

RODEADOS POR IKÚ

Diálogos transatlânticos sobre mortalidade, doenças e curas entre africanos centro-ocidentais no escravismo do Rio de Janeiro, séculos XVIII e XIX

Surrounded by Ikú: Transatlantic dialogues on mortality, diseases and cures among Central West Africans in the slave trade of Rio de Janeiro, 18th and 19th centuries

Philippe Manoel da Silva Moreira¹

Artigo recebido em: 04/08/2020.

Artigo aceito em: 23/11/2020.

RESUMO

Esse trabalho propõe discutir a mortalidade, doenças e curas pelo que denominaremos como História antropológica, tendo como palco as ações dos indivíduos escravizados da região da África Centro-Ocidental e a relação destes com o escravismo colonial no Rio de Janeiro em sua longa duração. Como base metodológica e teórica utilizaremos o conceito de economia crioula, ainda em construção, que pretende enfatizar o necessário diálogo epistêmico entre cultura e economia, por meio da Antropologia, e da História econômica com o objetivo de entender a complexidade do escravismo na espacialidade da cidade do Rio de Janeiro, utilizando o cruzamento de fontes diversas: Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate), Biblioteca Municipal de Luanda, Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos (Slave Trade Data-Base).

PALAVRAS-CHAVE: Escravismo; Economia Crioula; Antropologia; Mortalidade; Rio de Janeiro

ABSTRACT:

This work proposes to discuss mortality, diseases and cures for what we will call Anthropological History, taking as a stage the actions of enslaved individuals in the region of Central-West Africa and their relationship with colonial slavery in Rio de

¹ Doutorando em História Social pela Universidade Federal Fluminense, mestre em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2018), especialista em História do Brasil pela Universidade Católica de Petrópolis (2012) e graduado em História pela Universidade do Grande Rio (2010) Atua em estudos relacionados a História do Rio de Janeiro, dedicando-se especialmente aos seguintes temas: Economia, Etnicidades, Escravidão, História dos africanos no Rio de Janeiro e religiões de matriz-africana. Atualmente é bolsista Capes e pesquisador CNPq do grupo O Escravismo Atlântico: família, riqueza e cultura. Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8700123P1>. E-mail: prof.philippehistoria@yahoo.com.br.

Janeiro in its long duration. As a methodological and theoretical basis we will use the concept of Creole economics, still under construction, which aims to emphasize the necessary epistemic dialogue between culture and economics, through Anthropology, and economic history in order to understand the complexity of slavery in the spatiality of the city from Rio de Janeiro, using the crossing of several sources: Overseas Historical Archive (Projeto Resgate), Luanda Municipal Library, Slave Trade Database (Transatlantic Slave Trade Database).

KEYWORDS: Slavery; Creole Economy; Anthropology; Mortality; Rio de Janeiro

Introdução

Muitos foram os casos de reclamações feitas por carta ao *El Rei* de Portugal, pelos homens que comandavam a estrutura escravista fluminense sobre a circulação “excessiva de negros” e sua consequência a saúde pública, no que era considerado à época, a cidade do Rio de Janeiro. Em carta enviada pelos oficiais da Câmara municipal no ano de 1755 a contenda era a ausência de “guarda na praia”, o que facilitava a circulação de escravos na “fonte carioca”, contribuindo para crimes e sujeira no local (AHU, Rio de Janeiro, cx. 19, doc. 99, cx. 20, doc. 73). Em outro documento, os membros da Câmara pedem que fosse cumprida a “lei de 1758”, onde se proibia o comércio de escravos nas “ruas centrais do Rio de Janeiro”, tendo como justificativa que a venda de cativos naquele espaço era uma “séria ameaça à saúde”, e que os escravos deveriam ser “expostos para leilão nos arruamentos entre a Santa Casa de Misericórdia e o Mosteiro de São Bento” ou “entre a praia e o Mosteiro das Freiras” (AHU Rio de Janeiro, cx. 84, doc. 19, p.105). A tal lei de 1758 pode ser considerada um marco significativo no processo de expansão do espaço usado para a negociação de africanos escravizados reverberando na dinâmica do território, em nome de uma mentalidade sanitarista deste lado do Atlântico.

Contudo, há várias referências nas documentações e na historiografia, também sobre códigos de conduta, religiosidade e misticismos quando o assunto é segregação espacial, morte², doença e cura na história dos africanos durante a vigência da escravidão no Brasil. Os documentos também falam sobre questões de saúde

² Justificamos aqui um termo exposto em nosso título. Ikú é, nas religiões de matriz africanas, o orixá da morte (LOPES, 2011).

mortalidade na região de origem dessas pessoas escravizadas que desembarcaram no Rio de Janeiro. Majoritariamente, africanos centro-ocidentais (região Congo-Angola).

Assim, para além de medidas propostas pelas elites burocráticas expostas na documentação do Arquivo Ultramarino há outras fontes que expõem formas de entendimento mais amplas da sociabilidade e da cultura, fato este pouco levado em conta por historiadores economicistas. É preciso, entretanto, fazer alguns apontamentos metodológicos e teóricos que servirão para justificar nossas hipóteses ao longo do texto.

Primeiro, para melhor entendimento da vida dos africanos escravizados e seus alagoes no Sudeste da Era Moderna é preciso levar em conta que escravidão e escravismo são conceitos distintos, e que não devem ser tratados como sinônimos para quem estuda esse período. A escravidão é condição jurídica, conceito que reverbera ao longo de milênios, está, inclusive, ratificada em textos bíblicos e filosóficos que embasavam tal prática no mundo antigo. Já o escravismo, faz parte de um conjunto de práticas em um determinado tempo e espaço (GORENDER, 2016), e tem na América Lusa seu modelo mais proeminente. Sua utilização como conceito temporal leva em conta as seguintes etapas: primeira, a morte social do escravizado a partir da captura ainda em território africano, e qual sua origem étnica e regional. Segunda, as condições em que eram trasladados para as Américas através do tráfico sistematizado da Era Moderna, que expuseram os mesmos a taxas de mortalidade que chegavam a 14,9% de acordo com o Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos do Slave Trade Data-Base (s/d). Terceira, a capacidade de socialização entre os cativos depois de sobreviverem a travessia da “calunga grande”³, etapa essa que reverberava em outras possibilidades: se o indivíduo estava submetido ao cativeiro nas áreas rurais ou urbanas; tamanho dos planteis, tamanho da “morada”;

³ Proveniente do termo bantu “kalunga”, que quer dizer “vazio” ou “espaço oco”. Durante o tráfico era o nome dado a travessia do Atlântico pelos povos centro-ocidentais da África (calunga grande). Segundo a tradição oral, no candomblé o termo “irmão de barco” é associado a pessoa que vai “fazer o santo”, ritual de iniciação. Quando há mais de uma pessoa para a feitura do santo então usa-se esse termo: “meu irmão de barco” (LOPES, 2011).

tipo de trabalho era submetido e quais “profissões”⁴ praticavam. E a quarta e última fase do escravismo enquanto conceito, se existiam condições, e quais condições eram essas, para aquisição da alforria, que era determinada de acordo com todos os outros fatores.

Desta forma, a partir desse conjunto de elementos, por vias culturais e econômicas, podemos entender o escravismo como um fenômeno a partir de variantes diversas através do cruzamento de fontes para construir uma narrativa desses indivíduos com a morte e as doenças. Outro fator a ser levado em conta nesse trabalho é que o tráfico se caracterizava por uma dupla face: a dos vendedores de escravos africanos, que usavam diversas formas de negociação com os europeus por meio do escambo, e do outro lado o traficante luso-brasileiro com “intercâmbio de valores de troca, circulação mercantil com objetivo de lucro” (GORENDER, 2016, p. 168).

Assim, as etapas do escravismo, juntamente com essa relação dúbia do tráfico Atlântico, fizeram com que o preço dos escravos fosse alto em relação ao mercado (variando de acordo com a demanda e a localidade) de venda de africanos nas Américas, mas baixo no que se refere ao custo para aquisição do cativo em África pelo traficante. Sobre a mortalidade, Gorender (2016) explica que acaba se tornando alta ao longo do tempo, por conta da necessidade de mão de obra nas colônias europeias e condições do traslado. Essas observações sobre o escravismo em sua longa duração, levando em conta variáveis de impacto político e econômico, serve de esboço a uma história que se pretende ir além dos números. Começamos, assim, pela discutindo sobre região de origem dos africanos que vieram para terras fluminenses, para, então, falar do traslado, da socialização e relação com a morte e as doenças na era escravista.

⁴ O termo “profissões” é referente a “atividade ao ganho” ou outras características laborativas dos indivíduos escravizados que trabalhavam em “engenhocas”, pequenas fabriquetas no perímetro urbano ou na hinterlândia fluminense.

Do sertão africano à “calunga grande”.

A partir de agora vamos expor os indícios de morte e doenças ainda em África, durante a captura dos indivíduos e no embarque, incluindo as taxas de mortalidade no traslado para as Américas. Isso se faz necessário pois a maioria dos escravos que refizeram seus laços sociais no escravismo fluminense eram originários da África Centro-Ocidental, composta pelas regiões genericamente denominada de eixo Congo-Angola, como já apontado. Anteriormente ao nosso recorte houve nessa região uma interiorização do processo de ocupação da África pelos portugueses por meio do catolicismo, que começa no ano de 1483 com a expedição comandada por Diogo Cão, a mando do rei de Portugal João II, chegando à foz do rio Zaire.

Esse fato marcaria o início da relação entre portugueses e congolezes, por intermédio da conversão do rei Nzinga-a-Nkuvu, o primeiro rei católico do Congo, que adotou o nome português de João I, tal como o rei de Portugal (VAINFAS, MELLO E SOUZA, 1998). A partir de então, quase toda região ocupada originalmente por povos de origem banto⁵, e passa a construir conexões econômicas e culturais por meio de suas elites locais convertidas. Assim, os portugueses forneciam armas e insumos agrícolas dentre outros elementos para o escambo⁶, enquanto os africanos aliados passaram a prover mão de obra escravizada adquirida por meio das suas guerras locais, que aumentaram, é claro, por conta da influência externa europeia. Assim, em meados do século XVIII, toda região Congo-Angola já estava colonizada com a construção de Fortes e Câmaras municipais e alianças políticas, sendo Luanda a localidade mais proeminente do ponto de vista populacional, bem no litoral ao Sul do rio Zaire.

Entretanto, parece que a estadia dos homens do reino nessas regiões sempre foi acometida por doenças, moléstias e morte. Em carta enviada ao Reino, um agente da Coroa reclama que o físico mor Euzébio Catella de Lemos “este pela sua avançada idade de oitenta anos em que se acha atacado repetidas vezes de moléstias” e que por

⁵ Conjunto de povos ligados por afinidades étnicas e linguísticas, localizados nos territórios da África Central, Centro-Ocidental, Austral e parte da África Oriental (LOPES, MACEDO 2017).

⁶ Sobre mercadorias usadas para o escambo em África centro-ocidental ver (ACIOLI, MENZ, 2008)

não ter assistentes, acaba não dando conta das enfermidades a que são acometidos “os moradores dessa cidade” que, por conta das mudanças abruptas no clima, acabam doentes e morrendo de toda sorte de doenças (BML, fl. 70, códice 24).⁷ Um dos fatores que parecia oferecer perigo a saúde dos que passavam por essas localidades era a água. O rio Bengo, que fica no sertão de Angola, ao Sudeste de Luanda, colocou em risco aos que da água dele matavam sua sede, pois ao ser transportada para outras localidades, era “armazenada de forma não muito higiênica” pelos que faziam os intercâmbios comerciais entre o sertão e a costa. Por conta disso, “o cheiro fétido e o aspecto da água eram ruins”, o que provocava risco a saúde dos súditos da coroa que dependiam do abastecimento do interior de água potável por conta da época de secas e calor na região costeira de Angola (BML, fl. 127, códice 24).

Eram muitos os fatores de risco à saúde dos habitantes da região. No acervo documental da Biblioteca Municipal de Luanda (BML) existe uma série de outros relatos que, como apontado acima, espelham a morte e a doença como elemento que fazia parte do cotidiano da sociedade escravista em África colonial. Fora o fato das guerras entre grupos rivais que deixavam mortos e servia, também, para o apresamento de cativos, o traslado das caravanas para os portos que vinham das sertâneas, com o objetivo de escoar a mão de obra, era marcada pela perda de vidas humanas. Dentre as pessoas escravizadas que sobreviviam a essa etapa, ao chegar no porto, já fracos por conta da viagem pelos sertões, ainda tinham que enfrentar outra fase do processo: a travessia da “calunga grande”.

Morte e doenças no escravismo: do tráfico em números, às interpretações sobre a cultura.

Há muitas referências sobre os índices de mortalidade a que estava submetido os cativos no traslado. Isso é facilmente detectado com cálculos feitos a partir do banco de dados Slave Trade Data-Base (STDB). Comparativamente, os dados

⁷ Abreviação de “Biblioteca Municipal de Luanda”. Agradeço ao professor Roberto Guedes do grupo de pesquisas Antigo Regime nos Trópicos (ART) por ceder essa documentação.

expostos sobre o traslado de escravos entre a costa do Nordeste, mais especificamente para a Bahia, e o Rio de Janeiro demonstram algumas variáveis que enfatizam a maior taxa de mortalidade quando o desembarque era feito no Sudeste. Em relação a Bahia, entre os anos de 1758 e 1866, foram embarcados na região da África Ocidental cerca de 826.474 escravos, enquanto que para o Sudeste escravista, provenientes da região Centro-Ocidental, cerca de 1.957.605. Destes, desembarcaram em Salvador 757.13, enquanto que para o Sudeste 1.697.041. O demonstrativo de mortos no traslado é referente a 69.343 para a Bahia e 260.564 para o porto carioca. Levando em conta as discrepâncias que podem ter em relação ao registro de entrada e saída entre os pontos de embarque e desembarque, chegamos a porcentagem de 8.4% para a região soteropolitana e 13.3% para o Sudeste de taxa de mortalidade (STDB, s/d). A mortalidade para o Sudeste só é comparável ao número referente ao Caribe de possessão inglesa e francesa. Foram embarcados para essa região, referente ao mesmo recorte temporal, 2.167.954 africanos, a maioria também provenientes da região Centro-Ocidental, destes, foram desembarcados 1.873.110. Portanto, cerca de 294.844 africanos morreram na travessia, em porcentagem, 13.6% (STDB, s/d).

Muitos eram os fatores que determinavam morte ou vida na travessia do Atlântico, dentre eles as condições a que eram submetidos os cativos durante a viagem ao porto de embarque em África, a alimentação, problemas climáticos enfrentados pela caravana em África, a distância entre embarque e desembarque, as correntes marítimas, mudanças abruptas no tempo, tempestades, calmaria, ventos fortes etc. e, as doenças, que poderiam ser ocasionadas por um ou por uma confluência de todos os fatores citados. Chegando ao porto na costa africana, o negro era negociado, batizado e alocado em navios. Os negreiros estavam longe de ser transportes que respeitavam o bem-estar da “mercadoria”, mas também não representavam em parte, as imagens que povoam o imaginário social nos livros didáticos⁸, de lugar onde os escravizados eram alocados sem qualquer ordem (RODRIGUES, 2005).

Entretanto, ávidos por aumentar a capacidade de carregar mais gente para as Américas, os traficantes teriam feito adequações a partir de 1770, para aumentar a

⁸ As iconografias geralmente são do pintor e cronista Rugendas (RODRIGUES, 2005).

velocidade, já que o peso, influía na navegação “os navios não se tornaram mais rápidos apenas para diminuir a mortalidade dos embarcados, já que outras condições, como a quantidade de alimentos ou água consumidos a bordo, influíam também nessas taxas e nem por isso se tornaram mais adequadas” (RODRIGUES, 2005, p. 108). A hipótese mais provável é que os traficantes queriam aumentar a velocidade por conta da pressão de outras nações pelo fim da escravidão, já em finais do XVIII. Ou seja, era uma convergência de fatores que determinava a mortalidade a bordo dos navios. Generalizar causas pode nos fazer incorrer no erro de não entender a diversidade de fatores demográficos que inferiam em relação ao traslado de escravos. Vindo das sertâneas angolanas, o escravo poderia estar ferido, malnutrido, maltratado por castigos violentos, com sede e fome por conta de questões climáticas e, no traslado, padecesse de fatores externos ao transporte.

Feito o traslado, a segunda etapa se inicia a partir do desembarque em terras fluminenses. E é no cais do Valongo onde essa parte do processo pode ser percebida com mais clareza por conta da já referida lei de 1758. A questão central na transferência do comércio de escravos para a região do Valongo era afastar da cidade possibilidades de contágio por “moléstias” que poderia estar em meio aos navios vindos de Angola. Entretanto, mesmo com os debates em torno da lei de 1758, foi somente no ano de 1774 que a mesma foi efetivada por meio da ação política do Marquês do Lavradio: o comércio de “negros novos” deveria acontecer na região do Valongo para que se preservasse o bem-estar da população (HONORATO, 2008).

Assim, de acordo com trabalho clássico de Mary Karasch (1987) para os anos de 1834-1838 a partir da documentação da Santa Casa de Misericórdia, quase um terço dos africanos desembarcados no Rio de Janeiro no Cais do Valongo poderiam esperar viver não mais que dezesseis anos como escravo, “moléstias pustulentas, morte prematuras, medo de canibalismo, bruxaria e feitiçaria: seriam esses os terrores físicos e espirituais que traumatizaram os africanos enquanto se adaptavam à cidade estrangeira do Rio” (p. 143). Fatores culturais, bruxarias e feitiços ligados a doenças e curas, serão discutidos mais à frente, por hora é importante destacar os tipos de doenças registradas na Santa Casa pela pesquisadora.

Tabela 1: Doenças de escravos registrados na Santa Casa de Misericórdia no ano de 1847

Doenças	Masculino N e %	Feminino N e %	Total N e %
Infecção parasíticas	461 (40.7%)	317 (41.6%)	778 (41.0%)
Sistema digestivo	232 (20.4%)	163 (21.4%)	395 (20.8%)
Sistema respiratório	94 (8.3%)	68 (8.9%)	162 (8.6%)
Sistema Nervoso e sintomas neuro-psiquiátrico	121 (10.6%)	66 (8.7%)	187 (9.8%)
Primeira infância	35 (3.5%)	28 (3.7%)	63 (3.3%)
Morte violenta e acidental	32 (2.8%)	7 (1.0%)	39 (2.0%)
Sistema circulatório	33 (2.9%)	13 (1.7%)	46 (2.5%)
Doenças reumáticas e nutricionais	5 (0.4%)	3 (0.4%)	8 (0.4%)
Gravidez e parto	—	11 (1.5%)	11 (0.5%)
Sistema Geniturinário	7 (0.6%)	4 (0.6%)	11 (0.5%)
Causas conhecidas variadas	11 (0.9%)	15 (1.97%)	26 (1.37%)
Causas de morte mal definidas	88 (7.7%)	51 (6.7%)	139 (7.4%)
Causas desconhecidas	14 (1.2%)	15 (1.97%)	29 (1.7%)
Totais	1133 (100%)	761 (100%)	1894 (100%)

Fonte: Adaptação do apêndice B (KARASCH, 2000, p.497).

As doenças que mais acometiam os escravos devem estar associadas, em sua maioria, a fatores como alimentação, qualidade da água e condições de moradia, o que ocasionava subnutrição e baixa do sistema imunológico. Como demonstra a tabela 1, cerca de 40.7% dos escravos do sexo masculino (força majoritária de trabalho na cidade do Rio de Janeiro) adoeceram de moléstias registradas como “infecção parasíticas” no ano de 1847, compostas por tuberculose (todas as formas), varíola, tétano, malária, meningite, coqueluche, sarampo entre outras. Já as doenças que mais matavam indivíduos do sexo masculino eram diarreia, gastroenterite, hepatite, fígado, entre outras (KARASCH, 1987). Isso sem detalhar os dados da tabela que se referem ao sexo feminino, onde haviam muitas doenças ligadas a maternidade.

Somando os dados gerais sobre mortes de homens e mulheres escravizados, as doenças que mais matavam eram: tuberculose 53.6%, tétano 7.8%, diarreias 7.3%,

convulsões 5.1% e elefantíase 4.8% (KARASCH, 1987). As taxas de mortalidade devem ser associadas também a subnotificações, já que o registro de doenças e mortes estava ligado a capacidade do indivíduo de socializar-se. Os escravos tratados pelas Santas Casas, já deveriam estar por mais tempo em terras fluminenses, o que acaba por escamotear as mortes e as doenças dos africanos recém-chegados e que eram “descartados” no cemitério dos pretos novos.

Entretanto, diante das observações iniciais da pesquisadora destacadas acima, ressurge o fato de que o Rio de Janeiro em uma dimensão analítica de longa duração, se apresentou como lugar onde as características gerais de uma sociedade costumeira e católica se compôs também por meio da cultura, estabelecendo uma relação dialógica entre o indivíduo e os grupos que o compõe: muitas causas foram associadas a fatores culturais, no caso do Antigo Regime escravista no Brasil.

Essa observação é importante pois a distinção entre economia e cultura, sequencialmente demografia e estudos do misticismo, que têm maior representação nos nichos acadêmicos não favorecem em nada análises mais profundas do tecido social que serve de palco interação entre indivíduos tão diferentes. A economia moderna de caráter mercantilista sofre contestações entre 1750 e 1850 que tem como origem novas etapas do processo de mutabilidade econômica aliada a uma ideia mais ampla sobre a subsistência do homem. Nesse esteio, existe sim um modelo capitalista pulsante (econômico), mas que concilia demandas dos indivíduos não familiarizados com práticas “de mercado”⁹, e que se dá por meio do catolicismo e por meio da cultura africana em suas diversas dimensões.

Assim destacamos que, o fundamento primordial de tal diálogo metodológico deveria traduzir-se “na identificação de novos problemas, na visualização de velhos problemas em novas fórmulas, na ênfase de normas (ou sistemas de valores) [...], assim como para expressões simbólicas de autoridade,

⁹ Fazemos aqui a distinção entre sociedades “de mercado” (nascida a partir da industrialização e monetarização da economia) e “sociedades no mercado” (embebecidas em relações costumeiras, culturas). Essa distinção é feita pelo antropólogo Karl Polanyi (2012) no livro “A subsistência do homem e ensaios correlatos”.

controle e hegemonia” (THOMPSON, 2001, p. 229). É preciso entender que existiam “modos de trabalhos costumeiros e expectativas consuetudinárias, bem como desejos e necessidades” (THOMPSON, 2001, p. 230), que conectavam mundos distintos, às vezes, por necessidades externas a eles e que por meio de arranjos e desfigurações de práticas ancestrais ou “primitivas” se adequavam a norma hegemônica católica. Esses elementos conciliatórios entre economia e cultura podem ser observados em fragmentos de canções curativas perdidos no tempo, tecidos e vestimentas em geral, escarificações, tipos de alimentos, religião ou espiritualidade, remédios, tipos de moedas e práticas de escambo, casamentos, constituição de famílias ligadas a grupos étnicos específicos, e para preparar o terreno para discussões vindouras, “mandigas” e milagres, tudo conectado ao sistema Atlântico. No caso do período escravista, vinculados a um modelo econômico conciliavam formas diversificadas de cultura, uma “*economia crioula*”¹⁰ (MOREIRA, 2019).

Um texto que faz um diálogo profícuo entre história e elementos da cultura que serve como exemplo de nossa proposta é o livro recente de Nicolau Parés (2016), que trata dos ritos voduns¹¹ ligados a morte entre os séculos XVIII e XIX, e sua relação com a dinâmica escravista na região da Costa da Mina na África colonial. Sabemos, contudo, das especificidades no que se refere aos povos escravizados que espalharam sua cultura por terras fluminenses. Pertenciam, como já apontado, ao eixo Congo-Angola diferente, em parte, dos grupos analisados pelo antropólogo, que trata das permanências históricas de elementos religiosos dos escravos advindos da região

¹⁰ Em o “Povo Brasileiro” Darcy Ribeiro destaca que “A sociedade Brasileira, em sua feição social crioula (grifo meu), nasce em torno do complexo formado pela economia do açúcar, com suas ramificações comerciais e financeiras e todos os complementos agrícolas e artesanais que possibilitavam sua operação” p. 250. Acrescenta, ainda, sobre o propósitos econômicos-mercantis, diz o antropólogo “Nela, a forma de existência, a organização da família, a estrutura de poder não eram criações históricas oriundas de uma velha tradição, mas meras resultantes de opções exercidas para dar eficácia ao empreendimento”. RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro. A formação e o Sentido do Brasil. – 1ª ed. 1995 – 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.250. Nossa ideia de economia se assemelha em parte, a essa perspectiva.

¹¹ Vodun é o termo utilizado, no Brasil, no candomblé de nação jeje para designar seus iniciados. Em África, o culto aos voduns (deuses) em meados do XVIII e início do XIX, serviu como elementos importante de resistência à ocupação europeia. Já o termo orixá designa os deuses da nação Ketu no Brasil e em África. Os deuses na verdade são os mesmos, o que varia são as línguas que, em um processo de transculturação, e reconfiguração das identidades advindas do tráfico de escravos, são ressignificadas de acordo com questões regionais ou políticas (LOPES, 2011).

Ocidental, majoritariamente indivíduos pertencentes aos grupos identificados como nagôs e haussás. Contudo, para aumentar o diálogo com essa obra fundamental, voltemos ao emprego da metodológico da análise proposta no texto, para depois trazer indícios da presença ocidental também por aqui, em relação a elementos da espiritualidade dos africanos Mina, que detinham o monopólio da fé católica nas irmandades negras.

Contudo, apesar de deixarmos claro nosso diálogo com a economia substantivista é importante ressaltar também que suas bases epistemológicas, principalmente a mais utilizada por pesquisadores brasileiros ligada ao economista Karl Polanyi e ao historiador inglês E.P Thompson não devem ser destituídas de críticas, pois são obras de seu tempo, com objetivos distintos, mecanismos de percepção de mundos antagônicos e com finalidades marcadas por algum grau de elementos políticos. Assim, diante da análise proposta por Parés em relação ao reino do Daomé, exemplo social também utilizado por Polanyi para “teorizar seu modelo de economia arcaica” (2016, p.280), podemos, segundo o pesquisador, perceber algo que se constitui para além do substantivismo. Paradigma que leva em conta a racionalidade em um mercado interno em África, regido por africanos das elites locais, e que destitui dos europeus o mérito de implementação de um mercado “deles”.

Por exemplo, “no âmbito das elites, em Uidá¹², os grandes comerciantes locais investiam na força familiar a unidade de trabalho (filhos, mulheres, agregados e escravos) para produção de bens específicos para o mercado interno e externo” (PARÉS, 2016, p. 282). Havia, portanto, a intenção de maximizar os lucros, inclusive em relação a produtos que envolviam rituais de cura e morte. Não podemos, portanto, entender os povos do outro lado do Atlântico em África somente como “agentes passivos do mercado externo”. Como já apontamos, havia distinção entre os grupos, que lutavam por sua subsistência em meio a relações de poder e que se adequavam ao mercado por interesses locais, de acordo com seus costumes (ROGAN, 2018).

¹² Unidade doméstica (reino) localizado na atual república do Benim.

Em outras palavras, é por meio de um modelo econômico híbrido, portanto, a nosso ver, *crioulo*, que as demandas de ambas as elites, tanto no Brasil como em África, se imbricam por similaridades culturais, capacidade de adaptação e interesses locais. A economia substantivista nos oferece lentes para observar essa dinâmica, mas não “ajusta o foco” ao objeto observado. E um dos fatores que ajuda a deturpar a visão de quem se aventura por essas searas é o não entendimento da cultura como fundamento básico da economia nos trópicos. Claro que isso não pode ser interpretado como “feito de propósito” para desvirtuar a importância da África na nossa formação como civilização. Mas é preciso ampliar o escopo de estudos, as bases de leituras.¹³ Talvez, assim como apregoa o embaixador-antropólogo Alberto da Costa e Silva (esse sim, dotado de capacidade única de ajustar o “foco das lentes”) em seu livro “Um Rio chamado Atlântico”, “ainda está por fazer-se o estudo do influxo da Índia sobre o Brasil, estudo que talvez venha a revelar-nos que, se as águas do Zaire, Cuanza, Níger, Ogun e Gâmbia entram pelos rios brasileiros” (SILVA, 2003, p. 63). As Índias, e as águas dos rios entraram na América portuguesa, segundo o embaixador, por meio de homens que conheciam as redes de comércio e que sabiam, intuitivamente ou racionalmente, das “caudalosa correntes”, dos produtos trocados, de elementos perdidos, de companheiros de viagens mortos, de doenças, ou seja, por elementos da cultura. Essa metáfora do Atlântico como um rio se torna fundamental para se entender as “trocas culturais”¹⁴.

Portanto, esses rastros das subjetividades são informações que falam aos números, “sopram” de melhor forma o objeto estudado. Portanto, serve de espelho a uma realidade viva, inexistente nesse tempo nosso materialmente, mas viva também em fragmentos dispersos, prontos a serem encaixados. Os indivíduos daquele tempo, tinham características nas variantes costumeiras, visões de mundo que se imbricavam em uma encruzilhada banta no Valongo carioca, de escravos de origem banto.¹⁵

¹³ Um conceito a ser incorporado pelos historiadores, e que pode auxiliar a pensar os elementos africanos no processo civilizatório brasileiro é o epistemicídio ver (SILVA, 2014).

¹⁴ Ver também FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-cultural exchange in the Atlantic world: Angola and Brazil during the era of the slave trade*. New York, Cambridge University Press, 2012.

¹⁵ Segundo Lopes (2011) o termo “banto” é vocábulo usado para designar escravos genericamente conhecidos como angolas, congos, benguelas entre outros, maioria dos indivíduos que vieram para o Brasil na diáspora escravista. Banto é a forma flexionada, “aportuguesada”, sem flexão é bantu. Esse

Portanto, voltemos ao tema, quais as relações desses povos com a morte e as doenças? É preciso ressaltar a importância da religião, ou, como já colocado, da espiritualidade via especificidades étnicas desses povos com o intuito de demonstrar como se constituíram as redes de solidariedade bem como a hibridização da cultura por meio de uma relação que vagava entre o sagrado e o profano. A morte, nesse caso, se torna um elemento fundamental na economia e na cultura.

Morte, doenças e curas em feitiços: por um modelo organizacional afro-religioso.

Nessa etapa vamos expor possibilidades de análise sobre os traços da mentalidade ancestral dos indivíduos que desembarcavam na capitania fluminense no que se refere às subjetividades e cosmovisão, levando em conta suas diferenças regionais e étnicas, ou seja: entendendo a raiz de elementos espirituais africanos, mensurando o grau de etnicidade visível nesse fator. Entretanto, diante desses apontamentos como se pode constituir um modelo organizacional, cultural e economicamente mensurável, se há vazios históricos no que se refere a fontes escritas e referências na espacialidade sobre a organização dos grupos do eixo Congo-Angola?

Em recente trabalho organizado por Mariza Soares (2019) podemos detectar as distinções impostas pela sociedade escravocrata aos grupos que não eram hegemônicos do ponto de vista identitário e religioso, diferenças essas construídas ainda do outro lado do Atlântico, por meio da catequização e acordos políticos. No trabalho de Soares podemos entender essas especificidades nos diálogos que se deram em torno da eleição do dirigente Francisco Alves de Sousa da irmandade de São Elesbão e Santa Efigênia, irmandade comandada por africanos de origem ocidental, “os pretos Mina, principalmente os que vem daquela oriunda costa e reino do Makii¹⁶ são tão briosos que nunca usaram de abusos, nem de superstições [...] é bem notório

termo vem de reconfigurações linguísticas em África: muntu que significa homem, pessoa, humano. Segundo Giroto (1999) a substituição do Mu por BA forma seu plural, bantu então significa, homens, pessoas, povos.

¹⁶ Na região ocidental da África, reino do Makii, ver (LOPES,2011).

que os que vem daquela costa são fiéis aos seus senhores e grandes católicos” (CORDEIRO, 1789 *apud* SOARES, 2019, p. 21). A queixa que antecede tal elogio responde a crítica feita por Sousa sobre “os de Angola”, diz ele: “tem por costume tomarem da tumba da Santa Casa de Misericórdia os cadáveres de seus parentes, para os porem nas portas das igrejas, com cantigas gentílicas e supersticiosas¹⁷, tirando esmolas dos seus fiéis para os enterrarem” (SOUZA, 1789, *apud* SOARES, 2019, p.20,). O ritual descrito era, segundo o documento, “constante nessa cidade”, fato este que fazia com que “os senhores brancos entenderam que todos os pretos usaram do mesmo” (SOUZA, 1789 *apud* SOARES, 2019, p.20,). Há, portanto, uma pré-condição para certa interiorização dos preceitos religiosos cristãos, que são perceptíveis a partir dos estudos sobre as irmandades e que já se constituíam como força civilizatória a partir da costa ocidental. Ao longo de tal diálogo fica claro que os africanos Mina já se organizavam do ponto de vista político, antes mesmo do embarcarem como escravos, fazendo distinções internas no Rio de Janeiro entre “seus nacionais”, a partir de uma relação de micro poder onde os subalternos “Angolas” acabam destituídos de valor social. Assim, o que percebemos é que as dinâmicas que envolviam a morte causavam problemas também de coesão, favorecendo grupos mais organizados politicamente: a primazia das irmandades era de enterrar os seus, e isso está registrado em documentações.

Para ampliar os exemplos, destacamos o trabalho do antropólogo Luiz Mott (1993), que fez levantamentos de casos importantes sobre a atuação da inquisição no Brasil colonial escravista. Essa documentação (processos inquisitoriais) sobre heresias pode ilustrar melhor, como estudos de casos, a adequação de indivíduos a lógica escravista no Brasil por meio da cultura para além de relações da micropolítica das irmandades. Um caso importante é o de Rosa Egipcíaca, mestra do Recolhimento de Nossa Senhora do Parto do Rio de Janeiro, que além de curandeira foi “a primeira afro-brasileira a ter escrito um livro” (MOTT, 2016, p.59). Sua vida está descrita em três processos inquisitoriais no Arquivo da Torre do Tombo, divulgados pelo pesquisador em seu livro “Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil” (1993). Nessa

¹⁷ Os relatos trazem similaridades com o ritual fúnebre do axexê no candomblé.

documentação, e a partir da narrativa construída por Mott é possível identificar mais elementos das complexas redes envoltas em morte e doenças que se apresentam como um emaranhado cultural e que se perde caso o pesquisador só valorize os números, ou seja, quando é destituído de bom conhecimento antropológico. Rosa nascera em África na costa da Mina, pertencia ao grupo étnico courana¹⁸. Chegou a cidade do Rio de Janeiro com 6 anos de idade, onde foi comprada por José de Sousa Azevedo com quem viveu até os 15 anos, quando foi vendida Ana Garcês da região “das Minas”, depois de ter sido “deflorada” pelo agora ex-senhor (MOTT, 1993). Viveu mais 15 anos em um plantel onde era única mulher no meio de 77 escravos homens, segundo a própria Rosa passou a “se desonestar vivendo como meretriz, tratando com qualquer homem secular que a procurava, em cuja a vida assim andou até tempo que teve o “Espírito Maligno” (MOTT, 2016).

A “feiticeira” referia-se a uma doença que a acometeu ao completar os 30 anos onde “ficava com o rosto inchado, sentia tumor no estômago, caindo no chão, desacordada” (MOTT, 2016, p.71). A partir de então, deixa de ser meretriz adotando a vida de beata. Foi quando conheceu o padre Francisco Gonçalves Lopes, passando a realizar, juntamente com o pároco, alguns exorcismos por terras mineiras. Ganhou fama de curandeira e “expulsa demônios”, fato que a colocou no radar de D. Manoel da Cruz, recém-empossado bispo de Mariana (MG). Acabou sendo julgada e açoitada em praça pública, perdendo os movimentos de um dos braços, sarada as feridas, segue para o Rio de Janeiro, chegando a cidade no ano de 1751.

Sob proteção dos franciscanos passa a ser a mística mais poderosa do Brasil: “Dão a preta Rosa o maravilhoso título de Flor do Rio de Janeiro” (MOTT, 2016, p.72). Nas narrativas inquisitoriais que envolviam a santa Rosa é possível ver claramente elementos de ressignificação da espiritualidade africana: nomeava suas assistentes em ritual semelhante ao dos candomblés quando um *yaô*¹⁹, passa pelo ritual de iniciação, sendo renomeado de acordo com sua casa de santo. Dançava em círculos entoando cantos em “línguas gentílicas”, entrava em transe mediúnico,

¹⁸ Provável abasileiramento de Kourama, povo do Norte da atual Nigéria (LOPES, 2011).

¹⁹ Nome dado nas religiões afro-brasileiras a quem se “inicia no santo”.

preferia previsões e adivinhações. Fora o fato de ser curandeira o que lhe rendia algum pecúlio. Acabou sendo condenada pelo santo ofício, em um processo com “abusos rituais” e “erros teológicos” (MOTT, 2016, p. 76).

Outra mulher, que teve seu julgamento também divulgado pelo antropólogo e que tivemos acesso ao processo inquisitorial em sua íntegra graças a transcrição feita no trabalho de Marcussi (2015) é o caso de Luzia Pinta, do grupo de procedência Angola, sendo esta calunzeira²⁰ da cidade de Sabará, Minas Gerais. Nesse caso é explícito a transculturação de elementos religiosos, espirituais e redes clientelares que envolviam os ritos complexos de cura feitos pela preta. Chegou mesmo a ser dona de um plantel significativo de escravos, adquirindo riqueza por meio de seus trabalhos médicos-religiosos. Na denúncia que reverberou em processo, Juliano Maria de Aragão diz que “eu, com o entorço da saúde, lhe perguntei se sabia algum remédio para um doente que tinha em casa[...] E, “vendo-lhe, passou três vezes por cima e depois virou a cabeça para cima e fez seus trejeitos com os olhos” disse ainda o denunciante que”, e disse que bem sabia o mal que tinha, porém, não o disse. E lhe fez um cozimento de ervas para beber o doente. E, feito o tal cozimento, o deitou com uma tigela, e com um pau se pôs a bater no chão ao pé da mesma tigela”. Depois de ter feito o remédio “foi levar ao doente para a beber, e, sendo um homem remisso em tomar bebidas, esta que a preta lhe fez a tomou sem repugnância”. Também “se lhe escanchou em cima das costas, como quem se põe a cavalo, e mandou dependurá-lo em uma porta, e ela lhe pingava nos pés e lhos dobrava para cima”. (MARCUSSEI, 2015; MOTT, 1993).

Ao longo do processo é possível observar as reverberações e o impacto desse rito, que buscava, entre outras coisas, certa monetarização de elementos místicos de cura, fato este que pode ser observado em algumas derivações religiosas afro-brasileira, o que acaba por reiterar o discurso fetichista da Igreja Católica (PARÉS,2016). Observando essas questões para além de dados estatísticos, é possível ampliar o escopo de análise em relação as peculiaridades étnicas durante o escravismo.

²⁰ Pessoa que pratica calundu, forma genérica de tratativa da religiosidade africana no Brasil colonial (LOPES,2011).

Rosa era Mina, mais suscetível aos valores do cristianismo, endeusada como santa curandeira, já Luiza, Congo-Angola, era calundzeira, ou seja, “profana e gentílica” assim como aponta a fala de Francisco Alves de Sousa nos diálogos publicado por Soares (2019).

Para além disso, é necessário entender a confluência de questões demográficas e culturais, por meio de inferências. Desde África, o discurso do fetiche (PARÉS, 2016) esteve conectado a uma visão onde a Europa civilizada servia de modelo a um povo destituído de história, “bárbaro”, retórica reforçada pelos agentes que faziam a ponte entre esses dois mundos, africanos que passavam pelo processo civilizacional europeu e que acabavam por serem fortes indutores dessa forma de rotular indivíduos, ajudando a sociedade colonial a se estruturar, levando em conta diferenças culturais que poderiam ajudar em um projeto mais amplo de poder (MILLER, 1995).

Assim, fechando as discussões sobre possibilidades de diálogos culturais e econômicos, com o intuito de oferecer uma melhor compreensão ao modelo, ou melhor, aos modelos de socialização a que estavam expostos os indivíduos durante o escravismo, chamamos a atenção para a possibilidade do candomblé enquanto modelo organizacional para percepção dessa economia crioula. Tal conceito ainda está em desenvolvimento, por isso são bem-vindas críticas e debates. A economia crioula é similar a economia moral de E.P. Thompson (1998), mas com ressalvas, cabendo a comparação somente com intuito didático. O já citado trabalho do embaixador Alberto da Costa e Silva (2003) e o livro de Luis Nicolau Parés (2016), onde o Atlântico é tratado em perspectiva transculturais, é o que mais se aproxima da ideia proposta, pois ajudaram a assimilar elementos epistêmicos desse “tráfico de culturas”.

Entretanto, não é de boa praxe colocar ambos com a responsabilidade de serem associados a uma hipótese ainda em construção: eles influenciaram, mas não determinaram o que aqui tento aplicar. Mas o que realmente importa é como se constitui o candomblé como modelo organizacional. Um fator é fundamental dessa

proposta conceitual e tem conexões com nosso tema principal, morte, doenças e curas: tudo isso se dava em meio da economia crioula, e a adequação da sua cosmovisão de mundo tendo a morte como forte indutora, que reverberava na sociabilidade e na subsistência. Essas especificidades faziam com que o indivíduo escolhesse o seu ethos de vida. Por exemplo, os “calundus” como nos rituais organizados por Luzia Pinta, tinham elementos da espiritualidade ancestral africana incorporados a processos de cura, subvertendo, de forma consensual ou não, a liturgia católica. A partir da etnia podemos detectar a região a que pertencia o africano, no caso de Luiza, eixo Congo-Angola, Centro-Occidental, e Rosa Courama, da região Occidental, costa da Mina. Partindo desse ponto, devemos nos imbuir de elementos que associem o indivíduo a dinâmicas da sociedade colonial em África: se na região de origem haviam guerras, disputas por títulos, alianças com europeus, características geográficas etc.

A etnicidade é, portanto, a primeira etapa para o entendimento da vida dos africanos escravizados dentro da economia crioula. O tráfico entra como elemento de transmutação, morte social. Ao chegar, e passado todos os perigos que envolviam a travessia da grande calunga, o indivíduo deveria se socializar. Esse é um fator considerável, pois tanto Rosa quanto Luzia se socializaram e buscaram referências na sua ancestralidade, escamoteando práticas que poderiam ser caracterizadas como “heresias” em meio aos olhos inquisitoriais. Por meio de ações desse tipo, os signos culturais vão sendo preservados em meio a códigos de conduta. Isso só é possível pelas características de receptividade de tais práticas: a convivência com a morte e as doenças na sociedade colonial fará com que muitos procurem por milagres, mesmo que estes estejam na mão de supostos feiticeiros gentílicos.

Já apontamos indícios de que muitas dessas práticas existem no candomblé. Entretanto, isso só é perceptível para quem faz trabalho de campo, tendo em mente também que as diferenças culturais entre os terreiros que também são fruto dessa capacidade de adaptação: não existe o candomblé, mas candomblés, modelos que se adequam a realidade local, mas todos têm como princípio a reprodução de certos padrões advindos de dinâmicas étnicas, inclusive com disputas por poder e narrativas,

similar, inclusive na depreciação do “outro”, como o faz muito bem Francisco Alves de Sousa, em sua irmandade.

Portanto, outro elemento étnico presente nos candomblés são as disputas por narrativas de poder, que envolvem a capacidade de depreciação de grupos subalternizados. Comparando cultura, geografia, grupos de procedência, cosmovisões e demografia é possível traçar uma história dos “a históricos”, ou seja, quebra-se o mito de que “são sem história por não terem cultura escrita”, visão essa epistemicida (MBEMBE, 2014). É possível que por meio dessa História antropológica, que destaque como palco de tais interações essa economia híbrida, portanto, crioula, junto a isso, e por meio do cruzamento de ideias, fontes e trabalho de campo, podemos chegar a conclusões verossímeis. Portanto, o que pretendemos apontar é que a partir de uma proposta sobre um tema (morte, vida e doenças de pessoas escravizadas) podemos estruturar propostas de modelos epistêmicos que incluam mais que excluam, por puro amor a fórmulas.

Conclusão

Em quase todos os apontamentos feitos ao longo do texto, utilizamos bases metodológicas que, por vezes, aparentavam antagonismos. Isso se deu com o intuito de enriquecer os debates em torno de certo apagamento da importância da cultura dos africanos em nosso processo civilizacional. Os trabalhos sobre o escravismo no Rio de Janeiro, foram submetidos durante décadas de métodos da história serial e econômica contribuindo para segregar a cultura dos que, em terras fluminenses, estiveram submetidos ao cativeiro. Durante nossa análise, apresentamos também uma série de fontes para falar do nosso modelo econômico (economia crioula) que será defendido mais à frente, em nossa tese de doutoramento. Acredito que desta forma, não muito apegada a ortodoxia estruturalista, seja possível identificar vestígios da contribuição dos escravizados não só na economia, mas também, na cultura, reduzindo o impacto do eurocentrismo e do epistemicídio. Assim, fomos da

demografia, elemento base para se entender taxas de mortalidade, à antropologia, que fornece indícios históricos de curas por meio de elementos místicos.

A partir dessa proposta, pretendo ir construindo o conceito de *economia crioula* como fator de estudos onde podemos perceber a história dos africanos através de percepções em realidades tangíveis na cultura afro-brasileira. A morte, as doenças e as curas são elementos que fortalecem cosmovisões que, por vezes, tem base milenar, como a conexão do cristianismo com a crença na vida após a morte e a espiritualidade africana com manifestações no cotidiano. Assim, a morte e suas consequências para os que ficam nesse mundo, refazem os signos de percepção dos africanos escravizados e seus descendentes ao longo do tempo e do espaço. Entender essa longa duração e as reverberações na cultura provocadas pela economia colonial, parece ser mais profícuo aos indivíduos que, levados a atravessar a “calunga grande” rodeados por Ikú, refizeram suas vidas e reconfiguraram suas identidades étnicas em nome da subsistência e da resistência à opressão.

FONTES DOCUMENTAIS

Arquivo histórico ultramarino (AHU)

Rio de Janeiro, cx. 19, doc. 99, cx. 20, doc. 73.

Rio de Janeiro, cx. 84, doc. 19, p.105.

Biblioteca Municipal de Luanda (BML)

Códice, 24 fls 70 e 127.

Slave Trade Data-Base (STDB)

Tráfico Transatlântico de Escravos. Disponível em:

<https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates> . Acesso em: 28 jun. 2020.

Base de dados

REFERÊNCIAS

ACIOLI, Gustavo & MENZ, Maximiliano. Resgate e mercadorias: uma análise comparada do tráfico luso-brasileiro de escravos em Angola e na Costa da Mina (século XVIII). **Afro-Ásia**, n. 37, 2008, p. 43-73.

COSTA E SILVA, Alberto da. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Ed. UFRJ, 2003.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: bantu e nagô**. Tese (Doutorado em Antropologia), USP, 1999.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Expressão Popular, Perseu Abramo, 2016.

HONORATO, Claudio de Paula. **Valongo: o mercado de escravos no Rio de Janeiro, 1758-1831** (Dissertação de mestrado). Niterói, UFF, 2008.

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

LOPES, Nei, MACEDO, José Rivair. **Dicionário de história da África: Séculos VII a XVI**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MARCUSSI, Alexandre de Almeida. **Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão Atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII** (Tese de doutorado). São Paulo, USP, 2015. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2300124>. Acesso em 28 jun. 2020

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MILLER, Joseph. C. **Poder político e parentesco: os antigos estados Mbundu em Angola**. Luanda: Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura, 1995.

MOREIRA, Philippe. Sobre a economia nagô: uma alternativa econômica contra a intolerância religiosa. **Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção**, v. Volume 23, 2019.

MOTT, Luiz. Três Sacerdotisas africanas no Brasil inquisitorial. In: COSTA, Valéria, GOMES, Flávio. **Religiões negras no Brasil: da emancipação à pós-emancipação (orgs.)**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

_____. **Rosa Egípcia: Uma Santa Africana no Brasil**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

PARÉS, Luis Nicolau. **O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

POLANYI, Karl. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RODRIGUES, Jaime. Arquitetura naval: imagens, textos e possibilidades de descrições de navios negreiros. In: FLORENTINO, Manolo (org.). **Tráfico, cativo e liberdade, Rio de Janeiro séculos XVII-XIX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Diálogos Makii de Francisco Alves de Sousa: manuscritos de uma congregação católica de africanos Mina, 1786**. São Paulo: Chão Editora, 2019.

THOMPSON, Edward P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Ed. Unicamp, 2001.

_____. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina de. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. **Tempo**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, v.3, n.6, dez/1998.