasil (2011) aponta que em uma das folhas era possível ver o nome cucumbi (Brasil, 2011, p. 218). Entretanto, em uma notícia da *Gazeta de Notícias*⁴⁵ do ano de 1885, o secretário da Sociedade Cucumbys Carnavalescos, o Sr. Carlos Macedo da Silva Júnior, declarava que a sociedade não se fez representar junto ao bando em favor das vítimas da Andaluzia e que estava surpreso em ver seu estandarte figurar na festa de caridade.

A publicação mais completa nos jornais sobre os grupos carnavalescos de cucumbis foi um artigo do memorialista Mello Moraes Filho na *Gazeta de Notícias*⁴⁶ no ano de 1888. O memorialista descreveu o desfile dos cucumbis, desde seus trajes até as suas danças. Citou as sociedades de cucumbis como Cucumbys Lanceiros Carnavalescos, Iniciadores dos Cucumbys, Triumpho dos Cucumbys Carnavalescos e Cucumbys Carnavalescos. Segundo Moraes Filho, os Lanceiros e os Triumphos eram as mais lustrosas de acordo com os trajes, as pessoas, a música ensaiada, a formosura da rainha e habilidade do contra-mestre. Havia outros nomes de grupos carnavalescos de cucumbis como Cucumbys e Iniciadora Cocumbyeira⁴⁷.

Os grupos carnavalescos de cucumbis não saíam em desfile apenas em dias de carnaval, mas também em outras ocasiões. Em 3 de dezembro de 1888⁴⁸ houve a saída de

⁴⁵ *Gazeta de Notícias*, 23 de fevereiro de 1885, Ano 1885, Edição 00054, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁴⁶ *Gazeta de Notícias*, 13 de fevereiro de 1888, Ano 1888, Edição 00044, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁴⁷ *Diário de Notícias*, 8 de março de 1886, Ano 1886, Edição 00275, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁴⁸ *Gazeta de Notícias*, 3 de dezembro de 1888, Ano 1888, Edição 00337, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

um cortejo em homenagem ao aniversário do imperador D. Pedro II no paço da cidade, comparecendo representantes de todas as classes sociais. Houve uma procissão cívica que percorreu um itinerário com destino ao paço da cidade. Nessa passagem, havia vários grupos representados por estandartes e sócios, entre elas o grupo Triumpho dos Cucumbys, que integrava o grande préstito em homenagem ao imperador.

Os cucumbis também estavam presentes nos teatros da cidade com apresentações que datam dos anos de 1886 a 1888. As apresentações aconteciam em teatros diferentes, como no Theatro Variedades Dramáticas, Theatro Recreio Dramático e no Theatro Príncipe Imperial. No jornal Gazeta de Notícias⁴⁹ do ano 1886 é descrita uma apresentação da seguinte forma: apresentação com costumes indígenas, ordenados de cantos, bailados e marchas selvagens, sendo representada pela F. P. Iniciadora dos Cucumbys Carnavalescos. Pela publicação da Gazeta de Notícias do ano de 25 de abril de 1886, é possível perceber que a dinâmica das apresentações dos cucumbis nos teatros, era a mesma que acontecia nos desfiles da Rua do Ouvidor. É descrito nessa notícia que às 8 horas da noite no teatro Recreio Dramático, aconteceria o espetáculo da S.F.P. Iniciadora dos Cucumbys Carnavalescos, terminando com um baile a fantasia. A apresentação é descrita com detalhes na publicação, conforme imagem abaixo.

THEATRO RECREIO DRAMATICO

Companhia dramatica — Direcção do actor Dias Bragã

HOJE ESTRONDOSA NOVIDADE! HOJE DOMINGO DE PASCHOA HOJE

A's 1 1/2 da tarde DOUS EXTRAORDINARIOS ESPECTACULOS A's 8 horas da noite

De um genero inteiramente novo, em que toma parte por especial obsequio a famosa S. F. P. INICIADORA
DOS CUCUMBYS CARNAVALESÇOS, terminando com um esplendido

BAILE A FANTASIA

Chama-se a attenção do publico para o importante programma d'estes deslumbrantes espectaculos carnavalescos!!
PRIMEIRA PARTE — O CABOCLO, espectaculara peça de costumes indigenas, ornada de cantos, bailados,
marchas selvagens, mimica, etc., finalizando com UMA SOBERBA APOTHEOSE.

DESCRIÇÃO DOS ACTOS.—1.º acto. O caboclo e o feiticeiro. Bosque selvagem. Grande trabalho da mimica do
caboclo. Entra em seguida a rainha africana, acompanhada pelo seu sequito e por duas crianças suas protegidas. Cantos
e bailados indigenas. O caboclo, occulto por um tronco de arvore, fere com uma flecha que despede do arco Mamoto, uma
das crianças. Assombro geral. Os africanos, allucinados, procuram por toda a parte o auctor de semelhante attentado,
mas não conseguem descobri-lo. Grande trabalho do feiticeiro, que alcança, por meio de umas raizes, curar a criança
ferida e restitui-a á rainha afflicta, assignalando logo depois o logar onde cahira a victima, com o fim de aproximar
d'elle o criminoso. Saem todos. O caboclo, atrahido pelo encontro sobrenatural do feiticeiro, vem cair no mesmo logar
onde cahiu a criança. Entram de novo os africanos, amarram o caboclo, que não oppõe resistencia alguma e dirigem
preces a seu idolo, por meio de novos cantos e bailados. 2.º acto.—Scena de affeito. Grande jardim selvagem da rainha
e africanas. Dia de festa em louvor de Mamoto achar-se curado da terrivel flechada do caboclo. Cantos e danças dos africanos
e africanas. O grande bailado dos velhos allejados. O caboclo, arrependido, toma parte na festa e vai respectosamente
ajelhar-se aos pés da rainha africana pedir-lhe perdão do seu odioso crime. Apotheose. Scena da luar. Fogos cañ-

Figura 13: Jornal Gazeta de Notícias, 25 de abril de 1886. Fonte: (Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, Ano 1886, Edição 00115).

Nos teatros também havia apresentações com uma música chamada cucumby, foi o que encontrei na Gazeta de Notícias⁵⁰ em 10 de agosto de 1888 no Theatro Variedades

⁴⁹ Gazeta de Notícias, 24 de abril de 1886, Ano 1886, Edição 00114, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁵⁰ Gazeta de Notícias, 10 de agosto de 1888, Ano 1888, Edição 00222, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Dramáticas. A publicação mostrava os atos a serem apresentados naquele dia, sendo que o 3º ato era nomeado como a “verdadeira República”, acontecendo nesse ato, grande marcha guerreira e canção chamada música dos Cucumbys com grandes evoluções militares, terminando pela célebre dança africana popularíssima no norte do Império, o maracatu. No dia 13 de agosto de 1888 a Gazeta de Notícias⁵¹ publicava novamente a mesma apresentação. Quando vi essas notícias indaguei: qual relação havia entre os cucumbys e os militares? Seriam uma banda de música militar de negros? Não consegui saber. Entretanto pelo jornal *Disctração: Semanario Satyrico e Humoristico*⁵², consegui saber que essa música cucumby tratava-se de um jongo extraído dos cantos da S.F. Iniciadora dos Cucumbys pelo Sr. Agostinho E. Santos. Esse jongo era conhecido pelo público, sendo executado pela banda do Arsenal de Guerra da cidade do Rio de Janeiro. Na notícia, o artigo diz que o público aplaudia a execução da banda e que ouvindo aquele jongo dava até vontade de ser cucumbi.

Além do jongo, encontrei no *Jornal do Commercio*⁵³ do dia 14 de maio de 1886 uma notícia sobre um baile à fantasia que aconteceria no Theatro Principe Imperial no sábado e domingo. O baile contaria com uma excelente banda de música fardada, composta por vinte professores e dirigida por Zeferino Martins dos Santos, tocando o tango dos cucumbys. No mesmo ano na *Gazeta de Notícias*⁵⁴ no dia 13 de junho é publicada uma notícia com o seguinte título “últimas novidades”, contendo uma polca chamada Cucumby de composição de A. J. dos Santos.

Pelas notícias dos jornais, é perceptível como os cucumbis eram populares naquela época, estando presentes no carnaval, no teatro e em composições musicais. A década de 1880 foi a década de ouro desses grupos, onde eles foram mais noticiados, desde licenças dadas pela polícia para desfilarem até as descrições em detalhes de seus desfiles durante os dias de carnaval. Talvez, esses grupos fossem de conhecimento do público, anterior à década de 1880, mas como já escrito neste capítulo, somente uma notícia sobre grupos carnavalescos de cucumbis foi encontrada por mim, sendo no ano de 1869.

⁵¹ *Gazeta de Notícias*, 13 de agosto de 1888, Ano 1888, Edição 00225, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁵² *Disctração: Semanario Satyrico, Humoristico e Ilustrado*, ano 2º, nº: 83, Ano 1886, Edição 00083, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁵³ *Jornal do Commercio*, 14 de maio de 1886, Ano 1886, Edição 00133, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁵⁴ *Gazeta de Notícias*, 13 de junho de 1886, Ano 1886, Edição 00164, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

A difusão desses grupos na década de 1880 não foi mero acaso, mas sim uma escolha política por parte dos abolicionistas. De acordo com Brasil (2014, p. 308) a cidade do Rio de Janeiro estava em um momento de ebulição social com a potência dos debates abolicionistas, somado a resistência dos negros em oposição a escravidão, caracterizada por fugas, pelo maior número de libertos em consequência das cartas de alforria e pela atuação cada vez mais forte dos negros recriando suas memórias por meio de celebrações nas ruas da cidade.

Ao longo da década de 1880, em consonância com os abolicionismos urbanos, os escravos enfraqueciam a autoridade senhorial com suas revoltas, fugas coletivas para os quilombos abolicionistas, denúncias de maus tratos e manifestações públicas em prol do fim da escravidão. A abolição tornava-se uma bandeira popular (Brasil, Mendonça, 2012 Apud Brasil, 2014, p. 308).

Nesse contexto, a difusão dos grupos carnavalescos de cucumbis foi uma forma de ecoar os anseios pelo fim da instituição da escravidão, não somente pelos jornalistas que faziam essa divulgação, mas principalmente pelos componentes desses grupos que desfilavam e sabiam que os desfiles representavam uma forma de resistência pelas suas memórias e pelos seus corpos, sobretudo, quando entoavam em seus desfiles o canto: a África sempre foi livre⁵⁵. Tanto é que os grupos carnavalescos de Cucumbis participavam dos festejos anuais em homenagem aos dia 13 de maio de 1888, dia da abolição no Brasil. No dia 14 de maio de 1890⁵⁶ os grupos Cucumbys Carnavalescos e Lanceiros Cucumbys compuseram os festejos em comemoração a abolição da escravidão em um enorme préstito que contava com a presença das redações de jornais, representantes do Colégio Militar, o governador do Estado do Rio de Janeiro, Dr. Francisco Portella, entre outros participantes.

Após a abolição em 13 de maio de 1888, os grupos carnavalescos de cucumbis passaram a ser noticiados nos jornais com menos recorrência até por fim desaparecem dos jornais. Isso confirma minha hipótese quanto ao objetivo dos jornalistas abolicionistas em divulgar notícias sobre esses grupos. Brasil (2014, p. 311) aponta que nas fontes policiais não encontrou nenhuma licença dos cucumbis para desfilar no carnaval entre os anos 1889 e 1914. Entretanto, nas páginas dos jornais encontrei licenças dadas pela

⁵⁵ 14 de fevereiro de 1888, Biblioteca Nacional, Seção de Periódicos Apud Brasil, 2014, p. 274.

⁵⁶ Novidades, 14 de maio de 1890, Ano 1890, Edição 00106, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

polícia para o desfile dos grupos de cucumbis no carnaval dos anos de 1889⁵⁷, 1893⁵⁸, 1895⁵⁹ e 1896⁶⁰. Folheando as páginas dos jornais, encontrei o nome de dois grupos carnavalescos de cucumbis que não havia ainda sido citado pelos jornais antes de 1888, foram eles Cucumbys Índios Africanos⁶¹ e Filhos da Estrella do Cucumby⁶². O segundo grupo foi noticiado no carnaval de 1896, nos primeiros anos da República. Após o ano de 1896 não consegui obter nenhum registro de desfiles de grupos carnavalescos de cucumbis na cidade do Rio de Janeiro. Contudo, esses novos nomes que apareceram nos jornais após a abolição, demonstram que novos grupos carnavalescos de cucumbis foram criados mesmo após o fim da escravidão.

Destarte, a ausência de notícias sobre os grupos carnavalescos de cucumbis nos leva a indagações de o que teria acontecido com eles. Acabaram? Continuaram existindo, mas sem serem noticiados nos jornais? Se resignificaram? Quais vestígios esses grupos deixaram na contemporaneidade sobre sua existência? Para mim, que acompanhei com entusiasmo os desfiles deles na Rua do Ouvidor, imaginando seus cantos, seus toques e sua festa, me causou uma certa tristeza em não os vê-los mais estampar, nas décadas que se seguiram da República, as páginas não só dos jornais, mas da história que se escrevia sobre a cidade do Rio de Janeiro. Provavelmente, o projeto de modernização do Brasil que culminou com a vitória da República, não comportava mais indivíduos que enaltescessem a África e suas memórias. Isso pode estar relacionado as ideias racistas da época que chegavam da Europa sob o disfarce de ciência. Além disso, a ideia de cultura brasileira não podia ser fundamentada nos africanismos dos cucumbis (Cunha, 2001, Apud Brasil, 2014, p. 311) até porque a ideia que se construiu nos anos seguintes da República foi do apagamento do protagonismo negro na cultura brasileira por meio da inserção da ideia de contribuição do branco na cultura, culminando na da democracia racial.

⁵⁷ Diário de Notícias, 2 de março de 1889, Ano 1889, Edição 01358, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁵⁸ Diário de Notícias, 11 de fevereiro de 1893, Ano 1893, Edição 02769, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁵⁹ Gazeta de Notícias, 21 de fevereiro de 1895, Ano 1895, Edição 00052, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁶⁰ Jornal do Commercio, 16 de fevereiro de 1896, Ano 1896, Edição 00047, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional

⁶¹ Diário de Notícias, 16 de fevereiro de 1890, Ano 1890, Edição 01707, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

⁶² Jornal do Commercio, 16 de fevereiro de 1896, Ano 1896, Edição 00047, Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Contudo, os grupos carnavalescos de cucumbis demonstraram a resistência do povo negro em finais do século XIX e sua atuação nos debates abolicionista por meio de seus desfiles na cidade do Rio de Janeiro. A África livre cantada pelos cucumbis aconteceu com a abolição, mas não com a reparação ao povo negro como seria justo, o que representou e representa na contemporaneidade a luta contra o racismo estrutural no Brasil. De toda forma, a alegria desses grupos contagiou a população por meio do riso subverteram a ordem (Sohiet, 1998), de uma forma que nós, leitores, lendo sobre sua história na cidade do Rio de Janeiro, recriamos por meio da nossa imaginação, a trajetória dos cucumbis.

CONCLUSÃO

Essa dissertação investigou, em seu contexto geral, a relação entre práticas fúnebres dos bakongo e seus descendentes na cidade do Rio de Janeiro e o carnaval negro na mesma cidade durante o século XIX, sob a atuação dos grupos de cucumbis. Algumas questões foram suscitadas, tais como que os cortejos fúnebres dos cucumbis influenciaram de alguma forma os desfiles carnavalescos desses grupos, buscando apontar fatos dessa influência, tais como o uso de instrumentos musicais e a própria dinâmica dos desfiles.

O campo de estudos sobre os conceitos de cultura negra, memória, identidade e celebrações, orientaram essa pesquisa, conduzindo para uma escrita coerente e coesa acerca dos grupos de cucumbis. Além disso, a metodologia empregada me auxiliou em novas descobertas, principalmente o uso de jornais disponibilizados na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional. Pelos jornais pude conhecer melhor os grupos de cucumbis, especialmente alguns nomes dos membros desses grupos. O que antes se apresentava para mim como algo desconhecido foi aos poucos se tornando mais íntimo por cada notícia lida nas páginas dos jornais.

Os autores que constam na bibliografia desta dissertação também me ajudaram a organizar as peças desse quebra-cabeça que, inicialmente, se apresentaram a mim bagunçadas, podendo, assim, montá-las. O ofício de pesquisar é intenso e, algumas vezes, complexo, porém recompensador quando encontramos respostas às perguntas que implicaram a pesquisa. Foram essas perguntas que me conduziram e me levaram até a região central da África, me permitindo conhecer o cotidiano e a vida cerimonial dos bakongo, assim como a ressignificação simbólica desses povos no Brasil por meio da diáspora negra.

Nesse contexto, pude descobrir que o cuidado com os mortos para os bakongo foi e se mantém como ponto indispensável para manutenção diária de seu cotidiano, apresentando, assim, a figura do ancestral. Nessa circunstância, o cuidado com os mortos consiste nas festas em torno do ancestral, podendo ser ele um santo católico, um parente que morreu ou uma divindade. Definir quem é o ancestral para esses povos não reside numa definição concreta e fechada, mas na flexibilidade dos negros de reinterpretar objetos dentro da sua cosmogonia. Dessa forma, é crucial conhecer a vida cerimonial desses povos para compreender sua forma de encarar os fenômenos da natureza, espirituais e terrenos.

A partir disso, é possível perceber que as cerimônias fúnebres e carnavalescas dos cucumbis giravam em torno da figura de seus ancestrais e da comunicação com eles. Assim, realizar um cortejo fúnebre para aquele que morreu, era preparar aquele espírito para que chegasse conforme todos os rituais ao mundo dos mortos. Da mesma forma que realizar missas em memória do falecido, era fazer a manutenção deste no plano espiritual. Isso pode ser transportado para o carnaval, onde o rei que liderava a sua corte, era um meio de comunicação com os mortos, por isso, considerado sagrado. Além do mais, a presença do feiticeiro, as magias que giravam em torno do desfile carnavalesco, o acesso ao mundo dos mortos para trazer à vida o filho do rei, eram formas de reviver constantemente o sagrado.

E o sagrado na cosmogonia dos bakongo não era separado do profano, até mesmo porque esses povos não faziam diferença entre os dois, pois não constava em sua crença a moral cristã de condenar e podar os corpos e os seus movimentos. Afinal, o corpo também é um meio de comunicação com os mortos, sendo usado como aparelho para celebrar, incorporar e deixar falar quem já morreu.

Sendo assim, consegui descortinar o que antes se apresentava coberto para mim, revelando a forma que os cortejos fúnebres aconteciam, desde o preparo do corpo, as embaixadas que iam visitar a casa do morto, o cortejo fúnebre nas ruas até o enterro do corpo na igreja sob proteção divina. A pergunta que me inquietava sobre o fim desses cortejos fúnebres foi respondida com a descoberta da política higienista do início do século XIX e a tentativa de implementação da Reforma Tridentina, abalando, assim, as estruturas das irmandades religiosas dos negros.

Isso elucidou a transposição dos cucumbis fúnebres para o campo do carnaval. E foi durante o carnaval da década de 1880 que esses grupos tiveram maior repercussão nos jornais. Mas isso suscitou outra pergunta: esses grupos deixaram de ser menos recorrentes após a abolição da escravidão, mas por quê? A resposta veio pela representação política que eles davam a ideia de liberdade em oposição as estruturas escravistas do Império. Entretanto, é um equívoco pensar que foram passíveis nesse processo. Ao contrário, souberam aproveitar e conquistar os espaços físicos e simbólicos que surgiam, exercendo suas memórias e celebrando suas práticas culturais por meio dos seus corpos.

Apesar de ter conseguido resolver os problemas que se apresentaram para mim no início da pesquisa e no decorrer dela, ainda ficaram algumas inquietações. O que aconteceu com os grupos carnavalescos de cucumbis? Teriam eles se resignificado? Se resignificados, onde podemos encontrar vestígios dessa resignificação? Há na

contemporaneidade influências dos grupos carnavalescos de cucumbis nas celebrações negras da cidade do Rio de Janeiro? Essas perguntas demonstram que ainda há um vasto caminho a ser percorrido nas pesquisas sobre esses grupos, pois acredito que tão influentes na história do carnaval do século XIX, possa ter algum sinal deles nas festividades carnavalescas atuais.

Sendo assim, esse trabalho assinala a importância de se desenvolver mais pesquisas no campo da cultura negra, ampliando as produções acadêmicas além da contribuição dos negros como mão de obra escrava na economia cafeeira e açucareira.

Além disso, a pesquisa indica, também, possíveis caminhos no campo da cultura negra em relação aos cucumbis, quando se apresenta o desafio para o historiador de entender como a partir de várias proibições, cerceamentos, conflitos e negociações, o costume e a prática do cucumbi se mantem ainda em muitos lugares do Brasil. Sua existência, hoje, no território brasileiro, se dá por diferentes nomes, devido a variações linguísticas nas regiões do país, podendo encontrar os grupos de ticumbi, cacumbi e quicumbi nas regiões sudeste, nordeste e sul, respectivamente. Obviamente que o conteúdo das celebrações não são os mesmos entre os diferentes grupos, mas há semelhanças como a presença de reis e rainhas, a encenação de batalhas na corte do rei negro e os instrumentos de percussão. Entretanto, essa parte da história necessita ser mais bem desvendada, assim como a pergunta final que deixo: por que em outras regiões do Brasil esses grupos de *cumbis* permanecem, mas na cidade do Rio de Janeiro, eles “deixaram” de existir?

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. Festas religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v.7, n. 14, p. 183-203, jul-dez de 1994.
- ALEXANDRE, Hélder Pande. Topônimos angolanos de origem bantu: princípios para harmonização gráfica. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**. Belo Horizonte, v.20, n.3, p.465-498, jul-set de 2020.
- ALONSO, Angela. Crítica e contestação: o movimento reformista da geração de 1870. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v.15, n. 44, p. 35-55, outubro de 2020.
- ALONSO, Angela. O abolicionismo como movimento social. **Novos Estudos**, São Paulo, Ed. 100, v. 33, n. 3, p. 115-137, novembro de 2014.
- Andrade, S. R. de. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá, ANPUH, Ano III, n. 7, p. 131-145, Mai, 2010.
- ANTONELLO, Diego Frichs. GONDAR, Jô. As diferenças na memória no âmbito da obra freudiana: contribuições à teoria do trauma. **Psicanálise & Barroco em Revista**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2: pp. 127-140, dez 2012.
- ARAÚJO, Patrícia Vargas Lopes de. Os festejos de entrudo no século XIX. **Textos escolhidos de cultura e arte populares**, Rio de Janeiro, v.8, n.2, p. 41-45, nov, 2011.
- ARIÈS, Philippe. **O homem perante a morte**. Lisboa: Europa-América, 1977.
- ASSUMPCÃO, Jorge Euzébio. África: uma história a ser reescrita. In: MACEDO, JR. (org.) **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 29-43.
- AZEVEDO, Elisa Dias Ferreira. **O complexo cultural luandense oitocentista: reflexões sobre o papel da religião católica na conformação dos “filhos da terra”**. 2015. 182 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- BARATA, Denise. Os lugares do cucumbi e do samba no projeto de construção da identidade nacional brasileira. In: LAMBORGHINI, Eva. GHIDOLI, María de Lourdes. PERIA, Juan Francisco Martinez (Orgs.). **Estudios Afrolatinoamericanos 4: actas de las sextas jornadas del GEALA**. Buenos Aires: Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2019. P. 279-288.

BARATA, Denise. O réveillon e o culto a Iemanjá nas praias do Rio de Janeiro: memória, tradição e conflito. In: PORTUGUEZ, Anderson; ARAÚJO, Leonor; COPPE, Moisés (Orgs). **A força da fé: existência, resistência e resiliência da religiosidade popular brasileira**. Ituiutaba: Barlavento, 2020. P. 66-95.

BARATA, Denise. **Samba e partido-alto: curimbas do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

BARREIRA, João do Nascimento Marques. **Rede de Caminhos do Kongo**. 2018. 130 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia e Território) - Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2018.

BARROS, José D'Assumpção. História, imaginário e mentalidades: delineamentos possíveis. **Conexão – Comunicação e Cultura**, UCS, Caxias do Sul, v. 6, n. 11, p. 11-39, jan/jun, 2007.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o Ofício de Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BONOMO, Juliana Resende. Alimentando o luto: as memórias e as transformações das comidas de velório em Minas Gerais. **Anais Eletrônicos do XII Encontro Regional Sudeste de História Oral Alteridades em Tempos de (in)certeza: escutas sensíveis**. UFMG, Belo Horizonte, [s/p], 2017.

BOSISIO, Isabella. A religião no tempo público: calendário como instrumento estatal e espaço de demandas. **Anais Eletrônicos da Reunión de Antropología Del Mercosur: Experiencias Etnográficas, Desafíos y Acciones para el Siglo 21**. Posadas, Argentina, p. 1-18, del 4 a 7 de diciembre de 2017.

BRASIL, Eric. **Carnavais da abolição: diabos e cucumbis no Rio de Janeiro (1879-1888)**. 2011. 271 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

BRASIL, Eric. Cucumbis carnavalescos: Áfricas, carnaval e abolição (Rio de Janeiro, década de 1880). **Afro-Ásia**, Salvador, [s/v], n. 49, p. 273-312, [s/d], 2014.

BRÁSIO, António Pe., org. 1953. **Monumenta Missionaria Africana**. Vol. 1, África Ocidental (1471-1531). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

BRÁSIO, António. **Monumenta Missionaria Africana**. Vol. 2, África Ocidental (1532-1569). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

BRÁSIO, António. **Monumenta Missionaria Africana**. Vol. 3, África Ocidental (1570-1599). Lisboa: Agência Geral do Ultramar.

BRÁSIO, António. **Monumenta Missionaria Africana**. Vol. 15, África Ocidental. Suplemento (Sécs. XV, XVI, XVII). Lisboa: Academia Portuguesa da História.

- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989):** a revolução francesa da historiografia. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.
- BRAGA, Tatiane de Andrade. **Quando penso no futuro, não esqueço o meu passado:** tradição nas velhas Guardas da Portela e Mangueira. 2020. 181 f. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.
- CATROGA, Fernando. O culto dos mortos como uma poética de ausência. **ArtCultura**, Uberlândia, v.12, n. 20, p.163-182, jan-jun. 2010.
- CRUZ, Teresa Cristina de Carvalho. As irmandades religiosas de africanos e afrodescendentes. **PerCursos**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 03-17, jan/jun. 2007.
- DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil.** Tomo I e II, v 1,2 e 3. São Paulo: Martins, 1965.
- DELFINO, Leonara Lacerda. O culto aos mortos da nobre nação de Benguela na experiência devocional do Rosário dos Homens Pretos São João del-Rei, MG (1793-1850). **Afro-Ásia**, Salvador, [s/v], n.58, p. 9-49, [s/d], 2018.
- DEL PRIORE, Mary. Passagens, rituais e práticas funerárias entre ancestrais africanos: outra lógica de finitude. **REDE-A**, [s/1], v.1, n.1, p. 122-140, jan-jun. 2011.
- DORING, Katharina. As festas negras e a (des-) ordem colonial: territórios, tempos e a sonoridade na diáspora africana. **Revista Landa**, Santa Catarina, v. 9, n. 1, p. 216-252, [s/d], 2020.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FEARING, Franklin. A comunicação humana. In: COHN, Gabriel (Org). **Comunicação e Indústria Cultural.** Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1971.
- FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI:** a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FERREIRA, Cláudia Rodrigues. A arte de bem morrer no Rio de Janeiro setecentista. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 24, n. 39: p. 255-272, jan/jun 2008.
- FONTOURA, Sônia Maria et. al. **Em nome dos Santos Reis:** um estudo sobre as folias de reis de Uberaba. Uberaba: Arquivo Público de Uberaba, 1997.
- FRANÇA, Gilian Evaristo. Nos espaços pantaneiros, a festa dos mortos: uma breve visita. **Proficientia**, Cuiabá, [s/v], n. 3, p. 277-292, [s/d], 2008.

FRANÇA, Jonas. Reflexões sobre a humanidade e universalidade nos estudos dos direitos humanos a partir de Bunseki Fu-Kiau. **Revista Calundu**, Brasília, v.5, n.1, p. 83-105, jan-jun 2021.

GOMES, Flávio. SPIRITO, Santo. Sons e quizilas: ensaios sobre africanos e diásporas no Rio de Janeiro Atlântico, C. XIX. **Revista da ABPN**, Curitiba, v. 12, n. Ed. Especial – Caderno Temático: “Africanos, escravizados, libertos biografias, imagens e experiências atlânticas, p. 223-259, agosto de 2020.

GONÇALVES, Priscilla Soares. **Memórias de uma cidade civilizada**: Festa, cultura e sociabilidade no Rio de Janeiro descrito por Luis Gonçalves dos Santos (1808-1821). 2013. 101 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2013.

GONÇALVES, Rosana Andréa. **África Indômita**: missionários capuchinhos no Reino do Kongo (século XVII). 2008. 154 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GUIMARÃES, Agnes Lima de Oliveira. **Kalunga guarda muito da nossa memória**: semânticas transculturais de Kalunga em contexto diaspórico. 2023. 124 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

HALL, Stuart. Identidade Cultural e Diáspora. **Comunicação & Cultura**, Lisboa, [s/v], n. 1, pp. 21-35, [s/d], 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2014. P.103-133.

HARRIS, Joseph; ZEGHIDOUR, Slimane. A África e a diáspora negra. In: MAZRUI, A. A.; WONDJI, C. (Orgs.). **História Geral da África VIII**: África desde 1935. 2. rev. Brasília: Unesco, 2010. P. 705-723.

HEYWOOD, Linda. De português a africano: a origem centro-africana das culturas atlânticas crioulas no século XVIII. In: HEYWOOD, Linda. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto: 2019. P. 101-124.

HOBBSAWN, Eric & TERENCE, Ranger (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

JUKERVICS, Vera Irene. Festas religiosas: a materialidade da fé. **História: Questões & Debates**, Curitiba, v. 43, n. 2, p.73-86. [s/d], 2005.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

KIDDY, Elizabeth W. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda (Org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2019. P. 165-191.

KRAAY, Hendrik. Reis negros, cabanos e a Guarda Negra: reflexões sobre o monarquismo popular no Brasil oitocentista. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 35, n. 67, p. 141-175, jan/abr 2019.

LUCA, Tânia Regina de. MARTINS, Ana Luiza. **História da Imprensa no Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Contexto, 2012.

LUCAS, Glaura. Música religiosa dos negros do Rosário na América Portuguesa. **Anais do IV Encontro de Etnomusicologia Histórica: música religiosa na América Portuguesa**. Juiz de Fora, p. 1-17, Jul de 2000.

LUCCOCK, John. **Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil (1808-1818)**. Tradução de Milton da Silva Rodrigues. São Paulo, 1942.

MACHADO, Humberto Fernandes. Imprensa e abolicionismo no Rio de Janeiro. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXII, 2003, João Pessoa. **Anais do XXII Simpósio Nacional de História: História, acontecimento e narrativa**. João Pessoa: ANPUH, p. 1-8, 2003.

MARTINS, Carlos André Lorena. **Do sincretismo à apropriação da religião católica na América Portuguesa do século XVII**. 2010. 32 f. Monografia (Graduação em História) – Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2010.

MARZANO, Andrea Cruzes e feitiços. Identidades e trocas culturais nas práticas fúnebres em Angola. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 32, n. 59, pp. 471-504, maio-agosto, 2016.

MORAES FILHO, Mello. **Festas e Tradições Populares do Brasil**. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2002.

NEDER, Andíara Barbosa. Folia de Reis em Minas Gerais: entre símbolos católicos e ambiguidades africanas. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 15, n. 18, p. 33-55, Ene./Jun. 2013.

NEDER, Andíara Barbosa. O cruzeiro e a bandeira: o lugar, o objeto e os compromissos sagrados da Folia da Serra. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 13, n.1, p. 77-94, jan-jun/2016.

NELON, Manuel; SOARES, Armando; CATARINO, Paula. Etnomatemática da Marimba: instrumento etnográfico da província de Malanje em Angola. **Revista Latinoamericana da Etnomatemática**, Nariño, v. 10, n. 1, pág. 6-20, março de 2017.

NEMOPUCENO, Nirlene. **Celebrações negras do ciclo natalino: teias de diáspora em áreas culturais do Brasil e do Caribe.** 2011. 199 f. Tese (Doutorado em História) - Pontífca Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011.

NOTEN, F. Van. Pré-história da África Central. Parte II. In: KI-ZERBO, Joseph. et al (Orgs). **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África.** Brasília: UNESCO, 2010. P. 530-567.

NOVAES, Fabrício Leal Novaes. Vestindo o escravismo: os têxteis importados nas sociedades da África Centro-Occidental (Séculos XVII-XVIII). **Revista Ars Histórica**, Rio de Janeiro, nº16, p. 192-201, Jan/Jun 2018.

OLIVEIRA, Anderson José Machado. Os bispos e os leigos: reforma católica e irmandades no Rio de Janeiro Imperial. **Revista Regional**, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 70-81, [s/d], 2001.

OLIVEIRA, Ingrid Silva de Oliveira. **O olhar de um capuchinho sobre a África do século XVII: a construção do discurso de Giovanni Antonio Cavazzi.** 2011. 129 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, UFRRJ, Seropédica, 2011.

OLIVEIRA, Rosângela Paulino de. Ritos de morte no congado mineiro: os Arturos. **Revista M**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6 p. 421- 441. jul/dez. 2018.

PAES, Gabriela Segarra Martins. **Ventura e desventura no Rio Ribeira de Iguape.** 2014. 285 f. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, Programa de pós-graduação em História Social, São Paulo, 2014.

PANTOJA, Selma. O Ensino da História Africana: metodologias e mitos: o estudo de caso da Rainha Nzinga Mbandi. **Revista Cerrados**, Brasília, v.19 n.30, p. 315-328, fevereiro de 2011.

PARÉS, Luís Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800). **Afro-Ásia**, Salvador, [s/v], n. 33, p. 87-132, [s/d], 2005.

PEDRAZANI, Viviane. **No miolo da festa: um estudo sobre o bumba-meu-boi do Piauí.** 2010. 222 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2010.

PEDREIRA, Carolina Souza. Cantos rezados, rezas cantadas: atos, palavras e sons no ritual de lamentação das almas. **Música e Cultura**, [s/l], v. 4, n. 1, p. 1–13, dez. 2009.

PEDREIRA, Carolina. **Tecidos do mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia.** 2015. 208 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

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

REIS, João José. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In: **História da vida privada no Brasil: Império: a corte e a modernidade nacional**. (Org) ALENCASTRO, Luiz Felipe de. 1ª Ed, São Paulo: Companhia de bolso, 2019. P. 73-112.

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

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Os senhores do tempo: a intervenção do bispado na procissão de Corpus Christi no século XVIII. **Revista Tempo**, Niterói, v. 18, n. 33, p.165-190, [s/d], 2012.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. 2019. 234 f. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SANTOS, Vanicléia Silva. Uma política de ossos: as relíquias católicas na África e o culto aos mortos (1564-1665). **Revista Latino-Americana de Estudos Avançados**, Foz do Iguaçu, v.1, n.1, p. 138-157, Jan/Jun, 2016.

SCARINCI, Dimitri Andrey. ABRANCHES JÚNIOR, Nilton. A Rua do Ouvidor enquanto território do carnaval produzido pelas grandes sociedades do século XIX. **Sociedade e Território**. Natal, v. 29, n. 1, p. 163 – 182, Jan/jun de 2017.

SILVA, Glauce de Fátima Fernandes da. SOUZA, César Augusto Martins de. Pelos caminhos da louvação: a festa de Todos os Santos na Comunidade de Jurassaca. **Nova Revista Amazônica**, Belém, v. 5, n. 2, p. 49-69, junho 2017.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOUZA, João Valdir Alves de. A festa e o calendário religioso na demarcação dos tempos da vida social. **Revista Desenvolvimento Social**, Montes Claros, v. 1, n.4, p. 99-111, dez 2009.

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, 1994.

SOUZA, Luiz Gustavo Mendel. Alguém plantou a semente, deixou raiz! Folia de Reis e a experiência migratória da região Metropolitana do estado do Rio de Janeiro. **Aedos**, Porto Alegre, v. 12, n. 27, p. 167-193, março de 2021.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular**. Natal: Editora IFRN, 2013.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem!”: África Coberta e Descoberta do Brasil. **Dossiê Quinhentos Anos de América**, São Paulo, [s/v], n.12, p. 48-67, dez./1991-fev./1992.

SOUZA, Alberto Carlos de. **Humanidades e ciências humanas: uma reflexão social**. Ponta Grossa: Editora Atena, 2021.

TECA, Alfonso. **Concepção e representação social da morte no grupo étnico kongo**. 2015. 535 f. Tese (Doutorado em comunicação e sociologia) - Universidad Rey Juan Carlos, Madri, 2015.

THORTON, John. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda. (Org.) **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2008, pp. 81-100.

VALENTE, Ana Lúcia Eduardo Farah. As irmandades de negros: resistência e repressão. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 9, n. 21, p. 202-219, abr/jun, 2011.

VANSINA, Jan. Prefácio. In: HEYWOOD, Linda. (Org.) **Diáspora Negra no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2019.p. 7-9.

VANSINA, Jan. “O Reino do Congo e seus vizinhos”. In: OGOT, Bethwell Allan (Org.) **História Geral da África: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010. P. 546-587.

VEIGA, Felipe Berocan. A folia continua: vida, morte e revelação na Festa do Divino de Pirenópolis, Goiás. In: CARVALHO, Luciana (Org.). **Divino Toque do Maranhão**. Rio de Janeiro: IPHAN/CNFCP, 2005. p.83-94.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. P. 7-72.

Documentos consultados:

Carta da Rainha D. Catarina dando os parabéns a D. Bernardo, Rei do Congo, de suceder no Reino, certificando-lhe o sentimento que tivera pela morte do Rei, seu pai, e recomendando ao mesmo senhor o aumento da Cristandade. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Corpo Cronológico, Parte I, mç. 105, n.º 132. Disponível em: < <https://digital.arquivos.pt/details?id=3780771> > Acesso em: 24 de março de 2021.

Carta de D. Afonso, Rei do Congo, pedindo ao Papa Paulo III as graças e honras que costuma fazer aos Reis Católicos. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Corpo

Cronológico, Parte I, mç. 3, n.º 6. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3767451>> Acesso em: 24 de março de 2021.

Carta de Diogo Rodrigues dando parte ao Rei falecer o Embaixador Manuel Pacheco e que fizera testamento com António Fernandes, inimigo do Rei do Congo. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Corpo Cronológico, Parte I, mç. 101, n.º 65. Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3780771>> Acesso em: 24 de março de 2021.

Carta do Rei do Congo D. Afonso Pedindo ao Rei que o ajudasse nas coisas da Religião Católica. Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Corpo Cronológico, Parte I, mç. 26, n.º 24. Disponível: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3770449>> Acesso em: 24 de março de 2021.

Jornais consultados:

ABOLIÇÃO. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 15 de maio de 1888. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 11 de fevereiro de 1893. Disponível em <[Diario de Noticias \(RJ\) - 1885 a 1895 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)>. Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 16 de fevereiro de 1890. Disponível em <[Diario de Noticias \(RJ\) - 1885 a 1895 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2023.

CARNAVAL, **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 2 de março de 1889. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/369365/6887>> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 8 de março de 1886. Disponível em <[Diario de Noticias \(RJ\) - 1885 a 1895 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Diario do Commercio**, Rio de Janeiro, 3 de março de 1889. Disponível em <[Diario do Commercio \(RJ\) - 1888 a 1892 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL, os cucumbys. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 13 de fevereiro de 1888. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 21 de fevereiro de 1887. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 21 de fevereiro de 1895. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1890 a 1899 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 21 de fevereiro de 1895. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1890 a 1899 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 5 de março de 1889. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 6 de fevereiro de 1869. Disponível em <[Jornal do Commercio \(RJ\) - 1860 a 1869 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 6 de março de 1889. Disponível em <[Jornal do Commercio \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVAL. **O Paiz**, Rio de Janeiro, 13 de fevereiro de 1888. Disponível em <[O Paiz \(RJ\) - 1884 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVALESCA, Sociedade. **O Paiz**, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1887. Disponível em <[O Paiz \(RJ\) - 1884 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CARNAVALESCO, S. Cucumby. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 23 de fevereiro de 1885. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

CORTEJO. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 3 de dezembro de 1888. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

DECLARAÇÕES. **Gazeta da Tarde**, Rio de Janeiro, 28 de novembro de 1885. Disponível em <[Gazeta da Tarde \(RJ\) - 1880 a 1901 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

DEO-GRATIAS. **Diário do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, 18 out 1858. Disponível <[Diário do Rio de Janeiro \(RJ\) - 1821 a 1858 - DocReader Web \(bn.br\)](#)>. Acesso em 30 de março de 2024.

DEOS, os prezépios do menino. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 23 abr 1834. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=364568_02&Pesq=batuque&pagfis=5139> Acesso em 30 de abril de 2021.

DEOS, os prezépios do menino. **Monitor Campista**, Rio de Janeiro, 23 dez 1835. Disponível em <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030740&Pesq=batuque&pagfis=704>> Acesso em 30 de abril de 2021.

DIVERSÕES, Carnaval. **O Paiz**, Rio de Janeiro, 10 de fevereiro de 1888. Disponível em <[O Paiz \(RJ\) - 1884 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

DIVERSÕES, Carnaval. **O Paiz**, Rio de Janeiro, 20 de fevereiro de 1887. Disponível em <[O Paiz \(RJ\) - 1884 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2023.

DRAMÁTICO, Theatro Recreio. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 25 de abril de 1886. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

DRAMATICO, Theatro Recreio. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 24 de abril de 1886. Disponível em <[Diario de Noticias \(RJ\) - 1885 a 1895 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

DRAMÁTICO, Theatro Recreio. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 24 de abril de 1886. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

DRAMATICO, Theatro Recreio. **O Paiz**. 24 de abril de 1886. Disponível em <[O Paiz \(RJ\) - 1884 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

DRAMATICAS, Theatro Variedades. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 10 de agosto de 1888. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

DRAMATICAS, Theatro Variedades. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 13 de agosto de 1888. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

FIRMINO, Danilo. Gurufim na pandemia – aprenderemos como todo mundo morre. **Jornal Brasiliários.com**, Brasília, 19 abr 2020. Disponível em: <https://brasiliarios.com/artigos/1376-gurufim-na-pandemia-aprenderemos-como-todo-mundo-morre> . Acesso em 29 de agosto de 2021.

GAZETILHA, Carnaval. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 16 de fevereiro de 1896. Disponível em <[Jornal do Commercio \(RJ\) - 1890 a 1899 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

GAZETILHA, Carnaval. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 22 de fevereiro de 1887. Disponível em <[Jornal do Commercio \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

GAZETILHA, carnaval. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 26 de fevereiro de 1884. Disponível em <[Jornal do Commercio \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2023.

GAZETILHA, Musicas. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 29 de abril de 1886. Disponível em <[Jornal do Commercio \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

IMPERIAL, Theatro Principe. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 14 de maio de 1886. Disponível em <[Jornal do Commercio \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

LICENCIADOS, grupos que foram. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 2 de março de 1889. Disponível em <[Diario de Noticias \(RJ\) - 1885 a 1895 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

LUCINDA, Theatro. **Diário de Notícias**, Rio de Janeiro, 13 de abril de 1886. Disponível em <[Diario de Noticias \(RJ\) - 1885 a 1895 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2023.

MACEDO, Antonio Joaquim de. Diccionario Brasileiro da Lingua Portugueza. **Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, V. XIII, Fascículo n.1, 1885-1886. Disponível em <[Anais da Biblioteca Nacional \(RJ\) - 1876 a 2022 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

NOTICIAS, Echos &. **Novidades**, Rio de Janeiro, 14 de maio de 1890. Disponível em <[Novidades \(RJ\) - 1887 a 1892 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

PEDIDOS, Publicações a. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 1 de dezembro de 1885. Disponível em <[Gazeta de Noticias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2023.

POPULAR, Album. **Novidades**, Rio de Janeiro, 3 de dezembro de 1888. Disponível em <[Novidades \(RJ\) - 1887 a 1892 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

RECEBEMOS. **Disctração: Semanário Satyrico e Humorístico**, Rio de Janeiro, trimestre 28, semestre 48, ano 78. Disponível em <[Distracção : Semanario Satyrico e](#)

[Humorístico \(RJ\) - 1884 a 1887 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

NOVIDADES, Últimas. **Gazeta de Notícias**, Rio de Janeiro, 13 de junho de 1886. Disponível em <[Gazeta de Notícias \(RJ\) - 1880 a 1889 - DocReader Web \(bn.gov.br\)](#)> Acesso em 23 de junho de 2024.

SANTOS, E. O gurufim do Jamelão. **Jornal O Globo**, Rio de Janeiro, 18 jun 2008. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/in/o-gurufim-de-jamelao-3976168>>. Acesso em: 01 de fevereiro de 2021.

Documentário consultado:

GURUFIM na Mangueira. Direção: Dandara. Produção: Dandara. Rio de Janeiro: Plural Filmes Aláfia Arts & Media Inc., 2000. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Lm6sNHO564U&t=1208s>> Acesso em 28 de agosto de 2021.