



João Carlos Nara Júnior

FRONTEIRAS DA ESCRavidÃO

DA ÁFRICA AO CEMITÉRIO DE PRETOS
NOVOS DE SANTA RITA NO
RIO DE JANEIRO

EDIÇÕES DO
SENADO FEDERAL

316

SENADO FEDERAL



EDIÇÕES DO
SENADO FEDERAL

João Carlos Nara Jr. representa o que de melhor a nova geração de estudiosos do Rio de Janeiro Colonial tem a oferecer para a historiografia. Seu mestrado em arqueologia sobre a igreja de Santa Rita, publicado com o título de *Arqueologia da persuasão: o simbolismo rococó da matriz de Santa Rita*, revela os mistérios por trás da arte sacra da matriz de Santa Rita, numa escrita digna de um romance investigativo. Essa mesma dissertação deu origem a outro livro, intitulado *O Rio de Janeiro entre conquistadores e comerciantes: Manoel Nascentes Pinto (1672-1731) e a fundação da freguesia de Santa Rita*, em que aprofunda os detalhes de uma história esquecida da cidade do Rio de Janeiro: a vida e obra do construtor da matriz de Santa Rita. Agora, ele apresenta neste livro, intitulado *Fronteiras da escravidão: da África ao cemitério de pretos novos de Santa Rita no Rio de Janeiro*, a sua tese de doutorado, originalmente defendida como *O cemitério de pretos novos de Santa Rita: história social e arqueologia da transição no complexo escravagista do Rio de Janeiro setecentista*, que foi submetida ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ.

EDIÇÕES DO SENADO FEDERAL

Nara Jr. escava, por meio de documentos inéditos, a história oculta do primeiro cemitério de africanos escravos da cidade do Rio, fruto da transformação da pólis carioca em ponto nevrálgico do tráfico transatlântico de escravizados vindos da África no século XVIII, século dos maiores números do trato negreiro de toda a diáspora. Ele desfaz mitos, confirma fatos, estabelece paradigmas, reescreve uma história não pesquisada antes, mas muito contada na base de antiquilhas, contos, narrativas, lendas, boatos. Agora temos a documentada história do complexo da Rua Direita (atual Rua Primeiro de Março), primeiro grande mercado de escravos da cidade do Rio, voltado inicialmente para abastecer as minas do ouro (atual Minas Gerais). Por meio de uma linguagem envolvente, sensível, ele estabelece os liames entre a África Centro-Occidental (de onde vinham a maioria dos escravos do Rio na primeira metade do século XVIII) e o solo urbano carioca, o rico traçado de uma cidade que não existe mais, reconstruído em seus detalhes no plano entre a Rua Direita e a Vila Verde (o entorno da igreja de Santa Rita). Esta combinação do conhecimento profundo da rede urbana das ruas, becos, largos, do Rio Colonial, e da cultura religiosa dos africanos ocidentais, tragicamente tragados para aquela vala em frente à matriz (não podemos chamar aquilo de cemitério) é o que faz o trabalho de Nara Jr. tão singular. Este livro vai marcar época como o despertar de um novo olhar para a cidade: onde o rigor no trato de fontes documentais precisas se combina com a sensibilidade cultural necessária para enfrentar a dura história do povo negro na cidade do Rio. Axé.

Prof. Dr. Carlos Eugênio Líbano Soares
(UFBA)

Fronteiras da escravidão

SENADO FEDERAL

Mesa

Biênio 2023/2024

Senador Rodrigo Pacheco

PRESIDENTE

Senador Veneziano Vital do Rêgo

1º VICE-PRESIDENTE

Senador Rodrigo Cunha

2º VICE-PRESIDENTE

Senador Rogério Carvalho

1º SECRETÁRIO

Senador Weverton

2º SECRETÁRIO

Senador Chico Rodrigues

3º SECRETÁRIO

Senador Styvenson Valentim

4º SECRETÁRIO

SUPLENTES DE SECRETÁRIO

Senadora Mara Gabrilli

Senador Dr. Hiran

Senadora Ivete da Silveira

Senador Mecias de Jesus

CONSELHO EDITORIAL

Senador Randolfe Rodrigues

PRESIDENTE

Esther Bemerguy de Albuquerque

VICE-PRESIDENTE

CONSELHEIROS

Alcinéa Cavalcante

Aldrin Moura de Figueiredo

Ana Luísa Escorel de Moraes

Ana Maria Martins Machado

Carlos Ricardo Cachiollo

Cid de Queiroz Benjamin

Cristovam Ricardo Cavalcanti Buarque

Eduardo Bueno

Elisa Lucinda dos Campos Gomes

Fabício Ferrão Araújo

Heloisa Starling

Ilana Feldman Marzochi

Ilana Trombka

João Batista Gomes Filho

Ladislau Dowbor

Márcia Abrahão Moura

Rita Gomes do Nascimento

Toni Carlos Pereira

João Carlos Nara Júnior

Fronteiras da escravidão

Da África ao cemitério de pretos novos de
Santa Rita no Rio de Janeiro

Edições do Senado Federal
vol. 316

Brasília, 2024

SENADO FEDERAL



EDIÇÕES DO
SENADO FEDERAL
VOL. 316

O Conselho Editorial do Senado Federal, criado pela Mesa Diretora em 31 de janeiro de 1997, buscará editar, sempre, obras de valor histórico e cultural e de importância para a compreensão da história política, econômica e social do Brasil e reflexão sobre os destinos do país e também obras da história mundial.

Organização e Revisão: Cristiano Ferreira e SEGRAF

Editoração eletrônica: SEGRAF

Ilustração de capa: SEGRAF

Projeto gráfico: Eduardo Franco

© Senado Federal, 2024

Congresso Nacional

Praça dos Três Poderes s/n°

CEP 70165-900 — DF

cedit@senado.gov.br

<http://www.senado.gov.br/web/conselho/conselho.htm>

Todos os direitos reservados

Nara Júnior, João Carlos.

Fronteiras da escravidão : da África ao cemitério de pretos novos de Santa Rita no Rio de Janeiro / João Carlos Nara Júnior — Brasília : Senado Federal, 2024.

470 p. : il., gravs., mapas — (Edições do Senado Federal ; v. 316)

ISBN: 978-65-5676-426-9

1. Escravidão, Brasil, séc. XVIII. 2. Cemitério, história. 3. Cultura afro-brasileira, origens. I. Título. II. Série.

CDD 306.362

Ficha catalográfica elaborada por Clara Bessa da Costa – CRB-1 2050

À memória dos africanos falecidos
por ocasião de sua vinda forçada ao Brasil,
e que jazem à espera do Retorno,
junto à matriz de Santa Rita.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é, para mim, a mais alegre das tarefas, com a qual concluo seis felizes anos de estudo. Em primeiríssimo lugar, devo um tributo àqueles que foram capazes de apostar no trabalho de um arquiteto e urbanista que começava a se aventurar pela arqueologia e pela história, pois foi graças à coragem de Flávio Gomes e André Chevitaresh que pude me especializar nesses campos. Muitas outras pessoas também depositaram confiança nesse projeto, a ponto de contribuir decisivamente – inclusive com auxílio financeiro – para a sua execução. Recordo de maneira particular do grande mestre Carlos Eugênio Líbano Soares e dos amigos José Flávio Ribeiro, Raquel Maciejczak, Patrícia e Isaac Newton Raitz, Daniel Justi, Julia Michaels, Marcela Abla, Marcos Coutinho, Daniel Pêcego, André Perlingeiro, Hélder Viana, Vera Dias, Daniel Curi, Cristina Lodi, pe. Silmar Alves, Felipe Pouchucq, Daniel Forain, Simone Mesquita, José Luiz De Faria Santos, Alejandra Saladino, Gleide Alencar do Nascimento Dias, Reinaldo Tavares, Jandira Neto e Ondemar Dias. Agradeço igualmente a Maurício Marinho de Castilho e a Ivan Carmo, meus diretores no escritório técnico da UFRJ, por me darem o apoio institucional necessário, possibilitando minha participação nos eventos acadêmicos, sem faltar aos compromissos profissionais.

Quero agradecer também aos amigos da matriz de Santa Rita com quem dividi esses anseios: pe. Wagner Toledo e pe. Marcelo Nascimento, Toninho, sr. Rogério, Luciana, Josias, Jacira, Zélia, Marcelo e tantos mais. Minha gratidão se estende aos confrades do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro, nas pessoas da presidente Neusa Fernandes e do meu colega na editoria da revista do instituto, Nelson de Castro Senra. Meus agradecimentos também vão aos queridos Merced e Petrucio Guimarães e a nossa turma de pesquisadores do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos. Como é impossível citar nominalmente tanta gente, desejo ao menos levar meus agradecimentos aos colegas do Museu Nacional e do Instituto de História da UFRJ; aos atenciosos servidores dos arquivos públicos nos quais pesquisei; aos jornalistas que se interessaram pelas minhas descobertas; e àqueles que, como eu, são amantes do patrimônio cultural, e me acompanharam com incansável vibração. Aos de casa, deixo o meu mais sentido obrigado, tanto pelo afetuoso apoio, quanto pela constante paciência. – E salve Santa Rita de Cássia!

18 de dezembro de 2019, nos 300 anos do lançamento da pedra fundamental da Matriz de Santa Rita.

Me jò gbè me kú.
(Desde o nascer, o homem começa a morrer.)
PROVÉRBIO FON

Bí alé yó ẹ̀ rí, ọ̀wọ̀ ẹ̀lédàá ló wà.
(O ocaso da vida está nas mãos do Criador.)
PROVÉRBIO IORUBÁ

Abre a tua boca em favor de quem não tem voz,
e pela causa de todos os que perecem.
PROVÉRBIOS 31,8

Tua generosidade atinja todos os viventes:
mesmo aos mortos não recuses a tua piedade.
SIRÁCIDA 7,37[33]

Ele é não Deus de mortos, mas de vivos,
pois todos vivem para ele.
LUCAS 20,38

CHAVE DE PRONÚNCIA

FONGBÈ (LÍNGUA FON)			EUEGBE (LÍNGUA EWE)			ÈDÈ YORÙBÁ (LÍNGUA IORUBÁ)		
Letra ou dígrafo		AFI	Letra ou dígrafo		AFI	Letra ou dígrafo		AFI
A	a	a	A	a	a	A	a	a
B	b	b	B	b	b	B	b	b
C	c	ç				C	c	c
D	d	d	D	d	d	D	d	d
Ð	ð	ð	Ð	ð	ð			
			Dz	dz	ɖ			
E	e	e	E	e	e, ə	E	e	e
Ɛ	ɛ	ɛ	Ɛ	ɛ	ɛ	Ɛ	ɛ	ɛ
F	f	f	F	f	f	F	f	f
			F	f	ɸ			
G	g	g	G	g	g	G	g	g
GB	gb	ɣb	Gb	gb	ɣb	Gb	gb	ɣb
H	h	ɣ	H	h	h	H	h	h
			Y	ɣ	ɣ			
HW	hw	ɣ ^w						
I	i	i	I	i	i	I	i	i
J	j	ɖʒ				J	j	ʒ
K	k	k	K	k	k	K	k	k
KP	kp	kp̄	Kp	kp	kp̄			
L	l	l	L	l	l	L	l	l
M	m	m	M	m	m	M	m	m
N	n	n	N	n	n	N	n	n
NY	ny	ɲ	Ny	ny	ɲ			
			Ŋ	ɲ	ɲ			
O	o	o	O	o	o	O	o	o
Ɔ	ɔ	ɔ	Ɔ	ɔ	ɔ	Ɔ	ɔ	ɔ
P	p	p	P	p	p	P	p	p
[R]	[r]	r	R	r	l	R	r	r~ɾ
S	s	s	S	s	s	S	s	s
						ʒ	ʒ	ʒ
T	t	t	T	t	t	T	t	t
			Ts	ts	ts̄			
U	u	u	U	u	u	U	u	u
V	v	v	V	v	v			
			U	u	u			
W	w	w	W	w	w	W	w	u
X [H]	x [h]	x	X	x	x			
XW	xw	x ^w						
Y	y	j	Y	y	j	Y	y	j
Z	z	z	Z	z	β			

Pronúncias segundo o Alfabeto Fonético Internacional (AFI).

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1ON, 2ON etc.	Ofício de Notas (primeiro, segundo etc.), sito no Arquivo Nacional. Disponível em: http://mauricioabreu.com.br/escrituras/ .
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> . Disponível em: http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm .
ACMRJ	Arquivo da Cúria Metropolitana de São Sebastião do Rio de Janeiro.
AGCRJ	Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro.
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino in Fundação Biblioteca Nacional, Projeto Resgate Barão do Rio Branco.
AMSBRJ	Arquivo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.
AN	Arquivo Nacional.
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo.
DH	<i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> (DENZINGER & HÜNERMANN, 2007).
FBN	Fundação Biblioteca Nacional.
IHGB	Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
INEPAC	Instituto Estadual do Patrimônio Cultural (Rio de Janeiro).
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
<i>Gn, Ex</i> etc.	<i>Gênesis, Êxodo</i> etc. (para os demais livros bíblicos, vide as siglas empregadas na Edição da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil).
<i>c.</i>	cerca
<i>cx.</i>	caixa
<i>doc.</i>	documento
<i>fl.</i>	fólio
<i>lin.</i>	linha
<i>loc. cit.</i>	<i>loco citato</i>

<i>n. p.</i>	não paginado
<i>op. cit.</i>	<i>opus citatum</i>
<i>pct.</i>	pacote
<i>s</i>	seguinte
<i>v. g.</i>	<i>verbi gratia</i>

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Marcação de uma mulher escravizada	74
Figura 2: Barracão de escravos em Daomé	79
Figura 3: Travessia da arrebentação	80
Figura 4: Porta da Alfândega durante o expediente, 1817	115
Figura 5: Largo de Santa Rita, 1844	167
Figura 6: Cópia do projeto de fortificações de João Massé, 1713	216
Figura 7: Santa Rita na travessa dos Pescadores, 1817	266
Figura 8: Linha 3 do VLT na área do Cemitério de Pretos Novos de Santa Rita, 2019	320

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Valor da escravaria de Dom Manoel Nascentes Pinto	159
Tabela 2: Sepultamento de escravos em Santa Rita (1724-1736)	230
Tabela 3: Africanos importados ao Rio de Janeiro por nação (1741-1774)	296
Tabela 4: Desembarque de pretos mina no Rio de Janeiro (1759-1771)	300

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Cemitérios para escravos novos no Rio de Janeiro por data de criação	249
Gráfico 2: Estatísticas de africanos importados ao Rio de Janeiro	299

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Reinos da Costa dos Escravos (atual Benin), antes de 1727	70
Mapa 2: O Rio de Janeiro em 1700	97
Mapa 3: O Rio de Janeiro em 1753	126
Mapa 4: O complexo escravagista carioca, séculos XVII a XIX	133
Mapa 5: O bairro da Vila Verde no Rio de Janeiro atual	144
Mapa 6: O Rio de Janeiro em 1719	220
Mapa 7: A freguesia de Santa Rita com o Valverde e Valongo, 1751	226
Mapa 8: O Rio de Janeiro em 1774	248

SUMÁRIO

PREFÁCIO	19
<i>Prof. Dr. Babalawô Ivanir dos Santos (PPGHC/UFRJ)</i>	
INTRODUÇÃO	21
Transeuntes do Atlântico	22
Um lugar para a Pequena África	29
Santa Rita, fronteira porosa	35
<hr/>	
1 FRONTEIRA AFRICANA	41
A FORJA DE OGUM	43
Vermelho sangue: o comércio	43
Brancas nuvens: a diáspora	56
Verdes mares: a partida	67
O LEITO DE IEMANJÁ	81
Argêntas correntes: o empreendimento	81
Azul celeste: o Atlântico	86
Róseo alvorecer: o Novo Mundo	93
A MORTE DE XANGÔ	101
Ocre de Obá: o Rio de Janeiro setecentista	101
Ouro de Oiá: a riqueza da terra	120
Púrpura de Oxum: os liames da rede	128
<hr/>	
2 FRONTEIRA FLUMINENSE	135
ÁGUAS DA GUANABARA	137
Toponímia histórica	137

Hodologia da paisagem	145
Corpo em encruzilhada	151
ÁGUAS BATISMAIS	157
Caridade	157
Devoção	163
Querigma	171
ÁGUAS LACRIMOSAS	183
Moléstias da enfermidade	183
Incertezas da medicina	191
Esperança dos feitiços	202
<hr/>	
3 SANTA RITA, FRONTEIRA DERRADEIRA	209
MORTE	211
Ocaso da vida	211
O Terreiro da Prainha	222
Um cemitério para pretos novos	235
FUNERAL	249
A prática da inumação	249
Balança das almas	265
O convívio dos ancestrais	279
REFRIGÉRIO	293
Oblívio consolador	293
Repouso interrompido	308
Novo despertar	323
CONCLUSÃO	335
Rio de Janeiro, fronteira atlântica	335
Entre o patrimônio latente e o evidente	336
Santa Rita, fronteira desvelada	339

REFERÊNCIAS	342
APÊNDICE DOCUMENTAL	379
1. Doação da Capela de Santa Rita (1721)	381
2. Provisão régia mandando abrir um cemitério para escravos (1722)	385
3. Carta do Governador Ayres de Saldanha ao Rei sobre a abertura de um cemitério para escravos (1722)	389
4. Provisão régia ao Provedor da Fazenda do Rio de Janeiro reclamando o orçamento da obra do cemitério para escravos (1723)	393
5. Carta do Provedor da Fazenda do Rio de Janeiro ao Rei sobre a obra do cemitério para escravos (1724)	397
6. Provisão régia remetendo a planta da obra do cemitério para escravos (1725)	401
7. Carta do Provedor da Fazenda do Rio de Janeiro para o Rei com a planta do cemitério para escravos (1726)	407
8. Breve Apostólico para autorização do culto em Santa Rita como oratório privado da família Nascentes Pinto (1726)	413
9. Óbito de Manoel Nascentes Pinto (1731)	419
10. Aplicação do Breve Apostólico ao Oratório privado dedicado a São José na chácara dos Nascentes Pintono Valongo (1733)	431
11. Certidões dos escravos novos sepultados, constantes dos autos de homens de negócio e mais comerciantes de escravos (1766)	455
CRONOLOGIA	464

PREFÁCIO

Prof. Dr. Babalawô Ivanir dos Santos (PPGHC/UFRJ)

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada.
(Chimamanda Ngozi Adichie)

A epígrafe acima, tirada do livro *O perigo de uma história única*, faz-nos refletir sobre os silenciamentos, os não ditos e as várias tentativas de apagamento histórico da presença dos africanos no Brasil na condição de escravizados. Chimamanda Adichie, assim como outros intelectuais africanos e afro-brasileiros, além de questionar as narrativas em que as pessoas negras são vistas ou colocadas em condições de subalternidades, aponta para a necessidade de se reescrever a história dita oficial. Evitar o risco de uma história única vem sendo, afinal, o norte dos pesquisadores e intelectuais engajados, desde a segunda metade do século XX. Tal perspectiva visa valorizar as narrativas, as experiências, a ação social e política das pessoas que, por séculos, viveram na condição de escravizadas.

Como bem sabemos, a história da escravidão no Brasil ainda é, e sempre será, uma página da formação da sociedade brasileira que jamais poderá ser apagada, nem muito menos silenciada. O tráfico transatlântico de pessoas escravizadas entre a África e a América não só promoveu uma das maiores hecatombes dentro do continente africano, como também

abriu feridas incuráveis que ainda são vividas e sentidas dentro da sociedade brasileira.

Destarte, em um momento extremamente importante, a obra *Fronteiras da Escravidão: da África ao Cemitério de Pretos Novos de Santa Rita no Rio de Janeiro*, de autoria do historiador João Carlos Nara Jr., deve ser recebida como uma contribuição significativa para a história da escravidão e das relações comerciais do tráfico escravagista, em especial no contexto carioca do século XVIII. O presente livro, fruto de sua tese de doutoramento, defendida no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ), além de nos ajudar a compreender o período abordado, dialoga com vastas fontes arquivísticas e referências bibliográficas, abrindo caminho a outros pesquisadores interessados pelo tema. Sem sombra de dúvida, João Carlos Nara Jr. nos proporciona uma análise interdisciplinar extremamente necessária.

INTRODUÇÃO

Um contador de histórias
é justamente o contrário de
historiador, não sendo o historiador,
mais do que um contador de histórias.
(Machado de Assis, *História de Quinze Dias*)

As histórias precisam ser contadas várias vezes; mas existem histórias que ainda precisam ser contadas pela primeira vez. Após descrever a igreja carioca de Santa Rita – idealizada pelo fidalgo Manoel Nascentes Pinto antes de 1719 e detentora da primeira fábrica ornamental rococó realizada em terras americanas¹ – é chegada a hora de explorar o cemitério para pretos novos instalado no Largo de Santa Rita, no coração do Sítio do Valverde, na primeira metade do século XVIII, e que durou até 1774.

Os pretos novos ali enterrados eram africanos escravizados que, recém-chegados ao Brasil, teriam morrido antes de serem vendidos. Dadas as suas circunstâncias, eram tratados como indigentes, que não tinham lugar para morrer. Portanto, fala-se aqui de uma população africana do

1 O simbolismo religioso e a crônica histórica da igreja de Santa Rita integram meu primeiro livro *Arqueologia da Persuasão: o simbolismo rococó da Matriz de Santa Rita* (Nara Jr., 2016). Nesse opúsculo, fruto do mestrado em Arqueologia no Museu Nacional, proponho um método de análise semiótica para a sua decoração religiosa de meados do século XVIII carioca, a fim de destacar seu caráter documental, ilustrativo e latrêutico. Veja-se um resumo da dissertação em CHEVITARESE, André; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Dos artefatos e das margens: ensaios da história social e cultura material no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2018, p. 38-46.

Setecentos, carente de especificidade cultural, religiosa ou racial sequer atestada pela documentação, que não ingressou no mundo do trabalho colonial, nem rural, nem urbano². Vale lembrar, contudo, que a locução “pretos novos” – categoria que talvez não tenha chegado a constituir um grupo social específico – pode se prestar a equívocos. Alguns cativos advéncios eram cristãos, mas outros não; e mesmo depois de adquiridos podiam, durante certo tempo, ainda serem tratados como “novos”³.

TRANSEUNTES DO ATLÂNTICO

Desde a sua delimitação em 1751, a extensa região dos bairros da Saúde e da Gamboa pertenceu à terceira freguesia urbana do Rio de Janeiro, dedicada a Santa Rita de Cássia. Passaram por ela quase um milhão e meio de africanos escravizados entre os séculos XVIII e XIX⁴, preponderantemente com destino às Minas Gerais. Causa surpresa constatar que, embora seja uma das áreas de expansão mais antigas da urbe carioca, é também uma das mais ausentes do seu imaginário. No início, o desembarque dos cativos ocorria na várzea da cidade e os escravos novos que eventualmente morressem antes da venda eram enterrados no cemitério contíguo à matriz paroquial de Santa Rita. Desde 1774, porém, os ne-

2 Nesse estudo, sempre se tomará “Colônia” – e seu derivado “colonial” – no sentido cronológico de anterior ao reinado no Brasil, sem distinguir entre a primeira *conquistista* das terras (séculos XVI a XVIII) e a ulterior chegada de novos *colonos* reinóis. De modo análogo, a distinção entre “fluminense” e “carioca”, nascida no século XIX, adequar-se-á à compreensão mais corrente desses epônimos. Por sua vez, a distinção entre rural e urbano quer apenas indicar formas distintas de trabalho, quer preponderantemente agrário, quer preponderantemente doméstico e comercial, sem entrar no mérito das classificações trazidas pela Revolução Industrial.

3 Cf. v.g. AMSBRJ, Códice 1223, fl. 142, 3/4/1802, em que se informa ter se enterrado “no cemitério [do Mosteiro] um negro novo [pagão] escravo da Religião [de São Bento]”.

4 O banco de dados sobre o comércio transatlântico de escravos pode ser consultado na página criada pela *Emory University*: <http://www.slavevoyages.org/>. Naturalmente, uma estimativa realista também deve levar em conta o tráfico clandestino, além da redistribuição interna de cativos no país.

gócios do grosso trato – isto é, o comércio por atacado, incluído o de escravos – se fixaram definitivamente na enseada do Valongo. Um novo cemitério foi então inaugurado nas proximidades da Ponta da Saúde, dentro do perímetro da mesma freguesia de Santa Rita, em um imóvel arrendado para essa finalidade a 30 de abril⁵. O Cemitério do Valongo perduraria até a extinção do tráfico negreiro, a 13 de março de 1830.

A breve descrição dessas vicissitudes evidencia como se conjugam de forma complexa no Rio de Janeiro colonial fatores geográficos, políticos, econômicos, religiosos, diaspóricos etc. Tal constatação traz a debate a viabilidade de realizar uma *história transdisciplinar*, integradora para todos esses campos.

Conquanto o estabelecimento de conexões entre diversos âmbitos do saber seja sempre uma empresa problemática, há de se reconhecer a importância de verificar, ao menos, a existência dessas relações. A transversalidade se legitima por ser um modo de reunir respostas dispersas para a composição de um *pensamento complexo*⁶, ou seja, um pensamento que reúna conhecimentos separados. Do contrário, o historiador ou o arqueólogo correm o risco de oferecer uma visão restrita e até empobrecida da atuação humana no passado. Portanto, é preciso ousar uma abordagem comparativa dos métodos interdisciplinares de pesquisa histórica, em busca de eventuais semelhanças ou diferenças nos resultados obtidos a partir das formas de pesquisa distintas. Apesar das conhecidas limitações metodológicas da análise comparada, e a despeito dos riscos inerentes à comparação entre campos científicos diversos (mesmo que correlatos), a abordagem comparativa transdisciplinar oferece muitas potencialidades para a pesquisa. Em sentido negativo, as comparações podem de fato se prestar à valorização de singularidades sociais de inte-

5 NARA JR., João Carlos. Análise do arrendamento do imóvel do Cemitério de Pretos Novos do Valongo (30 de abril de 1774). *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 3, p. 1-21, set.-dez. 2021. Disponível em: <https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1789>.

6 *Sensu* MORIN, Edgar; CIURANA, Emilio-Roger; MOTTA, Raúl Domingo. *Educar na era planetária*. O pensamento complexo como Método de aprendizagem no erro e na incerteza humana. São Paulo: Cortez Editora, UNESCO, 2007².

resse do historiador, ou à proposição de generalizações fáceis ou modelos simplórios. Isso é patente, por exemplo, tanto na justificação de políticas etnocêntricas, quanto no anseio científico do materialismo marxista em sua busca por padrões históricos⁷. Não obstante, em sentido positivo, a versatilidade do método comparativo também permite extrair dele vantagens epistemológicas significativas. Entre as suas possibilidades, destacam-se: a capacidade de produzir “estranhamento antropológico” diante das particularidades naturalizadas pelo costume; a valorização da alteridade como remédio para as relações assimétricas; a colocação, lado a lado, de desacordos e convergências interpretativas sobre os mesmos objetos; a descoberta da causa de eventuais divergências hermenêuticas; a superação de explicações genéricas baseadas em perspectivas específicas⁸.

Dado por assente que o método comparativo é o grande aliado da micro-história – isto é, do gênero historiográfico de delimitação temática extremamente específica –, esta pesquisa aspira a salientar o caráter “fronteiriço” da dita matriz e freguesia, em cujo próprio interior se pode perceber o confim histórico e diacrônico entre duas sub-regiões distintas: o Valverde e o Valongo. Nesse ponto, como alerta João Fragoso, convém não confundir micro-história com história local:

A micro-história busca analisar “funcionamentos” [...]. Feito isto, generalizar conclusões, especialmente para produzir perguntas e respostas que possam ser comparáveis em outros contextos [...]. Cabe ressaltar que, neste momento, o método comparativo adquire uma importância fundamental. O estudo no micro de problemas gerais permite a formulação de perguntas e respostas. Municípios destas, o investigador poderá analisar outros contextos que viveram, em tese, o mesmo processo geral. Tal confronto possibilita ao pesquisador uma melhor compreensão do dito processo.⁹

7 Cf. AZARIAN, Reza; PETRUSENKO, Nadezda. Historical Comparison Re-considered. *Asian Social Science*, Toronto: Canadian Center of Science and Education, v. 7, n. 8, ago. 2011, p. 38.

8 Cf. MAY, Tim. *Social Research: Issues, Methods and Process*. Buckingham: Open University Press, 1993.

9 *In*: ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de (org.).

Enquanto charneira geográfica, urbana, etnográfica, cultural – e até mesmo escatológica – no Rio de Janeiro do século XVIII, a freguesia de Santa Rita (no geral) e o seu primeiro cemitério para pretos novos (em particular) constituem um sítio privilegiado para o exercício de uma arqueologia da “transição” e oferecem um laboratório singular para a narrativa histórica da diáspora africana. O anelo pela formação de uma sociedade mais inclusiva e menos segregadora, e o empenho por encontrar meios de acolhida para culturas transeuntes, estimulam a tentar compreender as zonas de contato, esses *hubs* em que cultura e nação convivem, mas não se identificam; essas fronteiras em que o regional e o global negociaom seus interesses às barbas do aparato institucional. Nas décadas que antecederam sua elevação à condição de sede administrativa da Colônia, o Rio de Janeiro gradativamente se estabeleceu como uma zona de contato atlântico. Daí a importância de encontrar novos vieses e abordagens que permitam explicitar as contingências históricas da constituição do Rio como fronteira. É preciso estar consciente das dificuldades do uso integrado de epistemologias diversas, mas também confiar nos frutos da metodologia cruzada para a investigação das estratégias de povoamento. Portanto, à tal aventura epistemológica deve corresponder uma criatividade metodológica capaz de unificar múltiplas formas de representação sem submetê-las a um critério unívoco.

Um exemplo desse esforço é a abordagem adotada pelo geógrafo australiano David Turnbull, o qual, em busca de um método correlato que respeitasse as tradições ontológicas dos aborígenes, aludia à necessidade de adotar um pensamento dinâmico:

Desde uma perspectiva performática, a feitura do conhecimento é simultaneamente a feitura do espaço, e o espaço é feito mediante viagens. Conhecer é uma forma de viajar, de se mover através do espaço; e viajar, como o conhecimento, é também uma forma de narrativa.¹⁰

Nomes e números: alternativas metodológicas para a história econômica e social. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006, p. 30.

10 TURNBULL, David. *Maps Narratives and Trails: Performativity, Hodology and*

Para lograr uma “performance narrativa” que acompanhe o trânsito cultural no Rio de Janeiro colonial, o presente estudo pretende fazer uma *arqueologia da transição*, isto é, uma análise diacrônica da implantação dos sítios (localização, entorno, paisagem) e do estabelecimento das suas vias de comunicação. Assim, almeja-se oferecer uma história do Rio de Janeiro setecentista em que se comparem tanto a documentação historiográfica com as referências urbanas e cartográficas quanto a arqueologia da paisagem carioca – isto é, a reconstituição dos processos de humanização do espaço ao longo do tempo – com os estudos dos seus caminhos (“hodologia”). Com não menor importância nessa proposta, a pesquisa também ambicionava confrontar as referências históricas com os dados arqueodemográficos oriundos de prospecções¹¹ e salvamentos¹² arqueológicos realizados na área cultural¹³ da freguesia de Santa Rita. A documentação primária sobre o Cemitério de Pretos Novos é escassa, o que realça a conveniência de um trabalho comparativo que recorra à cultura material. Fazer história a partir da cultura material consiste em elaborar todas as narrativas possíveis a partir da materialidade disponível recuperada pela Arqueologia, incluída a paisagem¹⁴. Nesse sentido, a arqueotanatologia das populações africanas em diáspora na América agrega valiosas informações, tanto osteobiográficas¹⁵ quanto etnográficas

Distributed Knowledges in Complex Adaptive Systems – an Approach to Emergent Mapping. *Geographical Research*, Institute of Australian Geographers, v. 45, n. 2, p. 140-149, jun. 2007, p. 142.

- 11 As prospecções arqueológicas constituem um programa de intervenções no subsolo capazes de estimar a extensão do sítio e caracterizá-lo detalhadamente.
- 12 O salvamento arqueológico inclui escavação, registro do sítio, coleta de vestígios, trabalho de laboratório etc. Implica a remoção dos objetos de seu lugar de origem e o compromisso com a educação patrimonial, exigindo do arqueólogo experiência, conhecimento da área, capacidade de julgar por amostragem, engenho, decisão.
- 13 Denomina-se “área cultural” ao âmbito em que coincidem dados arqueológicos, etnográficos e históricos.
- 14 Cf. UCKO, Peter J.; LAYTON, Robert (ed.). *The Archaeology and Anthropology of Landscape: shaping your landscape*. Londres: Routledge, 1999, p. 29s.
- 15 Dieta dos escravos, idade, sexo, padrão de saúde, características físicas, expectativa de vida, impacto fisiológico da escravidão, paleopatologias etc.

cas¹⁶, para a compreensão da ladinização¹⁷ dos africanos no Brasil e para a história atlântica.

Ainda que o campo historiográfico do “mundo atlântico” possa ser entendido como um entretom específico da história imperial – devido ao protagonismo dos países europeus durante a época Moderna –, as interações ocorridas em seu contexto constituem um fenômeno transnacional que desafia a historiografia ligada à territorialidade. O sistema regional de circulação de pessoas e bens entre as margens continentais do Atlântico causou em diversos países um impacto profundo e duradouro nos âmbitos da demografia e da economia, da política e do pensamento, entre outros. Assim, o interesse da pesquisa da história atlântica pode ser transferido a temas mais abrangentes, como a escravidão, o colonialismo ou a atividade missionária, entre outros.

Conforme explica Robert Darnton, “a ‘história vinda de baixo’ tornou-se uma conclamação para os que queriam estabelecer contato com a massa submersa da humanidade e resgatar a vida das pessoas comuns do esquecimento do passado”¹⁸. Por isso, embora não exista história sem as pessoas, a arqueologia da diáspora africana na América representa uma manifestação do urgente interesse pelas “pessoas sem história”. Foi o antropólogo Eric Wolf quem utilizou a fórmula “pessoas sem história” no título de sua obra seminal *Europe and the People Without History* (1982). A expressão evocava de forma irônica a antipatia de Marx e Engels para com os movimentos separatistas da Europa oriental, mas também expressava a militância do autor contra o que qualificava de imperialismo acadêmico: uma história global que descrevia as relações

16 A cultura material de per si pode não bastar para a elaboração de um pensamento arqueológico suficientemente convincente, devido à impossibilidade de uma observação direta dos aspectos religiosos, rituais, estéticos, sociais e econômicos relativos aos remanescentes materiais. Por isso, o método etnoarqueológico visa a definir de forma sistemática as relações entre a cultura material e o comportamento humano.

17 A ladinização consiste no abrasileiramento dos africanos por meio do idioma luso. Não é o mesmo que criouliização, termo que faz referência ao impacto demográfico na população por meio dos descendentes.

18 DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 208.

internacionais somente em função dos países europeus. No prefácio da edição de 1997, Wolf explicou que, embora marxista, tinha pretendido incentivar a Antropologia a descobrir a origem histórica dos sistemas sociais, cujo estudo não se pode restringir a análises técnicas que ignorem a causalidade da ação humana¹⁹. As “pessoas sem história” aludidas por Wolf – camponeses, operários, imigrantes, minorias exploradas, gente comum; em suma: o trabalhador descartável – também são agentes do processo histórico, porquanto são suas vítimas ou testemunhas silentes.

É possível assumir essa multipolaridade sem, contudo, adotar o marxismo de Eric Wolf, nem imitar sua pretensão de conhecer a voz dos “emudecidos” pela história. Como marxista, o autor interpretava as relações sociais em termos materiais de produção, circulação e consumo; consequentemente, classificava as sociedades como tributárias, de parentesco, ou capitalistas. Pelo mesmo motivo, fazia depender a segmentação étnica da segmentação comercial. É desnecessário aceitar esses corolários a fim de elaborar uma história da diáspora africana na América sob a ótica dos escravizados. Como sentenciava o próprio Eric Wolf,

[...] a afirmação central desse livro [*Europe and the People Without History*] é que o mundo dos seres humanos constitui uma variedade, uma totalidade de processos interconectados, e as pesquisas que dividem essa totalidade em pedaços falham ao recompor sua falsa realidade.²⁰

De fato, nenhuma sociedade é completamente autônoma, incommunicável ou imutável; e, no que se refere à historiografia brasileira, ainda

19 Eric Wolf distinguia “marxismo sistêmico” de “marxismo prometeico”: o primeiro teria a presunção de fazer ciência e organizar um corpo lógico de postulados; o segundo seria imbuído de ímpeto revolucionário, na esperança da libertação da exploração política (cf. WOLF, Eric R. *Europe and The People Without History*. Los Angeles: University of California Press, 2010³, p. XXI). Ele se via no segundo grupo, pois não pretendia utilizar os conceitos marxistas “como noções fundamentais para uma ciência em busca do estabelecimento de leis generalistas universais” (*ibidem*, p. XXII).

20 WOLF, Eric R. *Europe and The People Without History*. Los Angeles: University of California Press, 2010, p. 3.

não foi ouvida suficientemente a voz dos africanos imigrados à força para o Brasil colonial²¹, quanto menos a voz dos pretos novos, que foram, dentre as pessoas escravizadas, as menos documentadas de todas.

Não é fácil identificar esses homens e mulheres tradicionalmente denominados “pretos novos”. Aliás, empreendimento ainda mais difícil é tirar do silenciamento a agência que eles tiveram no processo escravagista. Uma narrativa pós-colonial que contemple os pretos novos não pode pretender lhes dar voz à maneira marxista, ou seja, falando em seu nome contra a violência pela qual foram vitimados; mas também esbarra na carência de dados que favoreçam uma micronarrativa alternativa às grandes narrativas nacionalistas, imperialistas, essencialistas e teleológicas. Assim, fica a questão: como descrever e explicar a zona de fronteira – o *entremeio*²² – em que os pretos novos se encontravam?

UM LUGAR PARA A PEQUENA ÁFRICA

A dificuldade para escrever uma história caracterizada pela interpretação multivocal (*multivocality*) se estriba na falta de uma base ou contexto comuns para memórias divergentes. Uma história pós-colonial autêntica, não eurocêntrica, necessita de uma abordagem integradora (*multi-proxy approach*) tanto das narrativas subalternas quanto das epistemologias empregadas²³. Ora, nessa construção de uma narrativa para os grupos não documentados – essas pessoas sem história –, é a *cultura material* o que se

21 Maria Stephanou (Currículos de História: Instaurando maneiras de ser, conhecer e interpretar. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, ANPUH/Humanitas, v. 18, n. 36, 1998) apontava os seguintes defeitos, comuns nos currículos de História: ênfase em fatos e personagens especiais, como se fossem autônomos; destaque aos acontecimentos oficiais; defesa do evolucionismo histórico mediante o uso da cronologia; periodização assentada em modelos eurocêntricos; valorização quase exclusiva de atributos como bravura, conquista, desbravamento, belicosidade; pouca referência a crianças, mulheres, idosos e grupos minoritários.

22 *Sensu* BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

23 Cf. SHILLITO, Lisa-Marie. Multivocality and multiproxy approaches to the use of

manifesta politicamente inclusivo. Quando os remanescentes materiais são instrumentos estratégicos para a defesa da identidade cultural, para operar demandas de resistência social e para ampliar o escopo da educação patrimonial, perfaz-se uma “arqueologia do tempo presente”. A Arqueologia assume então um papel político importante:

Em um contexto pós-colonial de multivocalidade, um passado negociado parece mais relevante. Isso pode envolver a negociação e a adaptação da ideia de que os monumentos do passado têm uma presença viva no mundo atual – que eles estão vivos em certo sentido.²⁴

A dimensão política da Arqueologia se radica no fato de que as pessoas e as sociedades são culturalmente influenciadas, mas não culturalmente estruturadas. Em outras palavras: os aspectos materiais da cultura – metáforas sólidas – não deixam de ser metáforas e necessitam de um discurso que as atualize²⁵. Se o paradoxo da Arqueologia é tratar de pessoas desconhecidas ao estudar objetos mudos²⁶, então essa pesquisa busca recuperar a memória dos homens e mulheres enterrados no Largo de Santa Rita no século XVIII, infeliz refugio das trocas intercoloniais atlânticas que tiveram seu fulcro no Rio de Janeiro²⁷. Por aquele tempo, com efeito, a *Mui Leal Cidade de São Sebastião* se afaçou como o pivô da circularidade das relações imperiais lusitanas entre os portos africanos, as Minas Gerais, e a Colônia do Sacramento no Rio da Prata.

space: lessons from 25 years of research at Çatalhöyük. *World Archaeology*, Londres: Routledge, v. 49, p. 1-23, 2017.

24 HODDER, Ian. *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 2001, p. 5.

25 Cf. Nara Jr., 2016, p. 135-136 e 158-159.

26 Cf. CRIADO-BOADO, Felipe. *Arqueológicas*, la razón perdida. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012, p. 7.

27 Está razoavelmente assente na historiografia (cf. SANCHES, Marcos Guimarães. Governo do rei e bem comum dos súditos. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, p. 1-15, 2011) que a cidade do Rio de Janeiro era um polo ou subcentro no contexto da “atlantização” do império lusitano já desde o século XVII.

O fruto mínimo que se persegue, por meio do resgate da memória dos escravos novos inumados em Santa Rita, é uma sólida inserção do esquecido cemitério no *Circuito Histórico e Arqueológico da Pequena África*, sancionado pelo governo fluminense como uma ampliação estadual²⁸ do *Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana*. Esse circuito municipal – criado em 2011²⁹ e considerado, posteriormente, um “museu de território”³⁰ – consagrara a reafrikanização da zona portuária, ocorrida desde a década de 1980 e que convertera a “Pequena África”, isto é, o território dos descendentes de diferentes nações africanas, em um reduto do samba, da capoeira e do candomblé³¹. Um marco desse processo de reafrikanização foi a fundação, em 1990, do Centro Cultural José Bonifácio como referência da cultura afro-brasileira, instalado no edifício da antiga *Escola da Freguesia de Santa Rita*³².

28 A Lei nº 8.105/2018 foi sancionada para incentivar a criação de circuitos que abrangem os caminhos da diáspora africana pelo estado do Rio de Janeiro.

29 O *Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana* foi criado pelo Decreto municipal n. 34.803/2011. A princípio, compreendia oficialmente seis pontos de referência (Cais do Valongo, Pedra do Sal, Jardim Suspenso do Valongo, Largo do Depósito, Cemitério do Valongo e Centro Cultural José Bonifácio). O circuito foi alvo de críticas pelos poucos marcos indicados e pelo seu peculiar critério de escolha. Outros itinerários, calcados na mesma proposta, foram desenvolvidos por projetos acadêmicos como o *Passados Presentes* da UFF (<http://passadospresentes.com.br/>), ou jornalísticos como o *Museu do Ontem* da Agência Pública (<http://apublica.org/museu-do-ontem/>).

30 A musealização do *Circuito Histórico e Arqueológico de Celebração da Herança Africana*, proposta pela gestão do prefeito Eduardo Paes (2009–2016), foi encampada pelo projeto do *Museu da História e da Cultura Afro-brasileira*, durante o mandato de seu sucessor Marcelo Crivella (2017–2020). Este “museu social” foi pivô de inúmeras controvérsias, motivadas tanto pelo seu nome original (*Museu da Escravidão e da Liberdade*) quanto pela falta de articulação da proposta com dois projetos anteriores mais prementes: a criação do *Centro de Referência do Cais do Valongo* (requerido pela UNESCO) e a instalação do *Laboratório Aberto de Arqueologia Urbana*, cujo acervo inicial eram os artefatos salvos do aterro que cobria o Cais.

31 Cf. GURAN, Milton (org.). *Roteiro da herança africana no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2018. Alguns nomes lendários (João Alabá, Tia Ciata, Tia Amélia, Tia Perciliana, Tia Bebiana, Tia Rosa) serviram para dar personalidade a essa “reafrikanização”.

32 A *Escola da Freguesia de Santa Rita* foi um dos primeiros estabelecimentos de en-

Em uma região tradicionalmente associada a *usos sujos*³³ – porto, prisão, hospital, cemitério –, teve especial significado a descoberta fortuita do Cemitério de Pretos Novos do Valongo, em 1996, na residência do casal Merced e Petrucio Guimarães. Por outro lado, em 2005 a Fundação Palmares demarcou um quilombo³⁴ na Pedra do Sal, que tinha sido tombada a nível estadual em 1984 e era considerada o berço do samba; nove anos depois, o município estabeleceu a Área de Especial Interesse Cultural do *Quilombo da Pedra do Sal*. Em 2011 foi criado o consórcio Porto Maravilha³⁵, responsável pela requalificação urbana da região que

sino público fundamental do país, tendo sido fundada a 14/3/1877 e construída com doações de particulares, por estímulo do Imperador Pedro II, o qual, após a Guerra da Tríplice Aliança, recomendava celebrar a paz por meio da promoção da educação.

- 33 *Sensu* RABHA, Nina Maria de Carvalho Elias. *Cristalização e resistência no Centro do Rio de Janeiro*. *Revista do Rio de Janeiro*, Niterói:EDUFF, dez. 1985.
- 34 A Constituição Federal de 1988 expressamente incluiu os quilombos na legislação de proteção do patrimônio cultural brasileiro (art. 216, § 5º); outrossim, no art. 68 dos *Atos das Disposições Constitucionais Transitórias*, conferiu direito de propriedade às comunidades quilombolas sediadas em tais sítios: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Os critérios adotados pela Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura para a transformação de posse em propriedade nos termos da Constituição evoluíram bastante. Da comprovação da filiação e da habitualidade da posse – exigência inicial, então considerada utópica por alguns juristas, que dificultava a demarcação –, passou-se à identificação e à delimitação territorial da expressão de quilombismo (*sensu* NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.), isto é, de resistência a diferentes formas de dominação, com base na ancestralidade, no parentesco e nas tradições culturais étnico-raciais (Decreto Federal nº 4.887/2003). A enorme flexibilidade das atuais disposições originou uma ação direta de inconstitucionalidade que foi derrotada no Supremo Tribunal Federal em 2018.
- 35 O Rio de Janeiro foi a primeira cidade brasileira a promover a reestruturação urbana da sua área portuária por meio de uma operação consorciada com a iniciativa privada. Tal operação, aprovada pela Lei Complementar municipal nº 101/2009, com vigência de 30 anos, é um instrumento de política urbana que consta do Estatuto das Cidades (Lei nº 10.257/2001). Em troca do aumento do potencial construtivo dos bairros da Saúde, Gamboa, Santo Cristo, Caju e parte do Centro, a iniciativa privada dá ao município uma contrapartida financeira mediante a aquisição de

se tornou o lugar mais visitado durante as Olimpíadas de 2016. Finalmente, a UNESCO inscreveu o Cais do Valongo na lista de Patrimônio da Humanidade em 2017.

Não cabe aqui avaliar se os fatores citados – que trouxeram ao primeiro plano de atenção a importância da antiga freguesia de Santa Rita – são razoáveis e coerentes, posto que legítimos. A presente pesquisa também renuncia a ajuizar sobre a fundamentação, a qualidade e o alcance das descobertas arqueológicas ocorridas no complexo do Valongo³⁶.

Tal expressão, “complexo do Valongo”, faz referência à política do vice-rei (1769-1779) Marquês do Lavradio para o funcionamento do entreposto escravagista no Rio de Janeiro, o que incluía na mesma dinâmica a quarentena, o mercado e o cemitério dos pretos novos. Todos esses âmbitos vão muito além do escopo deste estudo. No entanto, é preciso

Certificados de Potencial Adicional de Construção (Cepac). A venda de Cepac fornece à municipalidade os recursos necessários para a execução de um programa de intervenções para a requalificação urbana. Cabe à *Companhia de Desenvolvimento do Porto Maravilha* (CDURP), hoje incorporada à *Companhia Carioca de Parcerias e Investimentos* (CCPar), a articulação entre os órgãos públicos e privados e a Concessionária (Porto Novo). A Concessionária executa obras e serviços na Área de Especial Interesse Urbanístico, com aproximadamente cinco milhões de metros quadrados na região do Porto do Rio e na qual circulam cerca de cem mil pessoas. Enquanto gestora da operação, a CDURP presta contas à Comissão de Valores Mobiliários e participa da aprovação de empreendimentos imobiliários com o grupo técnico da Secretaria Municipal de Urbanismo. Entre as atribuições da Companhia está ainda a atuação como fomentadora do dinamismo econômico e social da região portuária. Para uma análise crítica do projeto urbanístico e uma memória das obras realizadas, vide PAOLI, Paula Silveira de. *Crônicas de uma cidade em obras: o projeto Porto Maravilha no Rio de Janeiro das Olimpíadas*. Rio de Janeiro: Rio Books, 2018.

36 Os achados arqueológicos podem ser resumidos nos estudos desenvolvidos pelos acadêmicos ligados ao Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (Pereira, 2007; Tavares, 2012 e 2018) e na escavação do Cais da Imperatriz e do Cais do Valongo pela equipe da arqueóloga Tânia Andrade Lima em 2011 e 2012 (Soares, 2013; Lima & alii, 2016). Para uma contestação da interpretação corrente do Cais do Valongo no contexto da paisagem do Rio de Janeiro, vide a tese *O Valongo através de um outro olhar*, de Reinaldo Tavares (2018), e o artigo de 2020, do mesmo autor, sobre a entrada dos cativos africanos na Alfândega. A contestação está apoiada na hipótese de que a fiscalização sanitária era posterior à alfandegária, mas a suposição não se sustenta pela documentação, como mais adiante se verá.

deixar claro que a história é a memória que sobressaiu; talvez nem tudo o que se queira memorar seja memorável, e nem sempre o que se deveria preservar venha a ser objeto de uma política de memória consistente.

A bem da verdade, qualquer história fundadora é um mito. Muito da dinâmica social é simbólica, e os mitos alimentam os estereótipos culturais. Inventa-se a cultura ao explicá-la: a técnica literária é um recurso legítimo que embeleza e explica as fontes. O historiador procura ler essas ficções nas entrelinhas das estratégias de afirmação política; e o arqueólogo tenta rastrear os mecanismos de distinção em limitados vestígios materiais de diferenciação social. Expressão de resistência, reforço de significado, combinação articulada, ressemantização são algumas soluções industriais que revelam o processo de construção de histórias, da cristalização de significados, da marginalização social de certos segmentos, da consagração de experiências individuais, da criação de sínteses ou da afirmação de antíteses. Assim foi forjada uma noção essencializada, quer da cultura brasileira, quer da cultura carioca³⁷.

Nesse contexto, a Pequena África é uma peça-chave na geografia imaginária do Rio de Janeiro. Bairro nômade e inominado, circula pela topografia da alma carioca, pousando de quando em vez nalguma praça, em certa avenida, ou à beira-mar. O pintor e compositor Heitor dos Prazeres foi pioneiro em registrar o grande e invisível *flâneur*³⁸ que, nos tempos heroicos do samba, residia na extinta Praça XI. No entanto, antes de alcançar a Cidade Nova, bairro que aglutinou negros e judeus a partir da segunda metade do século XIX, a Pequena África vivia na freguesia de Santa Rita, perto da Ponta do Sal, no período prévio à construção do novo porto a partir de aterros oriundos do desmonte do Morro do Senado, durante a prefeitura de Pereira Passos. Portanto, a desterritoria-

37 Para uma análise da “formação do espírito carioca” em função da geografia física e histórica do Rio de Janeiro, vide LAMEGO FILHO, Alberto Ribeiro. *O Homem e a Guanabara*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1964², p. 324-376.

38 O *flâneur* que descobre a cidade industrial é o principal personagem de Walter Benjamin no artigo “Paris, capital do século XIX” (KOTHE, Flávio (org.). *Textos de Walter Benjamin*. São Paulo, Brasiliense, 1985).

lização da Pequena África foi múltipla: não só implicou a transferência de uma parcela da população para a Cidade Nova, mas também a radical transformação de sua paisagem. Em seguida, tanto a insensibilidade da política urbana da primeira metade do século XX quanto os estragos posteriores do tempo terminaram por isolar a região, tornando-a uma espécie de porta dos fundos da cidade, lugar desertificado e desinteressante. No entanto, há de se reconhecer que a própria ocupação histórica da freguesia fora ditada pelo desenraizamento, servindo precipuamente à recepção e à distribuição de pessoas escravizadas advindas dos portos da África ou da Bahia e Pernambuco.

SANTA RITA, FRONTEIRA POROSA

O estudo da Freguesia no Setecentos é vantajoso não apenas para a micro-história do Rio de Janeiro, mas também para a composição de sua história regional. Pode-se afirmar, em paralelo e consonância com os três postulados estabelecidos por Pierre Goubert³⁹ para a história local francesa: o cotidiano era ínsito às regiões pequenas durante o século XVIII; é mais factível reunir um conjunto de fontes quando relacionadas a um único local; e a micro-observação facilita o conhecimento das estruturas sociais. No caso de Santa Rita, entretanto, há de se indagar o grau de coesão que permite defini-la geograficamente como uma unidade antrópica homogênea. Não parece que o fosse. Logo, assumindo a freguesia de Santa Rita como um “des-lugar” ou distopia carioca, ela constitui por isso mesmo um proveitoso campo de estudo das fronteiras, tanto étnicas quanto territoriais – e outras dimensões que houver.

Fronteiras demarcam espaços sociais e identitários, físicos e geográficos; por isso, é comum entendê-las como marcadores de alteridade ou zonas de conflito. No caso de Santa Rita, porém, é manifesto que a sua especialização como bairro escravagista não estabeleceu nenhuma

39 Cf. GOUBERT, Pierre. História Local. *Revista Arrabalde*. Ano 1, n. 1, mai.-ago., p. 69-82, 1988.

fronteira arbitrária que tivesse rompido artificialmente alguma unidade pré-existente. O conflito criado nessa fronteira social foi de outra ordem. Significou o estabelecimento de “subfronteiras”, de múltiplos níveis de relação dentro de um mesmo sistema. O hibridismo étnico ligado ao tráfico e gradativamente encerrado no marco geográfico de Santa Rita produziu no Rio de Janeiro colonial um limbo para o homem transeunte, isto é, uma fronteira em que os migrantes negociavam a própria identidade: podiam ser estigmatizados pela origem, incorporadores de diferenças, despojados de história... , mas sempre abertos para o futuro.

Enquanto *fronteira étnica* de grande escala (capítulo 1) durante o período escravagista, a freguesia de Santa Rita se apresenta como campo típico para a etnografia de Fredrik Barth. Conforme o antropólogo alemão, a fluidez e o pluralismo social em um mesmo espaço combinam as identidades contrastantes e diluem os limites étnicos. Mas, ao mesmo tempo, as interações pessoais reforçam as etiquetas sociais, pois “as distinções étnicas não dependem da ausência de mobilidade, contato e informação, mas são antes consequência de processos sociais de exclusão e incorporação”⁴⁰, ou seja, “as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias”⁴¹. Portanto, a especialização da freguesia de Santa Rita como empório escravagista fez com que, ao mesmo tempo em que se consolidasse a segregação social dos elementos que nela transitavam, ali se cruzassem diferenças raciais e culturais, barreiras linguísticas e acordos tácitos, inimizade espontânea e colaboração organizada. Desde outra perspectiva, o teórico indiano Homi Bhabha aludia aos “entre-lugares”, isto é, aos ambientes que ensejam estratégias de subjetivação e criação de novos sinais identitários, para além da mera relação binária entre identidade e alteridade⁴². Assim sendo, fica por responder como se articulavam em Santa Rita a agência dos escravizados e a estrutura imposta pelo sistema estatal dominante,

40 BARTH, Fredrik (ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference*. Oslo: Universitetsforlaget, 1969, p. 9.

41 *Idem*. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 26.

42 Cf. Bhabha, 1998.

ou seja, qual era a amplitude dos âmbitos de diversidade e dos setores de atuação privada dos escravos naquele ambiente multicultural compartilhado. Em outros termos: – *Essa condição fronteiriça tornava a freguesia de Santa Rita um espaço realmente poliétnico no século XVIII?*

Enquanto *fronteira territorial* de escala regional (capítulo 2), a circunscrição eclesiástica de Santa Rita bem ilustra o conceito de subúrbio, pois corresponde a uma área difusa – entre a área urbanizada da cidade de então e os seus rossios⁴³ –, passível de adaptação e especialização e que, de fato, desde o século XVIII, se caracterizou como uma região do Rio de Janeiro remodelada com elasticidade. Como explica Regina Meyer, os projetos urbanísticos têm como ponto de partida clássico a “região”, isto é, “uma área cujos limites e fronteiras não coincidem muitas vezes com as demarcações jurídicas e administrativas”⁴⁴. A ocupação difusa desse tipo de território indefinido

[...] vem sendo descrita como um tipo específico de suburbanização sem limites. Um grande conjunto de dados e análises confirma que a partir das duas últimas décadas do século XX um ciclo iniciado no século XVIII, de contínua dissolução da organização específica e dos limites físicos dos dois universos – o urbano e o rural – chegou a seu término. O conceito de urbanização difusa foi criado para descrever esse novo e intenso fenômeno.⁴⁵

-
- 43 No medievo português, rossio ou ressaio (que não se deve confundir com rocio ou roça) consistia no baldio comunal ou logradouro público da municipalidade, em que os moradores podiam trazer seu gado a pastar, pelo qual atravessavam para ter livre acesso aos recursos naturais (matas, fontes, pedreiras, barreiros), e no qual estavam impedidos de cultivar. Todavia, na Colônia o termo rossio também se aplicou às terras do Conselho, isto é, à sesmaria dada à *res publica*. Esse patrimônio territorial concedido à Câmara da cidade ou da vila servia aos vereadores para auferir rendas anuais mediante seu aforamento a terceiros. Em paralelo, acostumou-se a chamar de “campos” os rossios públicos. Para evitar equívocos, convém reservar o termo rossio apenas para as terras comunais, sem confundi-las com as terras do Conselho. Vide ABREU, Maurício de Almeida. *Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobson Estúdio Editorial, v. 1, p. 236 e v. 2, p. 277-284, 2010.
- 44 MEYER, Regina Maria Proserpi. O urbanismo: entre a cidade e o território, *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 58, n. 1, jan.-mar., 2006, p. 38.
- 45 *Ibidem*, p. 38-39.

Está claro, no entanto, que a programação de uso do território de Santa Rita ao longo do tempo atendeu a demandas muito variadas e imediatas. À condição suburbana do Valongo no século XVIII sucedeu, desde a transferência da sede administrativa de Salvador para o Rio de Janeiro, uma época de ativo tráfico humano ali operado. Com o declínio da escravidão e a renovação portuária do período republicano, o bairro viveu uma efêmera transformação, mas caiu em seguida na decadência, situação que só começaria a ser revertida timidamente cerca de cem anos depois. Por conseguinte, a questão que se coloca é: *o caráter “marginal” de Santa Rita – subúrbio, gueto, porto – segregava a freguesia do resto da cidade?* Naturalmente, no caso dos cativos que eram levados ao Rio de Janeiro, triados pela fiscalização sanitária, postos em quarentena nos lazaretos, expostos nas lojas e revendidos para paragens distantes, o umbral carioca se lhes configurava ambíguo. A frouxidão de laços entre o território e seus transeuntes devia comprometer a articulação entre a dimensão funcional (político-econômica) e a dimensão vital (simbólico-cultural) que se poderia dar na Freguesia de Santa Rita. Por isso, as identidades sociais que ali se encontravam de forma fluida e complexa só dificultosamente poderiam assumir uma base territorial que lhes servisse de referencial histórico para o imaginário social. Talvez a condensação da memória desse grupo tão heterogêneo fosse construída pelo impacto da curiosidade de se cruzar a fronteira do Novo Mundo e pela ilusória esperança do retorno. Por outro lado, embora os cativos estranhassem ou temessem o desconhecido, também viam nele a chance de retomar a vida a partir de outra perspectiva, longe de sua pátria. Mas lhes era impossível captar tudo o que significava a fronteira carioca, careciam de visão global, estavam inseridos no sistema e não podiam contemplá-lo de fora, como um observador.

Ademais, enquanto estação da passagem ao Novo Mundo, a chegada à freguesia de Santa Rita também significava para uma parcela importante de emigrados ao Brasil o último estágio na viagem rumo ao além, ou seja, uma *fronteira escatológica*⁴⁶ em escala local (capítulo 3). Nesse ponto,

46 Entende-se por escatologia o estudo sistemático da “doutrina das últimas coisas”, a morte e o além-túmulo.

abre-se o flanco para um vasto debate teológico que abarque tanto as crenças e tradições africanas quanto a fé e a praxe cristãs, por um lado no que tange à admissão da escravatura e, por outro, no concernente às práticas funerárias. O estabelecimento de cemitérios dedicados ou exclusivos para pretos novos atendera à elevada taxa de mortalidade dos africanos recém-chegados. Ironicamente, enquanto inúmeros “metecos” – forasteiros – da freguesia nela jaziam mortos, os seus “paroquianos” – nela batizados – com facilidade ali não permaneciam⁴⁷. Os mortos são sedentários por essência. Ora, a indagação sobre o cemitério de Santa Rita, frequentemente referido nas crônicas históricas, mas quase silenciada na documentação, abrange suas dimensões temporais e espaciais: *qual foi a duração e o perímetro desse cemitério?* A flexibilidade da região e a permeabilidade de suas fronteiras concordam com a tese de que o Rio de Janeiro, mais do que uma cidade partida⁴⁸, era uma cidade maleável e *porosa*⁴⁹. Porosidade tinha sido um conceito cultural empregado por Walter Benjamin em suas *Reflexões sobre Nápoles*⁵⁰, significando a capacidade de a cidade misturar festa e trabalho, música e barulho, pessoas e lugares. Em grego, *πόρος* significa vau, passagem, estreito, caminho marítimo, ponte, duto, abertura, aqueduto, porto, jornada, viagem. Como cidade portuária e entreposto escravagista, o Rio de Janeiro teve na freguesia de Santa Rita a sua porta excepcional e universal – o seu *πόρος* por antonomásia.



47 Em grego, meteco e paroquiano (respectivamente “imigrante” e “estabelecido no estrangeiro”) têm a mesma raiz – *οἶκος* (“casa”), mudando apenas o prefixo (*μέτοικος*, *πάροικος*).

48 A ideia de que o Rio de Janeiro é uma cidade socialmente dicotômica foi consagrada pela obra de Zuenir Ventura, *Cidade Partida* (Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1994).

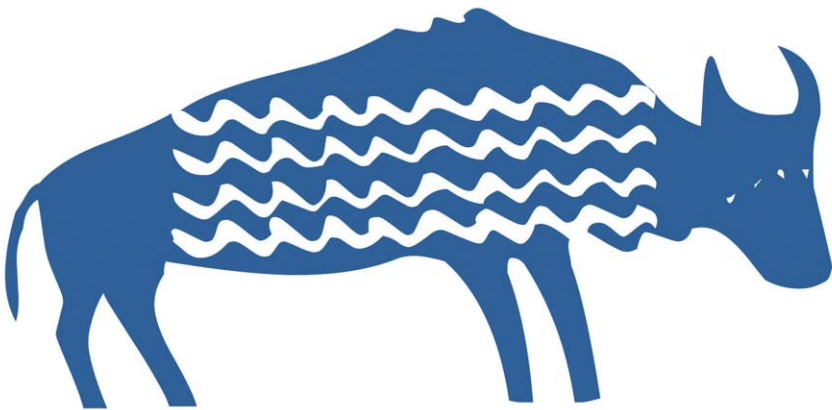
49 *Sensu* CARVALHO, Bruno. *Porous city: a cultural history of Rio de Janeiro* (from 1810s onward). Princeton: Princeton University Press, 2013.

50 BENJAMIN, Walter. *Reflections: essays, aphorisms, autobiographical writings*. Nova Iorque: Schocken Books, 1986.

Todos os mapas diacrônicos da evolução do Rio de Janeiro provêm do atlas disponibilizado pelo *Humanities Research Center* da *Rice University*. Termos africanos, dependendo do contexto e quando não indicado o contrário, estão em iorubá. Textos antigos em português foram normatizados e as principais fontes são apresentadas com o correspondente aparato paleográfico. As citações em língua estrangeira foram traduzidas. Autoridades clássicas são nomeados com referência à indexação consagrada de suas obras. As Sagradas Escrituras são citadas conforme a versão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

1

FRONTEIRA AFRICANA



A FORJA DE OGUM

Deixai toda a esperança, vós que entraís.
(Dante Alighieri, *Commedia, Inferno*)

VERMELHO SANGUE: O COMÉRCIO

Dois pares de olhos se cruzam: em um deles, a dúvida; no outro, o medo. O capitão Francisco Antônio de Etrê bem pôde ter hesitado ao encarar a lívida figura de uma mulher assustada que entrava em sua corveta, fazendo-o evocar reminiscências contraditórias. O coração da cativa palpitava, aflita que ficara com a travessia da forte arrebentação. Além das vagas tumultuosas e dos relatos sobre os tubarões que podiam devorar os que caíam no mar quando emborcava alguma das canoas de transbordo, também a assustava subir àquela embarcação desconhecida, cujos tripulantes tinham a fama de comprar africanos para os devorar. Ao completar-se a bordo o número de 306 escravos, zarparam destinados ao outro lado do Atlântico, a fim de serem entregues às pessoas que os encomendaram ao traficante. Para os que financiaram e para os que empreenderam a viagem até o “porto” de Ajudá na Costa dos Escravos, o negócio era lucro certo; mas, para quem embarcava, o temor era a única certeza. Um dos africanos pereceria durante a viagem antes de chegarem, a 15 de abril de 1766, à nova sede administrativa da Colônia portuguesa na América, a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro¹.

1 Viagem sob o número de identificação 50.889 do *Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico*. A anotação do desembarque de 305 cativos consta do Livro 4º

Os sobreviventes tinham diante dos olhos o nome da embarcação, mas não o sabiam ler; a nau estava sob tríplice patrocínio: *Nossa Senhora da Guia, São João Nepomuceno e Santa Rita*.

O périplo tinha sido apressurado em Ajudá a fim de evitar o tempo das chuvas, período difícil para o embarque, que costuma iniciar no mês de abril e se estende até julho. Mas o infortúnio daqueles companheiros de viagem já tinha começado algumas semanas antes. Com efeito, a primeira fronteira a ser transposta pelos negros trazidos cativos para a América ficava ainda no interior do continente africano.

Na época em que Francisco Antônio de Etrê chegou à Costa dos Escravos, isto é, ao litoral desde o Rio Volta até à Baía do Benin, o reino de Daomé (em fon: *Dānxòmè*) exportava pouco menos da metade dos escravos vendidos na região. Daomé era um estado predador. Mas a pretensa autonomia dos fons nunca foi aceita pelo império iorubá de Òyó. Os daomeanos faziam cativos de guerra pelo interior ou os compravam e revendiam até chegarem à Ajudá, cidade na qual eram definitivamente alienados aos europeus. O entreposto fora conquistado por Daomé ao antigo reino de Xwèdà em 1727, que frequentemente tentava reavê-lo, mas em vão. Três anos antes, Daomé também tinha tomado o reino de Arda (em fon: *Áládá*). Por tais vitórias, Daomé tornou-se dominante na parte oeste da Costa dos Escravos, desde o Rio Volta até o Rio Wémè.

Entretanto, foi necessário suportar diversas investidas de Òyó, entre 1724 e 1730, e os ataques dos Maís, na década seguinte. O reino não resistiu e acabou por se render ao império de Òyó em 1748, tornando-se definitivamente seu vassalo com o pagamento do tributo anual (em fon: *àgbàn*) de cerca de 1.700 armas². Foi assim que Òyó permaneceria hegemônico na Costa dos Escravos até 1823. É bem provável que as flutuações no número de entradas de pretos mina³ no Brasil de meados

do *Registo das Ordens da Alfândega do Rio de Janeiro* (AN, Fundo Vice-reinado, cx. 495, pct. 3). Evidentemente, as especulações sobre os sentimentos dos personagens são elucubrações do autor.

2 Wolf, 2010, p. 213.

3 Grosso modo, a Costa da Mina englobava a Costa do Ouro (atual Gana) e a Costa dos Escravos (atuais Togo, Benin e Nigéria). O principal empório de escravos sob o

do Setecentos correspondam às vítimas dessas guerras intestinas. Ao fundear diante de Ajudá, portanto, Francisco de Etrê encontrou uma cidade cujo fluxo de cativos já tinha decaído em comparação com a pujança da primeira metade daquele século, tanto por causa da diversificação dos portos quanto dos insucessos militares de Daomé frente a Òyó. Mas isso não impediu que, em 1765, das 12.100 pessoas traficadas em toda a região, Ajudá ainda fornecesse 5.000 delas⁴.

Os daomeanos eram célebres por sua violência. Tinham substituído a ideia de ascendência pela de propriedade, o conceito de filiação pelo de escravização, a paternidade pela dominação. Todos os súditos eram voluntários em caso de guerra. Os oficiais que cometessem algum crime tinham os bens confiscados, as filhas escravizadas, os filhos militarizados. Conservavam os crânios dos chefes rivais como troféus de guerra. Expunham nas portas dos palácios as cabeças dos inimigos degolados em sacrifícios humanos comemorativos. O Estado contou com uma guarda real de 2.500 amazonas e uma infantaria de mosqueteiros. Em 1737, segundo o testemunho do capitão inglês William Snelgrave⁵,

[...] esse exército consistia em cerca de 3 mil soldados regulares, auxiliados por uma turba de pelo menos 10 mil pessoas, que carregavam bagagens, provisões, cabeças de inimigos mortos etc. Cada uma das várias companhias possuía suas cores próprias e oficiais, estando armadas com mosquetes, espadas e escudos. [...] Observei que um grande número de

domínio português era São Jorge da Mina na Costa do Ouro. No Rio de Janeiro, o negro mina era qualquer escravo oriundo daquela região; acrescentava-se a origem étnica ou o porto de partida como apodo: mina-nagô, mina-popô, mina-fânti, mina-maí. Na Bahia, mina designava especialmente o *fânti-axânti*. Para uma discussão abrangente sobre quem eram os “pretos mina”, vide SILVA JR., Carlos da. *Ardras, minas e jejes, ou escravos de “primeira reputação”*: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. Almanack Guarulhos: Unifesp, n. 12, jan.-abr., p. 6-33, 2016.

4 LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African Slaving ‘Port’ 1727-1892*. Athens: Ohio University Press, 2004, p. 125 e 133.

5 *Apud* COSTA E SILVA, Alberto da (org.). *Imagens da África* (da Antiguidade ao século XIX). São Paulo: Penguin, 2012, p. 267.

meninos acompanhava os soldados e carregava os seus escudos. Perguntei ao intérprete: “Por que isto?” E ele respondeu-me que o rei punha, às custas do Estado, a serviço de cada soldado um meninote, a fim de que fosse treinado na dureza, acrescentando que a maior parte do atual exército consistia de homens formados dessa maneira.

Em Daomé, as sociedades secretas eram banidas, mas as campanhas militares regulares eram ritualizadas, preparando-as e concluindo-as com oráculos e oferendas dirigidas por uma forte casta sacerdotal. Dentre as pessoas capturadas, selecionavam os feridos ainda no campo de batalha, idosos ou excessivamente jovens, e os executavam por serem considerados inviáveis para a venda. Os demais eram conduzidos para Ajudá. Ao chegarem ali, os captores dos escravos não tinham permissão de negociar diretamente com os europeus, antes tinham de vender seus cativos aos feitores da cidade⁶.

A jornada podia alcançar pouco mais de 20 léguas, impactando no físico e no psicológico dos sobreviventes. A esperança de fuga ou de resgate reduzia-se ao longo do trajeto, até se transformar em resignação. Muitos chegavam a Ajudá passando pelas cidades de Abomé (*Aghómè*), Arda, Tori e Savì. Outros tantos eram trazidos desde o leste, através dos lagos paralelos à costa, vencendo parte da distância embarcados em canoas. Essas grandes latitudes e longitudes se justificavam por uma lei imposta pelo rei (em fon: àxò) Xwegbaja, o terceiro a governar Daomé, entre cerca de 1645 e 1685, o qual sancionava com pena capital a venda de súditos nascidos no reino. Numa linha parecida, também era proibida a penhora de pessoas como garantia dos empréstimos, rude costume encontrado em outras paragens. Em função desses longos itinerários, alguns cativos eram revendidos sete ou oito vezes antes de chegar a Ajudá, de modo que alguns acabavam se fixando nas cidades do caminho, deixando de serem entregues aos estrangeiros. A expectativa de permanência era maior para as mulheres, haja vista que os traficantes europeus pagavam

6 Wolf, 2010, p. 214s.

mais caro pelos varões. Ademais, as escravas que engravidassem ao atravessar o país também eram subtraídas à venda⁷.

Os efeitos predatórios do tráfico foram devastadores, pois a sangria sistemática da população em um raio de 200 quilômetros da costa causava o esvaziamento do território, privando-o de gente válida para o trabalho na faixa dos 20 anos. A remoção de pessoas – na proporção de dois homens para cada mulher –, em quantidades consideráveis e de forma contínua, deformou o perfil demográfico da região e impeliu numerosas famílias a fugir para localidades mais distantes das razias⁸. Tanto essas consequências eram perceptíveis, que várias elites africanas evitaram traficar escravos. Se o fizeram, preferiam vender poucos cativos, como no litoral entre o Gabão e os Camarões. Em outros lugares, simplesmente se rompeu com esse tipo de comércio, preferindo lucrar por meio de outras *commodities*, a exemplo do império de Edo (na atual Nigéria). Esse Estado, após vender escravos na primeira metade do século XVI, só voltou a fazê-lo no curto período entre 1715 e 1735⁹. No caso de Daomé, porém, a moralidade do tráfico só era questionada no concernente ao modo de realizar a sua operação, havendo especial cuidado na aplicação dos critérios que determinavam quem podia e quem não podia ser escravizado ou vendido.

As raízes do comércio de cativos são antigas. A escravidão sempre foi um fenômeno global, resistindo residualmente apesar dos esforços abolicionistas. Ki-Zerbo lembra que “a palavra escravo provém, como se sabe, do fato de serem em particular os eslavos da Europa central vendidos na Idade Média”, mas também reconhece que “estavam a serviço do

7 Cf. Law, 2004, p. 139s.

8 Para uma análise das consequências do tráfico para Angola, vide CANDIDO, Mariana. *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland*. Cambridge University Press, 2013.

9 THORNTON, John K. *A Cultural History of the Atlantic World, 1250–1820*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 64s.

imperador do Mali escravos brancos”¹⁰. Por seu turno, Fernand Braudel não tem pejo de acusar o Islã de ter propagado o comércio escravagista:

O tráfico negreiro não foi uma invenção diabólica da Europa. Foi o Islã, desde muito cedo em contato com a África Negra através dos países situados entre Níger e Darfur e de seus centros mercantis da África Oriental, o primeiro a praticar em grande escala o tráfico negreiro [...] O Islã, civilização escravista por excelência, não inventou, tampouco, nem a escravidão nem o comércio de escravos.¹¹

A despeito da origem desse negócio ou da responsabilidade pela sua exploração, portugueses, espanhóis, franceses, ingleses, holandeses, de fato, pactuaram com a prática de comerciar gente. Desde o início da expansão para as Américas, os europeus, cristãos em sua maioria, aceitaram comercializar os mancipios africanos, sem atinar, com a sua procedência, a legitimidade das guerras em que foram capturados ou a lisura dos seus traficantes. Essa realidade comprova que a supressão da escravidão e o combate ao tráfico de pessoas entraram a fazer parte da agenda doutrinal dos cristãos de forma bastante acidentada, apesar de o cristianismo advogar pela liberdade radical de cada ser humano.

O tratamento bíblico do tema é vasto: a lei mosaica atesta a escravidão como algo indesejável, embora corriqueiro¹², cujos motivos podiam ser a guerra, a vassalagem, a dívida ou a aplicação de pena; os próprios hebreus tinham sido escravos no Egito, antes de se fixarem na Terra Prometida. No retorno do exílio babilônico, Esdras recensearia 7.737 servos contra 42.360 israelitas livres¹³. No entanto, a tradição veterotestamentária procura temperar a servidão, convidando à humanidade e à suavidade¹⁴. O

10 KI-ZERBO, Joseph. *História da África negra*. Sintra: Publicações Europa-América, 1999, v. 1, p. 265.

11 BRAUDEL, Fernand. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 138.

12 Ex. 20,17; 21,2-11.16.20.26; Lv. 25,39-55; Dt. 24,7 *passim*.

13 Esd 2,64s.

14 Cf. *v.g.* Sr 33,30-33.

Novo Testamento, porém, associou a escravidão ao pecado¹⁵, deitando os alicerces necessários para o futuro rechaço social dessa instituição, contrária à estrita igualdade entre os homens¹⁶. Nesse sentido, a Epístola a Filêmon, na qual São Paulo pede a libertação de Onésimo, um escravo fugitivo, é a obra-prima e o documento fundamental.

Na patrística, tal doutrina aparece muito cedo¹⁷, mas talvez tenha alcançado o seu maior fruto com a condenação peremptória à escravidão feita por São Gregório de Nissa¹⁸. Em sentido oposto, contudo, o *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano previu a escravatura¹⁹, entendendo-a como uma sobreposição do direito dos povos sobre o direito natural, a título do cativo da mãe, da captura na guerra ou da dívida. Apesar de duro, esse entendimento era menos rígido que o de Aristóteles, o qual considerava a servidão uma condição natural²⁰. Sem dúvida, o Estagirita externara o pensamento dos seus contemporâneos; mas outros filósofos antigos, mesmo aceitando a conveniência da escravidão, não a consideravam algo conato. Fílon de Alexandria foi claro nesse sentido: “ninguém é escravo por natureza”²¹. Superando o Direito Romano, diversos concílios regionais estabeleceram mitigações ao regime a fim de proteger os escravos, cuja categoria iria evoluir, graças a esses abrandamentos, para a de servos da gleba.

Mas a escravidão retornou com força à Europa durante as grandes navegações portuguesas iniciadas no século XV. Os lusos, estimulados

15 Jo 8,34-36; Rm 6,6-11.

16 1Cor 12,13; Gl 3,28; Ef 6,8; Cl 3,11.

17 *Didaqué*, 4,11; HERMAS, *O Pastor, Mandamentos VIII*, 10 e *Parábolas I*, 8; SANTO INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Carta a Policarpo* 4,3; SÃO CLEMENTE, *Carta aos Coríntios* 55,2.

18 SÃO GREGÓRIO DE NISSA, *In Ecclesiastem homiliae*, IV.

19 CORPUS IURIS CIVILIS, *Institutiones*, III, 6, 10; *Digesta*, XVIII, 7; *Codex*, VI, 1 e VII, 9.

20 ARISTÓTELES, *Política* 1254b.16-1255a.2.

21 *Ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς* (FÍLON DE ALEXANDRIA, *De specialibus legibus II*, 69). Para um panorama da recepção do instituto da escravidão na filosofia antiga, vide GARNSEY, Peter. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

por bulas papais em tom de Cruzada, desejosos de obter acesso privilegiado ao ouro africano e ao mercado efetuado no Oceano Índico, estabeleceram-se comercialmente na África Ocidental, onde passaram a comprar escravos. O recurso ao cativo, justificado por Nicolau V como uma represália aos sarracenos que sequestravam cristãos, degenerou na subsequente submissão dos africanos e indígenas²². O tema é delicado e tem sido mal compreendido por certa historiografia que defende terem feito parte fundamental do pensamento cristão moderno tanto a defesa da escravidão quanto o desprezo por povos não europeus. Esse tipo de denúncia costuma ser dirigido contra a “tradição judaico-cristã”, o “pensamento aristotélico” ou o “corporativismo eclesiástico”. Com base em tais pressupostos, argumenta-se que a Igreja Católica secundava os projetos do Antigo Regime e apoiava a escravidão para benefício de seus próprios privilégios²³. Consequentemente, opina-se, de forma assaz polêmica, que não teria existido zelo missionário, mas instrumentalização do batismo como forma de submissão dos africanos.

A bem da verdade, os princípios escolásticos medievais que admitiam o aprisionamento de beligerantes em caso de guerra justa, ou a submissão de prisioneiros a trabalho forçado, não podem ser equiparados, sem matizes, aos crimes de capturar seres humanos como se fossem animais e de tratá-los como mercadoria. Nesse sentido, é conhecido o protesto de Pio II em 1462 contra os “cristãos nefandos que submetem os neófitos à servidão aprisionando-os, e que por tamanho crime ousam desmoralizar a censura eclesiástica”²⁴. Mais tarde, em decorrência dos abusos,

22 Cf. NICOLAU V, Bula *Dum diversas*, 18/6/1452; ALEXANDRE VI, Bula *Inter cætera*, 4/5/1493.

23 Cf. v.g. ADIELE, Pius Onyemechi. *The Popes, the Catholic Church, and the Transatlantic Enslavement of Black Africans*, 1418–1839. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2017; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial. *Cadernos de Ciências Humanas – Especiaría*, Florianópolis, v. 10, n. 18, p. 355–387, jul.-dez. 2007.

24 *Tum ad Christianos nefarios, qui neophytos in servitum abstraherent, cæcendos, tantum scelus ausuros censuris Ecclesiasticis perculit* (Pio II, 7/9/1462, in: BARONIO, César & RAYNALDI, Odorico. *Annales Ecclesiastici*. Tomo XXIX. Paris: Consociationis Sancti Pauli, 1880, item 42, p. 341s).

Paulo III apenaria em 1537 a escravização de inocentes – ameríndios ou africanos – com a excomunhão *latae sententiae*²⁵. Suas palavras a respeito são duríssimas:

[Os servidores do diabo,] desejosos de satisfazer suas cobiças, presumem afirmar a cada passo que os índios das partes Ocidentais [América], os do Meio-dia [África] e as mais gentes que nestes nossos tempos têm chegado a nossa notícia, hão de ser tratados e reduzidos a nosso serviço como animais brutos [...]. Põem-nos em dura servidão e os afligem e oprimem tanto, que mesmo a servidão em que têm as suas bestas não é tão grande como aquela com que afligem a esta gente. Nós [...], com autoridade Apostólica, pelo teor das presentes letras, determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade nem do domínio de seus bens, e que não devem ser reduzidos a servidão. [...] As pessoas hão de ser atraídas e convidadas à dita Fé de Cristo com a pregação da palavra divina e com o exemplo de boa vida.²⁶

Os pontífices seguintes tomaram partido decisivo contra a escravização ativa de inocentes, embora não tenham sido explícitos quanto à moralidade da aquisição, pelos cristãos, de africanos escravizados por seus conterrâneos²⁷. Foi só a partir do século XIX que proibiram a defesa e

25 A pena foi confirmada por Urbano VIII por meio da Carta *Commissum nobis* ao procurador da Câmara apostólica de Portugal, 22/4/1639 (*Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum Taurinensis Editio*, XIV, Turim: A. Vecco et socii editoribus, 1868, p. 712s).

26 PAULO III, Bula *Veritas Ipsa*, 9/6/1537 (in: LORENZANA, Francisco Antonio. *Concilios provinciales, primero y segundo*, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D. Fr. Alonso de Montúfar en los años de 1555 y 1565. México: Imprenta del Superior Gobierno, 1769, p. 33s).

27 GREGÓRIO XIV, Bula *Cum sicuti*, 18/4/1591, contra a escravização dos filipinos; Bento XIV, Bula *Immensa pastorum*, 22/12/1741, contra a escravização dos indígenas brasileiros. Esta última teve aplicação acidentada no Brasil (cf. ADIELE, 2017, p. 530-534; ABREU, João Capistrano Honório de. *Capítulos de História Colonial*,

o ensino público ou privado do comércio negreiro como algo lícito²⁸, vindo a abraçar a causa em prol da extinção da escravatura existente²⁹. De fato, nos países católicos, tinha sido usual legitimar o comércio de carne humana e justificar a participação no tráfico de pessoas interpretando-o como um “resgate de guerra” em vez de uma “compra”. Tal artimanha não passaria despercebida a muitos teólogos³⁰, pois “quem propõe esperança de ganho aos primeiros traficantes de negros provoca também revoltas e contínuas guerras nas suas regiões”³¹.

Foi morosa, portanto, a penetração do pensamento abolicionista na cristandade moderna, já fraturada pelo protestantismo. De qualquer modo, um juízo cabal exigiria não apenas inventariar remotos pronunciamentos pontifícios, mas também analisar o trabalho diplomático de bastidor operado pela Santa Sé junto aos potentados europeus, além de historiografar a atuação local do episcopado e do clero de cada país implicado no sistema³². Embora só a abolição da escravatura fosse vista como solução para o fim do desumano tráfico de pessoas e da exploração dos cativos africanos, a percepção de sua inviabilidade econômica no século XVIII levava

1500-1800. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998, p. 173s). Com efeito, por meio do argumento de guerra justa a escravização indígena perdurou ao longo do período colonial brasileiro.

28 PIO VII, Carta *Inter tot ac Tantas* ao Rei de França Luís XVIII, 20/9/1814; Carta *Etsi perspecta* a Dom João VI, 15/4/1823; GREGÓRIO XVI, Bula *In supremo*, 3/12/1839.

29 LEÃO XIII, Carta encíclica *In plurimis* aos bispos do Brasil sobre a abolição da escravatura, 5/5/1888.

30 JOSAPHAT, Carlos. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 299-305; TERRA, João Evangelista Martins. *O negro e a Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1988, p. 55-65.

31 Gregório XVI, Bula *In supremo*, 3/12/1839, 4.

32 Vide, *v.g.*, os capítulos de Luís Antônio de Oliveira Ramos (sobre a postura dos bispos da Amazônia) e de Guilherme Pereira das Neves (sobre o controverso pensamento do bispo de Olinda, dom Azeredo Coutinho) no livro organizado por Maria Beatriz Nizza da Silva (*Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 341-370). Textos primários obrigatórios sobre a visão dos eclesiásticos do século XVIII são: *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (Vide, 2010), *Economia cristã dos Senhores no governo dos escravos* (Benci, 1977) e *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado* (Rocha, 2017).

eclesiásticos intelectualizados a propor uma via média que, mantendo o comércio, superasse suas inconveniências. Obras como a do sacerdote Manuel Ribeiro Rocha – *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado* – apelavam à consciência dos senhores e comerciantes, reclamando um tratamento mais clemente e acomodado aos preceitos da caridade cristã. Nesse sentido, o jesuíta Jorge Benci lamentava “que entre cristãos pudesse haver tirania e crueldade”, vituperando contra os senhores que descuidavam da saúde de seus servos: “Duas coisas lhes hei de dizer: a primeira é que não são dignos do poder e domínio, que têm nos escravos; a segunda, que não merecem ser contados no número dos cristãos, senão numerados entre os gentios”³³. Muitos religiosos também se questionavam da licitude da cooperação material com o tráfico, como o ilustram os debates havidos entre os missionários de Angola e o Geral da Companhia de Jesus, o qual decretou por patente ser melhor mendigar do que vender os escravos recebidos dos sobas para sobreviver³⁴.

Acerca do impacto contraditório causado pela tolerância com a servidão moderna na sensibilidade e no pensamento católico, é elucidativo o utópico testemunho de São Thomas More, o chanceler britânico mártir, decapitado por Henrique VIII, que sonhava com uma servidão mais justa:

Nem todos os prisioneiros de guerra são indistintamente entregues à escravidão; mas unicamente os indivíduos pegados de armas na mão. Os filhos de escravos não são escravos. O escravo estrangeiro torna-se livre ao tocar na terra da Utopia. A servidão recai particularmente sobre os cidadãos culpáveis de grandes crimes e sobre os condenados à morte pertencentes ao estrangeiro. Estes são muito numerosos na Utopia; os utopianos vão mesmo procurá-los no exterior onde os compram a vil preço; algumas vezes obtêm-nos até de graça. Todos os escravos são submetidos a um trabalho contínuo, e trazem correntes. Os que são tratados, porém, com mais rigor, são os autóctones, que são tidos como os mais miseráveis dos celerados, dignos de servir de exemplo aos outros por uma pior degrada-

33 Benci, 1977 [1703], Discurso I, § 3, n. 48.

34 Terra, 1988, p. 58-65.

ção. Com efeito, eles receberam todos os germes da virtude; aprenderam a ser felizes e bons, e, no entanto, abraçaram o crime. Há ainda uma outra espécie de escravos, os trabalhadores pobres das regiões vizinhas que vêm se oferecer voluntariamente para trabalhar. São em tudo tratados como cidadãos; apenas são obrigados a trabalhar um pouco mais, uma vez que têm o hábito de fadiga maior. São livres de partir quando querem e nunca são devolvidos de mãos vazias.³⁵

Por outro lado, o direito de padroado³⁶ exercido por alguns monarcas sobre a Igreja foi um elemento que dificultou a percepção de que cooperar nesse tipo de comércio – mesmo de forma passiva – implicava cumplicidade com a escravização operada por régulos africanos. Muitas pessoas envolvidas no tráfico se perderam em um labirinto de nuances, sem condenar claramente a escravatura negra, pois de fato existem distinções entre *escravização* (subjugação de inocentes ou culpados), *escravidão* (estado de cativo), *escravagismo* (regime econômico decorrente e dependente da escravidão), o *âmbito de dependência* jurídica (urbana, rural etc.) e o grau de *violência* disciplinar envolvida em cada caso. Também o fator econômico inerente à escolha da mão de obra afetou negativamente os esforços em prol da liberdade dos cativos, levando os indígenas americanos, desajeitados às fainas agrícolas, a obterem vantagem sobre os africanos, por serem estes considerados mais capazes e laboriosos³⁷.

Tendo por base esse arco histórico de longa duração, conclui-se que tanto a postura dos povos cristãos europeus quanto os pronunciamentos magisteriais apresentam uma clara evolução no sentido da abolição da escravatura; mas foi um desenvolvimento demorado, que conviveu

35 SÃO THOMAS MORE, *Utopia*, II, *Dos escravos*.

36 O privilégio de padroado consiste na concessão da administração eclesiástica (apresentação de candidatos a benefícios, alimentação em caso de penúria, honrarias etc.) a certos leigos, mormente fundadores, sob devidas condições. Vide AGUILLAR, Rafael Salomão Safe Romano. *A personalidade jurídica da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: LTr, 2015.

37 SIMONSEN, Roberto C. *História econômica do Brasil: 1500-1820*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005, p. 173.

com uma praxe diversificada ou titubeante, às vezes conivente com a escravidão, outras tantas, promotora da manumissão³⁸. Os intérpretes divergem se o processo de discernimento que culminou na bandeira da abolição se deveu mais a uma real penetração do dogma cristão nas sociedades de então, ou às transformações econômicas que tornaram o sistema menos rentável. De fato, embora em países católicos se tenham levantado clamores contra a escravidão, o movimento abolicionista teve seu berço entre os britânicos, que deram fim ao tráfico em 1807. E é indubitável que a queda brusca do preço do açúcar nas Américas em fins do século XVIII, com a conseqüente baixa da produção, veio propiciar argumentos financeiros, primeiro para o fim da circulação de cativos e depois para a abolição do regime escravocrata. Aliás, por meio dessa política, seria mais fácil para a Inglaterra dominar os Estados africanos cuja soberania até então tinha sido garantida pela venda de escravos. Outro aspecto que torna o problema ainda mais complexo é o colorido peculiar adquirido pelo conceito de “liberdade” no Oitocentos, utilizado para legitimar os discursos de Estado-nação capitalista e secular; nesse contexto, a resistência à escravidão e a busca da “liberdade” incluía a construção e a afirmação de uma nova identidade política³⁹.

Entre os africanos que adotaram o comércio escravagista com os europeus, sua consolidação lhes tinha produzido uma economia autônoma gerida por mercadores especializados, despreocupados com a demografia e alheios à criação de laços políticos. Anteriormente estavam habituados a trocas comerciais entre vizinhos, mas a chegada dos europeus introduziu na África contatos mercantis intermitentes de longa distância entre estranhos. Foi a elite emergente dos negociantes locais que fez a ponte entre ambos os sistemas. Isso sucedeu nos vários empórios africanos, muito

38 Vide CONTI, Luigi. *In: UNESCO. The African slave trade from the fifteenth to the nineteenth century: reports and papers of the meeting of experts organized by UNESCO at Port-au-Prince, Haiti, 31 January to 4 February 1978.* Paris: UNESCO, 1979, p. 265-268.

39 MATORY, J. Lorand. *In: PALMIÉ, Stephan (ed.). Africas of the Americas: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions.* Leiden: Brill, 2008, p. 376.

embora o modelo não fosse implantado de forma idêntica em todo o continente. Por exemplo, no caso de Angola – onde os próprios portugueses, após o fim das Juntas das Missões, chegaram a se imiscuir nas capturas de escravos internando-se pelos sertões – os atravessadores locais adaptavam a traficância à demografia e aos recursos do território. Para isso, distribuíam-se pelas vilas onde podiam aproveitar dos mercados existentes, como perto da costa de Loango ou no vale do Rio Zaire. Por outro lado, nos lugares a sul e a leste, em que o comércio dependia de caravanas entre núcleos populacionais, por serem afastados ou desertos, os atravessadores, financiados pelos europeus, mobilizavam as pessoas sequestradas em guerras intermitentes, evacuando-as ao litoral em ritmo esporádico⁴⁰. Estava claríssimo que o término do tráfico impactaria de forma expressiva nas regiões africanas que dele dependiam, independentemente dos motivos aduzidos para a sua extinção. Nesse sentido, John Luccock, após travar contato por dez anos com a escravidão brasileira, identificava suas pretensas vantagens para os dois lados do Atlântico e lamentava de antemão “a época em que talvez cessem as comunicações entre o Brasil e as suas colônias africanas”⁴¹, auspiciando o estabelecimento da emigração voluntária, haja vista que a maioria dos cativos que conheceu preferia viver no Brasil em vez de retornar para a África. O negociante inglês foi perspicaz quanto a interrupção da relação intercontinental, a qual realmente enfraqueceu e afrouxou com o fim do comércio negreiro.

BRANCAS NUUVENS: A DIÁSPORA

A exportação de africanos contém uma novidade: seu recorte racial. Na Modernidade, refluuiu com força no pensamento ocidental o argumento

40 MILLER, Joseph Calder. O tráfico português de escravos no Atlântico Sul no século dezoito: uma instituição marginal nas margens do sistema Atlântico. *Fontes & Estudos*, Luanda, n. 3, p. 147-188, nov., 1996, p. 173-177.

41 LUCCOCK, John. Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil tomadas durante uma estada de dez anos nesse país, de 1808 a 1818. São Paulo: Martins, 1942, p. 392s.

aristotélico de que ser escravo – isto é, ser dependente de outrem – consistiria em uma propriedade da natureza de algumas pessoas, mormente dos bárbaros. A reintrodução desse debate no pensamento cristão se atribui ao cordobês Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573). Esse excêntrico dominicano traduziu Aristóteles e o utilizou para justificar o apresamento de índios e turcos⁴², mas o seu entendimento recebeu especial oposição do também dominicano Bartolomé de Las Casas (1474–1566), bispo de Chiapas no México, primeiro sacerdote ordenado nas Américas⁴³.

No livro *Política*, redescoberto no século XIII, Aristóteles tinha procurado fundamentar o princípio geral da desigualdade, que faculta a existência dos diversos tipos de governo, com seus superiores e súditos respectivos; nesse contexto, apresentou a tese da “escravidão natural” como uma aplicação específica de tal princípio. O Filósofo não ofereceu uma demonstração apodíctica da escravidão natural, nem uma justificação ideológica da escravidão legal. Ele apenas sustenta, por meio do método dialético, a opinião ou o dogma comum (*ἔνδοξος*) acerca da escravidão⁴⁴. De fato, ao mesmo tempo que Aristóteles vê o cativo como uma espécie de caça⁴⁵, reconhece que é possível a amizade com o escravo enquanto ser humano⁴⁶. Entretanto, o princípio da *igualdade cosmopolita*, que viria moderar o princípio da *desigualdade política*, só vingaria muito tempo depois com o estoicismo, e ainda mais com o advento do cristianismo.

Foi com o resgate ideológico de tais premissas que se procurou justificar no século XVI a submissão de povos autóctones americanos e africanos nas guerras europeias de exploração e conquista, com a consequente escravização dos derrotados. Além disso, o contraste civilizacional e cultural

42 JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Democrates alter, sive de justis belli causis apud Indos*.

43 BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Argumentum apologiæ adversus Genesium Sepulvedam Theologum cordubensem*.

44 Cf. TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, jan.-jun., p. 71–100, 2003.

45 ARISTÓTELES, *Política* 1256b 23–26.

46 IDEM, *Ética a Nicômaco* 1161b 1–10.

induzia a estereotipar negativamente os comportamentos estranhos ao gênio europeu. Como se tais características constituíssem uma índole inata, os indígenas “sem corso” foram alegoricamente agregados à maldição de Caim, *vagus et profugus super terram* (Gn 4,12), e os africanos “lascivos e indiscretos”⁴⁷ foram retoricamente incluídos na maldição de Canaã, *servus servorum fratribus suis* (Gn 9,25). Mesmo reconhecendo que a perseverança nessas maldições bíblicas depende da liberdade de cada um, os ensaístas de então encaravam com desdém a possibilidade de correção dos povos escravizados, a exemplo do seiscentista João de Sousa Ferreira: “Não duvido que as maldições dos pais cheguem só até certo grau, havendo emenda; mas onde não cessa a causa, menos cessariam os efeitos”⁴⁸. Seria nos meios protestantes americanos do século XIX que esse tipo de arrazoado, corroborado pelo folclore judaico⁴⁹, degeneraria em uma fundamentação insustentável da escravidão no “pecado original” de ser africano⁵⁰.

47 Entre os séculos XVI e XIX, a tradição literária e a cultura popular portuguesas se habituaram a fazer do negro um tipo caricaturesco marcado pela comédia, a preguiça, a ingenuidade e a rapacidade. Cf. TINHORÃO, José Ramos. *Negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho, 1997.

48 FERREIRA, João de Sousa. América abreviada. Suas notícias e de seus naturais, e em particular do Maranhão, títulos, contendas e instruções a sua conservação e aumento mui úteis [1693]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 57, parte 1, p. 5-153, 1894, p. 101.

49 A literatura do *hagadá* associou o fenótipo às faltas morais: “Por ter Cam olhado a nudez de seu pai, seus olhos ficaram vermelhos; por ter falado a respeito, seus lábios entortaram; por não ter desviado o rosto, os cabelos de sua cabeça e da barba ficaram chamuscados; por não ter coberto a nudez de seu pai, ele próprio deveria andar nu; pois esta é a lei do Senhor: olho por olho” (GINZBERG, Louis. *Lendas dos Judeus* [1909], I, 4, 75). Algo parecido refere Sérgio Buarque de Holanda (*Visão do paraíso*. Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense, Publifolha, 2000, p. 358s).

50 Cf. JOHNSON, Sylvester. *The myth of Ham in nineteenth-century American Christianity: race, heathens, and the people of God*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2004. O tema é recorrente na historiografia sobre a escravidão, apesar de receber frequentemente um tratamento superficial e indireto (cf. v.g. HEMMING, John. *Ouro Vermelho: A Conquista dos Índios Brasileiros*. São Paulo: Edusp, 2007; BUENO, Eduardo. *Brasil, uma história: cinco séculos de um país em construção*. Rio de

Com efeito, a famosa perícope da embriaguez de Noé, em que o patriarca se desnuda e maldiz o neto⁵¹, serviu para que pessoas inescrupulosas considerassem os africanos amaldiçoados. A confusão procede de que a interpretação medieval identificara nos filhos de Noé – Sem, Cam e Jafé – uma representação dos três velhos continentes: “Como foi dividido o orbe entre os filhos e descendentes de Noé? A Sem, conforme se estima, coube a Ásia; a África para Cam; e a Jafé calhou a Europa”⁵². Uma leitura atenta da Bíblia, porém, leva a conclusões diversas, pois os camitas se confundem com os semitas⁵³ e aparecem distribuídos no Mediterrâneo e em ambas as margens do Mar Vermelho: os quatro filhos de Cam são os epônimos Mesraim (Egito), Cuch (Etiópia e Arábia), Fut (Somália) e Canaã⁵⁴.

Aliás, a nomenclatura tradicional deve ser utilizada com prudência. Por um lado, costumam ser amiúde niveladas as distinções clássicas entre “tribo, língua, povo e nação”: *ratio* (raça, razão, classe, espécie), *lingua* (idioma do Estado), *populus* (povo, grupo determinado), *natio* (nação, lugar de nascimento, origem geográfica)⁵⁵. Por outro, o termo “semitta” – isto é, “descendente de Sem”, filho de Noé – foi criado no século

Janeiro: Leya, 2012), ou ainda preconceituoso (como em MUGANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1988).

51 A passagem de Gn 9,20-27 é de difícil interpretação. Pela estrutura literária, a embriaguez de Noé serve de paralelo à gula de Adão em Gn 2,9.16s; 3,1-6. Quanto ao episódio, só há consenso em que a paternidade de Cam sobre Canaã serve de título infamante (Gn 9,18.22). De resto, os exegetas divergem, tanto sobre a natureza da ofensa cometida por Cam (omissão, voyerismo, castração, incesto), quanto pela causa da punição de Canaã (cf. BERGSMA, John & HAHN, Scott. Noah's nakedness and the curse on Canaan (Genesis 9:20-27). *Journal of Biblical Literature*, v. 124, n. 1, p. 25-40, 2005). O relato conclui com uma promessa, cujo teor também não é claro: Sem e Jafé prosperarão e de ambos Canaã se tornará escravo. A tradição encontrou um *sensus plenior* ao correlacionar a dupla de irmãos com o binômio “hebreus e gentios” (cf. São Jerônimo de Estridão, *Liber hebraicarum questionum in Genesim* 317).

52 BEATO ALCUÍNO DE IORQUE, *Opuscula exegetica*, I: Interrogationes et responsiones in Genesin, p.141s, col. 532C.

53 Gn 10,8-13.22; 1Cr 1,11.17.

54 Gn 10,6s.13-20; cf. Sl 106[105],22.

55 Cf. PSEUDO-VALAFRIDO ESTRABO, *Glossa ordinaria, ad Apocalypsis* 5,9.

XVIII pelo filólogo e historiador August Ludwig von Schlözer⁵⁶ para designar os povos que falam as línguas da subfamília afro-asiática que têm em comum o uso de radical trilítero e a construção verbal baseada em aspecto e não em tempos e modos. Diversamente, o termo “camita” – ou seja, “descendente de Cam” – não é uma designação linguística, mas sim etnológica, aplicada aos povos da África setentrional. Por fim, os descendentes de Jafé (“jafetitas”) equivaleriam aos indo-europeus: segundo a mitologia helênica, Jafé corresponde a Jápeto, o Titã senhor do Ocidente, considerado antepassado dos gregos, que conspirou com os irmãos contra o pai Urano⁵⁷.

Mas na passagem em consideração – da embriaguez de Noé – é sobre Canaã que a maldição vai proferida, e não contra Cam, pois este já tinha sido abençoado diretamente por Deus⁵⁸. Maldizer Canaã indica, portanto, uma antecipação do severo juízo divino contra os rivais de Israel e uma etiologia que explica o motivo da destruição dos cananeus pelos israelitas. Nunca será uma forma de estigmatizar os africanos, pois a própria Escritura atesta a presença de autênticos “adoradores” de Deus entre eles, e especialmente na Etiópia⁵⁹. Aqui assoma o problema de “ser africano”. Faz falta estabelecer tanto a possibilidade dessa diferenciação quanto o horizonte do debate permitido pelo conceito.

Quem faz jus ao nome de africano? – Para os que pensam que a função da Filosofia é construir mundos, só é africano quem faz a experiência de sair do continente e, desencantado com a realidade que o cerca, reencontra a África em suas raízes interiores. Desde o ponto de vista geográfico, o critério do mero nascimento no continente incluiria brancos

56 Cf. *Weltgeschichte: nach ihren Haupttheilen im Auszug und Zusammenhange*. II: *Urwelt*. Göttingen: Vandenhoeck, 1785.

57 HESÍODO, *Teogonia*, 135; Diodoro da Sicília, *Biblioteca Histórica*, V, 66, 3; RUFINO DE AQUILEIA, *Recognitiones pseudoclementinæ*, 31; PSEUDO-APOLODORO, *Biblioteca*, I, 1, 3.

58 Gn 9,1.24-27; MIDRASH, *Chizkuni Gn 9,23*, 2. Para Flávio Josefo, Noé não amaldiçoou seu filho Cam movido pela ternura paternal, “contentando-se de amaldiçoar apenas os seus descendentes, que foram castigados pelo pecado de seu pai” (*Antiguidades Judaicas*, I, 6).

59 Sl 68[67],32; 87[86],4; Sf 3,10; At 8,27.

e negros, islâmicos e cristãos; além disso, a geografia continental pode ser analisada sob um viés político: por exemplo, houve época em que a península ibérica foi considerada parte da África. Contudo, se é seguido o critério racial de que “África” indica a população subsaariana, então se cai na narrativa construída pelo Renascimento e pela Modernidade acerca da escravidão e do racismo: a Europa como centro e a África negra como sua alteridade. Advoga-se ainda por um pan-africanismo, o qual incluiria os negros da diáspora e os seus descendentes; mas assim corre-se o risco de nivelar problemas distintos de lugares diversos, ou de equiparar equivocadamente os fenômenos culturais e religiosos locais às realidades autenticamente africanas. Pois segue aberto o debate sobre a África e a sua invenção⁶⁰.

A racialização da escravidão não foi a única peculiaridade da servidão moderna. Podem-se destacar, dentre outros tantos, seus aspectos *experiential*, *geográfico*, *laboral*, *comercial* e *diaspórico*. Em primeiro lugar, o cativo se caracterizou como uma experiência muito variada. Para muitos cativos existiu uma situação extrema de *morte social*⁶¹, causada pela submissão legal e pela alienação dos seus próprios descendentes, implicando a constituição de uma *identidade escrava*. Mas também houve a possibilidade de incorporação a um grêmio familiar, o que lhes servia de proteção, de participação e até de influência nos negócios privados. A violência da situação – que expôs as vítimas da escravidão aos abusos de poder, ao estupro, à tortura e à morte – variou significativamente e se revestiu dos matizes típicos do mundo urbano ou rural. Tal variação foi, sem dúvida, uma das decorrências da escala atlântica do comércio negreiro:

Do ponto de vista da história mundial, o comércio de exportação de escravos africanos, especificamente no quadro do tráfico transatlântico, re-

60 Para um meta-discurso sobre a história das histórias da cultura africana, vide MUDIMBE, Valentin-Yves. *The invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

61 *Sensu* PATTERSON, Orlando. *Slave and social death. A comparative study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

presenta, sob vários aspectos, um fenômeno único. Sua própria amplitude, sua extensão geográfica e seu regime econômico – em termos de oferta, emprego de escravos e dos negócios com os bens por eles produzidos – são os traços distintivos do tráfico de escravos africanos comparativamente a todas as outras formas de comércio de escravos.⁶²

A abrangência desse comércio indica um sistema espacial que rompe a *coerção geográfica*⁶³, isto é, sua fixidez climática, agrícola, pastoril e cultural. As rotas comerciais deram ao espaço uma dimensão econômica, dilatando-o e integrando fronteiras distantes. No caso lusitano, as rotas fizeram de Portugal um império aduaneiro, cujas feitorias internacionais funcionavam quais portas remotas pelas quais se franqueava a troca de mercadorias e de serviços.

Têm uma conexão necessária com a Revolução Industrial: o porte e a complexidade do movimento de pessoas; a concentração populacional em minas e plantações; o notável incremento da escala no século XVIII, quintuplicando a magnitude do tráfico; e o aperfeiçoamento tecnológico e comercial do sistema. No centro dessa dinâmica, a pessoa escravizada desempenhava o *principal papel laboral e econômico*. Assim se levou ao extremo a distinção clássica entre artes liberais e servis: o desprezo pelo trabalho manual, encarado como algo degradante⁶⁴, fez com que

62 OGOT, Bethwell Allan (ed.). *História Geral da África*, V: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010, v. 5, p. 92.

63 *Sensu* BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 50.

64 ARISTÓTELES, *Política* 1337b 5–24; cf. Sr 38,25–39. O tema do trabalho manual como *locus* filosófico e teológico ainda necessita ser bastante explorado. Em linhas gerais, no Ocidente se atribui a redescoberta do valor do trabalho e da vida ordinária à reforma protestante, cujos fautores, contrários ao sacerdócio ministerial e à vida monacal, defenderam a mundanidade da existência humana e advogaram pelo trabalho como sinal de predestinação. Daí adveio a compreensão weberiana da ascese protestante como uma moral do esforço e do êxito. Por outro lado, no âmbito católico recentemente se consagrou a doutrina da *santificação do trabalho*, que não visa ao *produto* da ação laboral, mas ao processo nela implicado, isto é, ao aperfeiçoamento místico e moral do trabalhador à imitação de Cristo operário, à participação na obra criadora de Deus, e à dimensão litúrgica e pneumática do ser-

amplos setores de conhecimento prático investidos no Brasil – como a mineração, a agricultura ou a medicina – se tornassem mais devedores dos indígenas e africanos do que dos portugueses, fato lamentado por pensadores da época, como Luís dos Santos Vilhena⁶⁵. A essa perspectiva subjaz o mesmo viés fisiocrata que levou o governador Rodrigo da Costa a escrever ao rei a 19 de junho de 1706:

À Vossa Majestade é presente, e a todos geralmente notório, que sem os escravos que vêm de Angola e Costa da Mina se não podem fabricar no Estado do Brasil nenhuma sorte de lavouras, por serem os ditos escravos os verdadeiros e únicos agricultores delas e não haverá ninguém que naquele Estado afirme o contrário, nem duvide o que digo.⁶⁶

A África entrara a fazer parte do *comércio triangular intercontinental* no século XV e permaneceu por 400 anos fornecendo mão de obra escrava para as grandes plantações monocultoras europeias na América, em troca de produtos têxteis, etílicos, armamentos e outros manufaturados produzidos no Brasil ou trazidos da Ásia. Recife, Salvador e Rio de Janeiro estabeleceram, a par do comércio triangular, relações mercantis diretas com a África Centro-Ocidental em naus que eram financiadas por investidores locais, esquema mantido mesmo durante a invasão holandesa. A partir de 1750, Portugal priorizaria outra vez o comércio triangular, ligando a Senegâmbia à Amazônia⁶⁷. A experiência escravagista singu-

viço prestado. A esse respeito, vide SÃO JOÃO PAULO II, Carta encíclica *Laborem exercens* sobre o Trabalho Humano no 90º aniversário da *Rerum novarum*. Roma: 14 de setembro de 1981 (AAS 73, 1981); SÃO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *Amigos de Deus*, 55-72; CHIRINOS, María Pía. Una propuesta filosófica para la santificación del trabajo: el “negocio contemplativo”. *Romana*, Roma, n. 45, p. 342-359, jul.-dez. 2007.

65 Silva, 2000, p. 353-355.

66 AHU, Rio de Janeiro, Eduardo de Castro Almeida, cx. 14, doc. 2917, anexo ao 2913.

67 ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven: Yale University Press, 2010, p. 46, 61 e 69.

larizou-se pelo porte e pela violência, transformando radicalmente todos os países envolvidos, quer na África, quer na América, quer na Europa.

Por fim, o fato de a *diáspora africana* ter relação direta com a escravidão forçada de vastas populações a difere substancialmente das outras diásporas, clássicas (judaica, grega, armênia) ou modernas (irlandesa, italiana, polonesa, chinesa, indiana). A ideia de “diáspora”⁶⁸ é bastante elástica e faz referência à migração para outras terras e à sua colonização. Geralmente inclui a permanência de alguma relação com a terra de origem, mesmo que seja apenas simbólica ou sentimental⁶⁹. Para manter a serventia do termo, convém evitar seu uso impróprio e subacadêmico, aplicando-o à situação de qualquer grupo cujas relações sociais, econômicas e políticas atravessem as fronteiras nacionais (imigrantes, trabalhadores temporários, minorias, refugiados, peregrinos). Mesmo assim, Stéphane Dufoix alerta que embora esse conceito careça de mais suporte teórico,

[...] ainda é singularmente conveniente, tanto política quanto cientificamente. Hoje, seu horizonte semântico incorpora os desafios da modernidade e da supermodernidade: pode designar tanto a raiz quanto o rizoma; a persistência no tempo e no espaço tanto como a emergência de novas formas de tempo e de espaço; as estruturas do Estado e do território, e sua desapareição; a natureza estática da identidade ou sua constante transformação.⁷⁰

Buscando estabelecer uma tipologia incipiente, o mesmo sociólogo identificou quatro modos diaspóricos estruturantes⁷¹: *centro-periférico* (diáspora identificada com a nova pátria), *antagônico* (diáspora contrária à nova pátria), *encravado* (consciência local de uma origem comum sem

68 Diáspora vem do verbo grego *διασπείρω*, isto é, disseminar, dissipar; ser espalhado, dispersado.

69 RITZER, George; RYAN, J. Michael (ed.). *The Concise Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell Publishers, 2011, p. 149.

70 DUFOIX, Stéphane. *Diasporas*. Los Angeles: University of California Press, 2008, p. 108.

71 *Ibidem*, p. 59-69.

esforço de retorno) ou *atópico* (consciência ideológica de uma origem comum sem esforço de retorno). Sem dúvida, este último modelo foi vivenciado por muitos africanos transplantados ao Brasil:

[O modelo *atópico*] se refere a um modo de ser no mundo entre Estados que se constrói em torno a uma origem comum, à etnicidade ou à religião, que não reduz a pessoa a se sujeitar ao país que a recebeu. Tal identidade é mais bem expressada na dispersão em si mesma. Representa dois aspectos considerados [...] os principais critérios da “diáspora”: multipolaridade – a presença em muitos países – e a interpolaridade, a existência de ligações entre polos. Isto é um espaço de mais de um lugar, uma geografia com não outro território além do espaço descrito pelas interligações. Isto é um território sem terreno.⁷²

Os principais portos fornecedores de escravos para Portugal no Setecentos ficavam na África Centro-Ocidental: São Paulo de Luanda e Benguela, cuja hinterlândia era Angola⁷³. O volume de pessoas traficadas de Angola continuou elevado até meados do século XIX, sendo a maior parte dos capturados constituída por ovimbundos do Planalto do Bie. Dois terços desses cativos foram destinados ao Rio de Janeiro.

Não obstante, o Brasil também recebeu quantidade significativa de africanos ocidentais. No Setecentos foi traficada muita gente do povo ewe (*evewó*), que se distribuía pelo interior da Costa da Mina. Só posteriormente é que vieram os iorubanos, cuja etnia tivera origem por volta do século XII na sagrada Ilé-Ifê com a dinastia de Odùduwà. Conta-se

72 *Ibidem*, p. 63.

73 Por hinterlândia se entende o território dinamicamente relacionado com um determinado porto, o qual lhe serve de instrumento de estruturação regional, urbana e comercial (cf. SANTOS, Corcino Medeiros dos. *O Rio de Janeiro e a conjuntura atlântica*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993, p. 49). Uma excelente referência para o tráfico de Angola ao Brasil é de autoria de Joseph Calder Miller: *Central Africa During the Era of the Slave Trade, c. 1490s–1850s* (in: HEYWOOD, Linda M. (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 21-70).

que seus príncipes se dispersaram fundando os reinos iorubás de Kétu, Sábe, Pópó e Òyó, entre outros. Desses reinos nasceriam, por sua vez, novos grupos como Ìdàisà, Mènìgrì, Ifẹ-Aña e Àjàsẹ⁷⁴.

O surgimento na Bahia do controverso etnônimo jeje, atestado desde o início do século XVIII, contemporaneamente à expansão daomeana para o litoral, levou alguns autores a relacionar os ewes com os jejes. No entanto, antes dos ewes, outros grupos diversos também foram vítimas de expedições para captura de escravos. O que todos esses povos tinham em comum era a fala gbe, um conglomerado linguístico que abarca, entre outras, as línguas ewe, fon e fula. Por serem alvo de razias, vastas populações do reino de Àjá no Tádò, ou de Idjé mais a norte, migraram para leste e se associaram ao povo gú que habitava Porto Novo. Sua aparição teria levado os iorubanos a chamá-los de “estrangeiros” ou “estranhos” (*ajèji*)⁷⁵.

A cidade de Ajudá tinha sido o maior empório escravagista da África Ocidental até o século XVII, traficando para os europeus preponderantemente elementos falantes da língua ewe. Com sua capitulação em 1727 e sua incorporação ao reino de Daomé, Ajudá reduziu sua participação no tráfico, embora tenha continuado a atender às demandas de ingleses e holandeses para as possessões no Caribe, assim como aos pedidos dos compradores franceses de São Domingos, e dos portugueses da Bahia. Apenas no final do século XVIII é que as vítimas escravizadas passariam a ser pessoas que falavam a língua iorubá⁷⁶. Por outro lado, a par dessas duas rotas principais – de Angola e da Costa da Mina – devem acrescentar-se outras duas rotas comerciais escravagistas: a da Alta Guiné, que alimentou o Norte e o Nordeste brasileiro, especialmente no século XVI, e a de Moçambique, que serviu o Rio de Janeiro no século XIX.

74 FÁLQ̄LÁ, Tóyin; AKÍNYEMÍ, Akíntúndé (ed.). *Encyclopedia of the Yorùbá*. Bloomington: Indiana University Press, 2016, p. 94.

75 Para a discussão sobre a origem do termo jeje, vide PARÉS, Luís Nicolau. *História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

76 Eltis & Richardson, 2010, p. 121 e 151.

VERDES MARES: A PARTIDA

Como acontecia em outras partes da África, a transferência dos capturados implicava uma longa peregrinação até Ajudá. O verdadeiro nome desse “porto” era Glèxwé, designativo que sofreu as mais diversas adaptações nos idiomas europeus e degenerou no português “Ajudá”⁷⁷. A tradição canônica ensina que Glèxwé significa “herdade” em língua fon; o nome da cidade faria referência, portanto, à Fazenda de Kpase, filho do rei fundador Xalolo, de meados do século XVII, cultuador do pítom Dàngbé, vodum agrícola da fertilidade⁷⁸. No entanto, a precedência do vodum marítimo Hú sobre Dàngbé em Ajudá parece dar suporte a outra tradição diferente, que atribui sua fundação a um povo fula litorâneo, posteriormente subjugado pelos imigrantes fons. De fato, a cidade dialoga tanto com o interior quanto com o mar, pois se localiza a quatro quilômetros da costa separada dali por uma lagoa de cujo leito navegável dista uns três quilômetros.

A capital do reino de *Xwèdã* – da qual dependeu Ajudá pelo menos entre 1671 e 1727 – ficava 11 quilômetros ao norte e se chama Savi (Xavier). Era ali que os traficantes europeus fechavam seus negócios de escravos, embora fosse em Ajudá que faziam as compras das demais mercadorias. Naquele período, ou seja, antes de 1727, embora as feito-

77 Para conhecer a história dessa cidade nos séculos XVIII e XIX, é fundamental o trabalho de Robin Law, *Ouidah: The Social History of a West African Slaving 'Port', 1727-1892* (2004), sobre o qual se baseia a maior parte das informações a seguir. Para os aspectos religiosos concernentes a Ajudá, vide os estudos seminais de Luís Nicolau Parés, em particular *O rei, o pai e a morte: a religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental* (2016).

78 Dentro do universo cultural dos fons, o *vòdún* (ou entidade preternatural) também pode ser denominado *yèhuvè* (santo) ou *hùn* (ídolo), e guarda relação com o *bô* (fetiche). Os iorubanos o chamam de òriṣà, que seria, grosso modo, a forma “humanizada” de um espírito (*irúnmòlè*) encarregado de guiar o cosmo e os seres humanos, podendo ter existido antes do mundo ou ser a personificação de algum ser vivo ou a divinização de uma figura ilustre (*èbòra*). “Os òriṣà estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade” (SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 9ª edição, 1998, p. 102).

rias europeias com seus oficiais estivessem em Ajudá – com exceção da holandesa que ficava em Savì –, seus capitães moravam na capital. Com a vitória do rei Àgàjá de Daomé sobre o rei Hafon (1695-1733) a 9 de março de 1727, a corte teve de fugir, instalando-se a 20 quilômetros a oeste de Ajudá, do outro lado do lago Ahémé, no território de Grande Popo. Desde então, sob o governo dos daomeanos, os europeus normalmente abriam os negócios diretamente em Ajudá com seu intérprete e comandante local (em fon: *yòvógán*), em vez de fazê-lo em Abomé, capital de Daomé. Do mesmo modo que os capitães das feitorias, o *Yòvógán* não residia em Ajudá necessariamente. Quando havia motivo de apelação, os capitães eram recebidos em audiência pelo rei em Abomé. Isso garantia ao reino de Daomé a posição de controlador, intermediário ou atravessador entre os mercadores de escravos de Ajudá e os europeus ali sediados com suas feitorias. Tal prudência no comando da costa simultaneamente prevenia a escravização dos próprios súditos pelos europeus como mantinha o negócio nas mãos da elite política local (Mapa 1)⁷⁹.

Havia os traficantes que preferiam negociar em Porto Novo, Apé (*Ekpé*) ou Badagre (*Gbagle*), cidades costeiras mais a leste, dependentes do reino rival de Òyó, por serem entrepostos em que podiam comerciar diretamente na costa, com tarifas menos exigentes. Aliás, o cais de Porto Novo tinha sido construído em meados do século XVIII por João de Oliveira, um negro forro que retornara à África por volta de 1730 e que atuava inclusive militarmente junto aos régulos africanos em prol dos interesses dos comerciantes baianos e pernambucanos; inesperadamente, terminou seus dias encarcerado em Salvador, condenado por contrabando⁸⁰. Em Ajudá, porém, o *Yòvógán* cobrava uma taxa de habilitação aos comerciantes europeus que consistia em pagar um “escravo” para o comandante e dez “escravos” para o rei. No tempo de Xwèdá, o rei cobrava seis “escravos”. Desde a conquista de Ajudá em 1727 até o fim

79 THORNTON, John K. *A Cultural History of the Atlantic World, 1250-1820*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 63.

80 RIBEIRO, Alexandre Vieira. *O tráfico atlântico de escravos e a praça mercantil de Salvador (c. 1678 - c. 1830)*. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 67.

do século XVIII, o preço de uma peça, ou “escravo varão” – referência ideal para o pagamento das taxas de permissão – triplicou.

No ramerrão do tráfico, adotara-se uma escala prática de valores; dois negros, dos 35 aos 40 anos, valiam uma peça, como as crianças, entre os quatro e os oito anos. Três molecões, de seis a 18 anos, duas peças. As crianças de peito levadas pelas mães não entravam no cômputo.⁸¹

Ora, quando o capitão Francisco Antônio de Etrê chegou a Ajudá, a peça estava tabelada em Daomé em 10 onças do ouro, o que correspondia, na moeda local, a 40 cabeças de búzios⁸². O mesmo valor equivalia a cerca de 10 rolos de 35 quilos de tabaco brasileiro, 50 armas de fogo, 80 peças de linho ou 40 barras de ferro. Mais tarde, a competição entre os portos e a desproporção dos valores levariam a que as taxas variassem conforme o porte do navio.

A feitoria local sob a jurisdição da coroa portuguesa se chamava São João Batista de Ajudá e dependia do governador da Bahia desde a transferência da sede colonial para o Rio de Janeiro em 1763. Os comerciantes tinham de lhe pagar uma taxa de 1\$000 por escravo para custear a proteção do tráfico e a prevenção do contrabando na costa⁸³. O edifício, construído em 1721 a sul de Tové, o núcleo urbano original, e a leste do forte inglês⁸⁴, já tinha sobrevivido a dois ataques daomeanos,

81 GOULART, Maurício. *A escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975, p. 101 e 102.

82 As conchas de cauri funcionavam como moeda-mercadoria na África Ocidental. Essas conchas se reuniam em *fios* (40 búzios), *cabos* (200 búzios ou 5 fios), *cordas* (1.000 búzios ou 5 cabos), *cabeças* (2.000 búzios), *grandes cabeças* (4.000 búzios) ou *peças* (20.000 búzios). Vide YANG, Bin. *Cowrie Shells and Cowrie Money: A Global History*. Londres: Routledge, 2018.

83 Cf. *Ordens régias* de 25/6/1722, 19/9/1724 e 21/2/1726.

84 Os ingleses chegaram a Ajudá em 1640. Em 1681, o mercador independente Petley Wyburne se instalou no bairro Glênsi-kó, a leste da feitoria francesa, sendo sucedido cinco anos depois pela *Royal African Company*. Como defesa contra os franceses, foi construído entre 1692 e 1694 o *William's Fort* em terraplano, armado de canhões e cercado de fosso, no qual cabiam cerca de 700 escravos destinados à venda. De

Mapa 1: Reinos da Costa dos Escravos (atual Benin), antes de 1727.

Até 1748 Daomé se expandiu, ultrapassando o Rio Wémè e incorporando os reinos de Arda e Xwèdá.



o primeiro durante a conquista de Ajudá em 1727⁸⁵ e o seguinte em 1743, quando lhe explodiu o armazém de pólvora⁸⁶. A oeste dos ingleses ficava o forte francês⁸⁷. As três fortificações europeias marcavam a cidade, perfazendo um eixo de um quilômetro de extensão. Essas feitorias, contudo, não praticavam exercícios militares, apenas guardavam escravos e mercadorias, pois não funcionavam como enclaves, diferentemente dos fortes instalados na vizinha Costa do Ouro. De fato, Ajudá era sede da administração provincial e base de uma guarnição militar daomeanas.

O tráfico escravagista não era a única fonte de recursos para os moradores, habituados a consumir todo tipo de bens trazidos da Europa e

1752 a 1812, a *Company of Merchants Trading to Africa* assumiu o controle. Em 1838, passou a ser explorado pelo mercador privado Thomas Hutton, tornando-se depois vice-consulado (1851-1852), missão metodista (1856-1867) e sede da companhia *F & A. Swanzy* (1870-1880). Tendo sido vendido à firma *Goedelt* de Hamburgo, perdeu o aspecto de fortificação. Confiscado na Primeira Grande Guerra pelos franceses, foi cedido à firma *John Walkden de Manchester* até 1963.

85 AN, Secretaria de Estado do Brasil, cód. 80, v. 4, Representação de José de Torres a respeito da fortificação de Ajudá e descaminho do ouro, fl. 67s.

86 Portugal iniciou a exploração da região em 1472, operando um comércio regular entre cerca de 1548 e 1630. Os portugueses se estabeleceram em Savì em 1680, até mudar sua feitoria para Ajudá em 1721, cuja construção em um mês demandou 500 trabalhadores. Os portugueses se esforçaram por manter a presença na cidade mesmo depois da abolição do comércio no Atlântico Norte em 1815; por isso, em 1844 a administração do forte foi confiada aos capitães da Ilha de São Tomé. No curto período entre 1861 e 1865, o forte passou à *Société des Missions Africaines*, que retornou a Portugal, que o manteve como enclave luso na colônia francesa até à independência da República do Benin em 1961.

87 A Companhia Francesa das Índias Ocidentais se transferiu de Ofra para Ajudá em 1671. Sua primitiva feitoria, instalada no bairro Zojagé-kó, foi destruída em 1692 em razão de uma guerra local. O rei Ayouhuan de Xwèdã (1703-1708) forneceu 400 operários para a reconstrução do Forte São Luís de Gregoy em 1704. Esse mesmo rei Xwèdã obrigou os representantes das companhias holandesa, inglesa e francesa a assinar um tratado de armistício em seu território, mesmo que estivessem em guerra na Europa. Em 1728, voltou a ser atacado pelos daomeanos, vindo a incendiar e a explodir o armazém da pólvora. Após ser ocupado por uma sucessão de companhias privadas, ficou sob a autoridade da coroa francesa entre 1767 e 1797, empregando cerca de 700 pessoas. Depois de abandonado, foi recuperado pelos mercadores franceses em 1842, sendo demolido em 1908, dando lugar a uma praça.

do Brasil. O lago que separa a cidade do mar era um grande produtor de pescado, e muitos peixes eram recolhidos em redes fixas. O lucro auferido pela pesca era quase tão elevado quanto o do tráfico de cativos. Por outro lado, suas salinas forneciam o sal que era trocado por têxteis de Lukumí, que chegavam do interior através de Arda. E a região também provia de milho os navios negreiros, além de lhes vender tecidos e miçangas. Todas essas transações eram fonte de recursos para o Estado, por meio do seu eficiente sistema de taxaço. Mas o mercado externo era o carro-chefe da economia, com destaque para o escravagismo:

[...] sua função central foi o comércio com os europeus; o que não é uma percepção eurocêntrica, pois foi partilhada pelos próprios daomeanos, como se reflete no título do administrador da cidade, Yòvógán, “Chefe dos Homens Brancos”. Ajudá foi uma “cidade dos homens brancos” não no sentido de estar sob o controle europeu, mas em que a sua principal função era sediar o comércio com os europeus.⁸⁸

O bairro português, Àgùdà-kó, comportava por volta de 1.500 pessoas, todas trabalhando para o tráfico em serviços de intendência, provisão e transporte. O impacto econômico *per capita* do emprego generalizado da população da Costa dos Escravos nesse tipo de comércio foi algo singular, distinto de em outros lugares da África.

Os escravos que chegavam à cidade eram untados com óleo de palma, a fim de serem preparados para a venda. As mulheres eram engalanadas. Quanto às pessoas grisalhas, estas tinham a cabeça raspada, expediente que depois se tornaria proverbial para falar dos idosos⁸⁹. As vítimas permaneciam sob custódia na cidade à espera de comprador e mesmo do bom tempo para a travessia atlântica. Eles eram fornecidos aos negociantes à medida que se faziam disponíveis, nunca por atacado, de modo que eram adquiridos em pequenos lotes, conforme o fluxo de cativos vindos

88 Law, 2004, p. 123.

89 An old slave has his head shaved and is asked to give his name, he says he is called “A few more days”: provérbio reportado por Jean-Norbert Vignondé (apud Law, 2004, p. 141).

do interior ou a quantidade de navios na costa. O cirurgião da nau examinava os dentes e os membros de cada escravo antes da aquisição. Nesse pormenor os portugueses eram detalhistas e checavam especialmente a genitália, tanto de homens quanto de mulheres. Havia preferência por homens adolescentes e, para o exame, os varões podiam ir com as mãos amarradas atrás, a fim de evitar reações violentas.

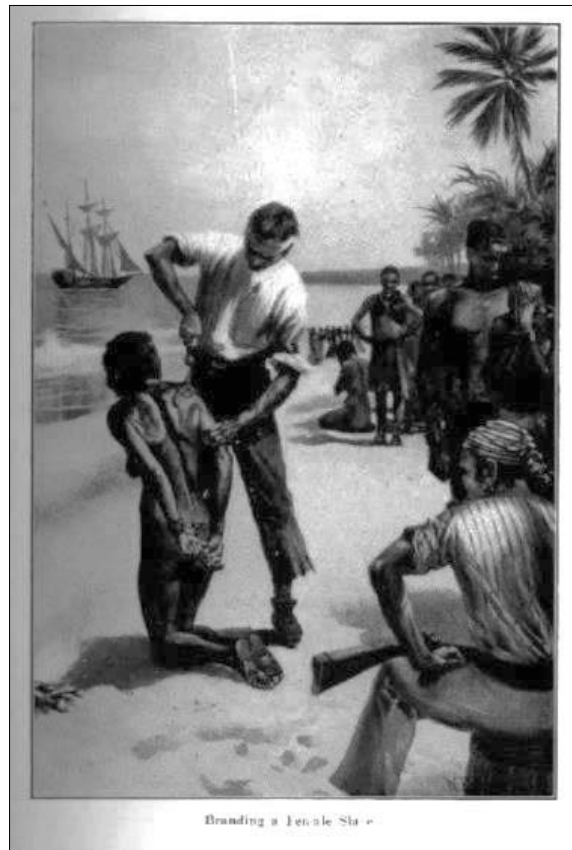
Os escravos eram marcados com ferro em brasa no ato da compra ou logo em seguida, a fim de evitar trocas indevidas. Para isso, untava-se o peito ou o ombro com óleo de palmeira e em seguida se atenzava a pessoa com a identificação requerida: o nome do navio ou da companhia. Evitava-se queimar muito as mulheres. A ferida cicatrizava em pouco menos de uma semana (Figura 1).

Os europeus às vezes antecipavam em espécie o pagamento de uma centena de escravos, investimento que comportava certo risco. Afinal, além de precisarem de arcar com o custo da sua subsistência, muitos chegavam famintos, fracos e adoentados, o que aumentava a chance de contágio, especialmente da varíola, enfermidade associada ao *terrenal Sàkpàtá*. Para estocar essas pessoas nos fortes enquanto não se zarpava, era necessário guardar outras mercadorias também. Todo o processo tornava lento o preenchimento das embarcações, a ponto de que adquirir 400 escravos podia levar até quatro meses.

Quem não fosse vendido provavelmente era assassinado. Existem notícias da exposição de crianças fora da cidade para as hienas, cujas mães tinham sido feitas escravas. Aliás, um provérbio daomeano sentenciava que o escravo que não conseguisse atrair comprador merecia ser espancado.

O caminho até à praia era feito por lotes de 10 ou 20 pessoas em fila, acorrentadas ou amarradas pelo pescoço, várias delas carregando as provisões da viagem. Antes da saída podiam tomar um farto lanche. Enquanto alguns se sentiam descontraídos, alheios ao que lhes ocorreria até o momento do embarque, outros ficavam apáticos já esperando seu triste destino. A greve de fome podia ser um recurso para pôr fim a esse fado. Para chegar à praia era preciso cruzar a lagoa a pé, às vezes com água até o pescoço. Não é coincidência que, para os daomeanos, o acesso

Figura 1: Marcação de uma mulher escravizada
Branding a female slave [Haiti] (Library Company of Philadelphia)



Fonte: CROMWELL, John Wesley. *Negro in American history*.
Washington, D.C.: The American Negro Academy, 1914

ao mundo dos mortos (em fon: *kútòmè*) se imaginasse como a travessia de um rio. Com tino, suas cerimônias *fúnebres* definitivas se chamavam em fon “embarcar”, “pôr o cadáver no barco”: *cyòdòhũn*. Aliás, um dos portos do Golfo do Benin se chama precisamente Cotonou (Kútònú), isto é, “foz do rio dos mortos”.

A história cultural de Daomé se caracterizou pela absorção das divindades dos povos conquistados e imigrados e por sua transformação em espíritos daomeanos. Por carecer de obstáculos geográficos, seu território foi palco do encontro entre fons, ewes, maís, quetos e iorubás nagôs. Narra-se que a Terra (em fon: *àgyè*) foi gerada da união da divindade solar Lisà com a divindade lunar suprema Máwú. Associado à Terra, costuma vir o *vodum* justiceiro Gú, padroeiro da metalurgia e da guerra, equivalente ao impetuoso orixá iorubano Ògún, considerado o “primeiro espírito” (*òsìn mọlẹ*) a descer à terra⁹⁰. Com efeito, a história do reino de Daomé sempre esteve sob a égide do militarismo. Aliás, o padrão de formação desse gênero de Estado africano pode ser descrito como a imposição pela força de um grupo de imigrantes sobre uma população autóctone. Mas a tradição atribui a origem legendária do povo fon de Daomé a Aligbonon, a filha do rei iorubá de Tádò⁹¹: quando buscava água na floresta, encontrou-se com o espírito de um leopardo e dessa união gerou Agasu, pai da linhagem que fundou a cidade sagrada de Àládá, chamada Arda pelos europeus. No século XVII, dois príncipes dissidentes de Arda fundaram duas outras importantes cidades, a litorânea Adjacé (em iorubá: Àjàşé; em fon: *Xògbónù*), conhecida pelos lusos como Porto Novo⁹², e Abomé, a capital de Daomé. Foi desse modo que Máwú

90 Ogum tem por símbolo a espada de metal prateado; seu fetiche é penca de instrumentos de lavoura, guerra e caça, de ferro, em número de 7, 14 ou 21, presos por um arco de ferro. Às vezes usa capa vermelha e capacetes com plumas. No Rio de Janeiro, em Recife e em Porto Alegre é identificado com São Jorge, mas na Bahia com Santo Antônio. Em alguns mitos, é filho de Iemanjá, pelo que na Umbanda seja visto como seu colaborador e chefe de legião: Ogum Beira-Mar.

91 Uma pequena cidade no Togo recebeu emigrantes iorubás no século XIII, muitos dos quais retornariam para o Leste dois séculos depois.

92 Àjàşé-Ilé foi chamada “Porto Novo de Arda” graças a sua aparência com a cidade

teria estabelecido a função religiosa de Arda, a econômica de Adjacé, e a política de Abomé.

No início do Setecentos, porém, o grande feito da expansão militar de Abomé consistiu no controle do acesso ao oceano Atlântico e do comércio ali desenvolvido pelos europeus. Ajudá não era a única cidade costeira a explorar o tráfico atlântico na Costa dos Escravos, mas ganhou preponderância por causa das lutas intestinas em que os outros portos acabaram envolvidos. A conquista de Ajudá por Daomé demonstra sua importância estratégica aos olhos dos regentes dos estados beligerantes do interior. Para o lado ocidental, Grande Popo era o porto mais próximo de Ajudá e ficava fora da área de influência de Daomé. Ali começara o comércio negreiro no século XVII, e dali se expandiu para leste, até Ofra. Arda se assenhoreou do porto de Ofra até esta cidade se insurgir 1671; após a destruição de Ofra em 1692, Arda passou a explorar Jaquim, mas esse porto também teve vida curta e foi destruído em 1732 por ocasião das conquistas de Daomé. Quanto a Adjacé (Porto Novo), a cidade absorveu os fugitivos de Arda e passou ao raio de influência do reino rival de Òyó, cuja fronteira comercial com Daomé ficou delimitada por Káláví, localizada à margem ocidental do Lago Nòxwè. Assim, Òyó vendia seus escravos a leste; Daomé, a oeste.

Embora os moradores de Ajudá perpetrassem pequenos roubos e fossem reputados como piores negociantes que os da Costa do Ouro, eram reconhecidos e se destacavam por saldarem suas dívidas. Entretanto, era comum haver burlas, insolvências e pilhagens nos demais portos da Costa dos Escravos, além de que o reino de Arda cobrava o dobro nas habilitações, em comparação com o reino de Xwèdà. Por isso, Ajudá era a praça preferida pelos europeus, mesmo depois da instauração do reino de Daomé. Não seria tarefa fácil sustentar a defesa de suas novas possessões, mas o reino conseguiu manter saudável sua balança comer-

portuguesa de Porto. Por ocasião da vitória daomeana sobre Xwèdà em 1725, muita gente de Arda migrou para Adjacé, passando a denominá-la Pequena Arda. Desde então se tornou tributária do império de Òyó. Cf. RINGO & alii, *Middle East and Africa: International Dictionary of Historic Places*. Londres: Routledge, 2014, p. 588.

cial, a moeda estável e uma política externa eficaz. A permanência do tráfico em um porto habitual, a neutralidade estatal e a segurança militar foram fatores que conferiram a Ajudá a estabilidade necessária para a sua prolongada manutenção econômica.

A logística das trocas envolvia certa complexidade. Como a cidade ficava relativamente afastada da praia e dela separada pela lagoa, era preciso organizar o transporte das mercadorias de um lugar a outro, o que envolvia centenas de carregadores, pagos com 120 búzios ao dia por fardo de 25 quilos portados na cabeça. Do mesmo modo, eram rolados barris com água por seis encarregados, pagos com 80 búzios por barril, fora outros 80 de diária. Por outro lado, como a presença de bancos de areia e a forte arrebentação impossibilitavam a atracação, era preciso contar com canoieiros para fazer o transbordo do navio à terra. Embora as feitorias às vezes contassem com seus próprios canoieiros, muitos deles vinham da Costa do Ouro, pois esse tipo de atividade era estranho a Ajudá. Os períodos de chuva – entre abril e julho ou entre outubro e novembro – tornavam a navegação mais dificultosa e faziam com que a lagoa avolumasse entre a praia e a cidade, tornando impossível atravessá-la a pé.

Quando as negociações eram feitas em Savì, na antiga capital, esse transporte era ainda mais caro e perigoso. Mas Ajudá, embora próxima ao litoral, também comportava seus riscos. Os exilados de Xwèdà fizeram raide na praia de Ajudá em 1744, 1747 e 1752, seguido de outro em 1756 feito por Grande Popo. Ambos os reinos aliados de Xwèdà e Popo atacaram conjuntamente a cidade de Ajudá em 1755 e 1763, capturando vários europeus e levando a óbito muitos oficiais de Daomé, até serem retaliados pela capital Abomé. Novos numerosos ataques, com o sequestro das mercadorias europeias desembarcadas, o controle do litoral e a interceptação da comunicação foram promovidos por Popo entre 1767 e 1772, sempre recebendo represálias da capital. Os problemas só diminuíram com negociações de paz em 1772 e o fim da resistência política e militar de Xwèdà em 1775, em razão da morte do pretendente ao trono.

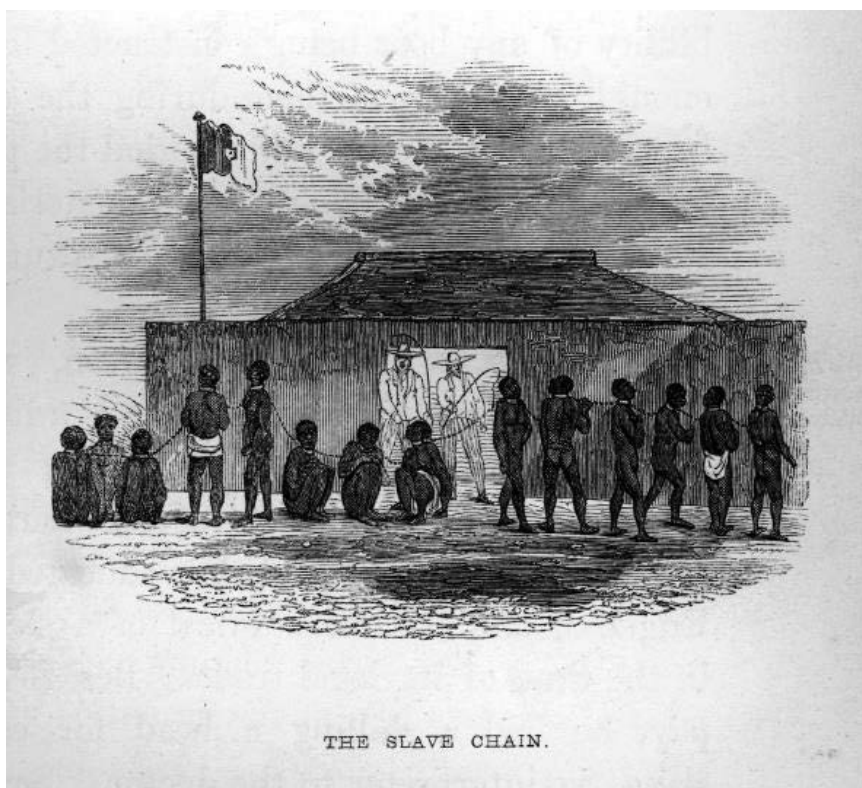
As tendas para armazenamento de mercadorias na praia precisavam ser desfeitas toda noite e deslocadas às fortificações a fim de evitar tais razias dos inimigos. Para fiscalizar essas movimentações havia um oficial condutor, o capitão dos escravos, e outro oficial, o capitão da areia, que

vistoriava as mercadorias que chegavam à praia. O pagamento desses supervisores era feito em mil cauris para cada vez que se conduzia qualquer coisa, acrescido de um frasco de conhaque por semana.

No período de Xwèdà, havia em Savì uma tenda comunal fétida e insalubre guardada por um capitão responsável por qualquer cativo que escapasse com vida. Uma vez comprados, a escassa ração dos escravos passava à responsabilidade dos compradores, ao custo de 30 búzios por dia. Durante a dominação daomeana, porém, as peças eram embarcadas imediatamente após a compra, a não ser que ocorresse alguma dificuldade climática; nesse caso, as pessoas eram mantidas sob custódia nas chamadas “tendas de ferro” (em fon: *gànxɔ*), retornando à tardinha para a feitoria do comprador. Ao que parece, escravos comprados diretamente ao rei não ficavam com os demais nas feitorias, e sim na prisão da casa do Yòvógán (Figura 2). Posteriormente, durante o tráfico ilegal, quando as feitorias já estavam desativadas, os cativos se acumulariam em barracões a oeste da cidade, perto da residência de Francisco Félix de Sousa, líder dos contrabandistas de então, para serem embarcados a partir de vários lugares da costa, longe de Ajudá.

A última humilhação dos prisioneiros consistia em ser privados de todas as vestimentas, indo completamente nus para as embarcações. Para os vindos do interior, que desconheciam o mar, atravessar a violenta arrebentação nas frágeis canoas deveria parecer algo aterrador. Um sacerdote local podia impor areia na cabeça dos infelizes como voto de segurança na travessia. Antes de entrar mar adentro, cada canoeiro se recomendava a seu bõ, isto é, a algum objeto sagrado de devoção e proteção pessoais. Para evitar rebeliões, havia quem tinha de ser acorrentado com seu par. Outros se lançavam ao oceano em busca da morte. Quando a canoa virava, triste era o fim dos afogados. E se o mar não os tragava, haveria abundantes tubarões para fazê-los de presa (Figura 3).

Figura 2: Barracão de escravos em Daomé
The slave chain (Library Company of Philadelphia)



Fonte: FORBES, Frederick Edwyn. *Dahomey and the Dahomans*.
London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1851)

Figura 3: Travessia da arrebentação
Canoes Battling the Surf [sem localização]



Fonte: SIEVERS, Wilhelm. *Afrika; eine allgemeine landeskunde*. Leipzig: 1891, p. 116

O LEITO DE IEMANJÁ

Ìgbà mélòó làá fi níkú?

Àfi àìràyè sàisàn.

– Quanto tempo leva para morrer?

O problema é não ter tempo de adoecer.

(Provérbio iorubá)

ARGÊNTEAS CORRENTES: O EMPREENDIMENTO

A viagem de Francisco Antônio de Etrê começara na Bahia a 13 de outubro de 1764. Sua equipagem era constituída por 30 e tantas pessoas, incluído um capelão, como previa a legislação¹. Não seria de estranhar que parte da tripulação fosse escravizada, prática habitual que facilitava a comunicação entre o pessoal de bordo e a carga humana e prevenia as revoltas dos encarcerados no porão no navio. A rota seguiu o braço equatorial da corrente do Brasil, que depois desvia para a África sob ventos ocidentais. Ao chegar ao Cabo das Palmas (na atual Libéria), o capitão adotou, como de costume, a navegação de cabotagem até Ajudá, a fim de evitar as fortes correntes marítimas de sul e leste. Na altura da Costa da Mina, porém, apareceram barcos holandeses e britânicos que o obrigaram a adquirir fazendas em troca do tabaco brasileiro. Era inviável resistir contando com apenas “meia dúzia de espingardas pouco mais ou menos, com uma dúzia de catanas ao muito para evitar o levante

1 *Lei régia*, 18/3/1684, capítulo X; AN, Alfândega da Bahia, Códice 141, v. 15, fl. 72.

dos cativos, e sem mais artilharia que alguns canhões de limitado calibre para salvas”².

Deve-se levar em conta que o convés da corveta setecentista, sempre construído com boas madeiras, era suficientemente sólido e espaçoso para comportar uma competente e mortífera artilharia de longo alcance e precisão de tiro que fazia a diferença durante os combates navais. Conforme o tipo de munição com a qual eram carregados os canhões, ela poderia rasgar todo o velame de uma embarcação adversária impedindo-a de utilizar a força dos ventos, fundamental para a eficácia das manobras. Poderia igualmente lhe quebrar os mastros, deixando-a à mercê das táticas de aproximação para abordagem por iniciativa da corveta. E se fossem os canhões carregados com múltiplas e pequenas balas de ferro, disparadas antes de um combate corpo a corpo, essa munição ceifava a vida de vários guerreiros sobre o convés a invadir³.

Recebida a carga – cuja introdução nas praças brasileiras era proibida por um alvará de 8 de fevereiro de 1711 –, não houve forma de revendê-la na barra onde fundeou a equipe de Francisco Antônio de Etrê, pois os outros navios estrangeiros também traziam abundância da mesma fazenda. A permanência foi longa no litoral africano, de 14 de abril de 1765 a 5 de janeiro de 1766. Antes de retornar para a Bahia, a corveta fez escala, como de costume, na Ilha do Príncipe, mas ali o capitão também não conseguiu desfazer-se das mercadorias de introdução vedada, mas cujos direitos pagaria na Alfândega do Rio de Janeiro. A irregularidade lhe implicou na obrigação de depor em Salvador, a 30 de março de 1767, sobre a razão do transporte de fazendas estrangeiras para os portos do Brasil.

O episódio tem sido fartamente explorado pela historiografia colonial como exemplo de descaminho fiscal por meio da introdução de produtos nas praças sem o selo da Coroa. Com efeito, os contratadores monopolistas, para pagar as altas taxas e bancar o custo fixo de armazenamento

2 AHU, Bahia, Eduardo de Castro Almeida, cx. 40, doc. 7583, anexo ao 1576, Auto dos depoimentos do Capitão Francisco Antônio de Etrê e José Francisco de Azevedo.

3 Agradeço ao amigo José Flávio de Souza Costa Ribeiro por essas valiosas informações náuticas.

e vigilância de seus produtos, costumavam manter baixo o nível de abastecimento, subiam os preços das manufaturas e complementavam suas receitas com o contrabando. Os fiscais aduaneiros eram coniventes, pois aceitavam as escusas infundadas dos homens de negócio e represavam nas Alfândegas as fazendas proibidas. O risco dos comerciantes era nulo, pois a penalização apenas consistia no pagamento dos direitos alfandegários⁴. A verdade é que o pretexto para a troca de tabaco baiano por mercadorias europeias, mormente inglesas, era camuflado pelo resgate oficial de negros da Costa da Mina. Para os baianos, aliás, era um excelente negócio ter um mercado comprador para o seu tabaco de terceira qualidade, cujo despacho para Portugal era proibido.

Mas essa não foi a primeira vez que Etrê se vira envolvido em problemas alfandegários. Talvez o episódio mais incitante seja o ocorrido em 1761, quando a aduana carioca denegou a entrada da corveta Nossa Senhora da Boa Viagem e Três Reis, carregada com 458 pretos mina, da qual Etrê era mestre, auxiliado por apenas oito outros homens brancos. A nau partira da Bahia no ano anterior, contendo “2.850 rolos de tabaco com peso de 7.817 arrobas e 16 libras bruto, quatro pipas de aguardente de cabeça, quatro sacos de açúcar e 100 ancoretas de aguardente da terra”⁵. Resgatou escravos em vários portos, culminando no de Ajudá.

O óbice à entrada no Rio de Janeiro foi motivado por tentar se furtrar de pagar novamente o fisco, com o álibi de tê-lo saldado antes, durante uma escala na Ilha do Príncipe. Como se sabe, “os navios que realizaram escalas na própria África o fizeram para completar a lotação, ou ainda para o reabastecimento de água ou alimentos”⁶. Preocupado

4 CAMARGO NETO, Fernão Pompeo de. *O trato as margens do pacto*. Tese (Doutorado em Economia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001, p. 224-230.

5 AN, Fundo Vice-reinado, cx. 495, pct. 3, Livro 4º do Registo das Ordens da Alfândega do Rio de Janeiro, Registo do Requerimento sobre a dúvida que houve de se haverem de despachar os negros vindos da Costa da Mina.

6 FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico negreiro de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Unesp, 2014, p. 81.

com o ânimo dos cativos, o capitão tinha resolvido descansá-los ali, na cidade de Santo Antônio da Ilha do Príncipe, em cuja Alfândega atracou a 23 de fevereiro. O termo do despacho aduaneiro na escala informa o pagamento do montante de 492\$538, equivalente a “140 peças e dois terços da Índia”.

A chegada ao Rio de Janeiro ocorreu a 21 de junho do mesmo ano. Temendo um levante dos cativos, Francisco Antônio de Etrê representou ao governador o requerimento de aportação afirmando desconhecer que fosse proibido despachar na Ilha do Príncipe. Três dias depois, ouvidos os ministros e oficiais da Casa da Fazenda, o vice-rei Dom Marcos de Noronha, Conde dos Arcos, após extensa análise da legislação em vigor, deferiu, com isenção de fiança, o pedido de descarga cujos direitos já tinham sido satisfeitos na África. Com data de 25 de junho, o escrivão da Alfândega referiu por escrito toda a argumentação, baseada na ideia de liberdade de comércio nos casos não regulamentados. Embora ainda vigorasse a restrição, datada de 1703, de navegar desde o Rio de Janeiro para a Costa da Mina, a corveta começara sua viagem em Salvador. Logo, por “só haver a proibição da saída das embarcações deste porto para o da Costa da Mina, e não a respeito do retrogresso”⁷, a Alfândega carioca não teria motivos para embargar o despacho. Doze anos mais tarde, uma ordem régia estabeleceria a obrigação de se fazer escala “para algumas das referidas Ilhas [de São Tomé e Príncipe], debaixo da pena de pagarem em dobro os direitos, que costumam pagar”⁸.

Esta disposição ilustra como a Coroa portuguesa variou com muita frequência as formas de cobrança de impostos para o sustento do Estado. Tomou o quinto dos metais e gemas para o erário, recorreu ao censo fiscal de cada súdito, estabeleceu tarifas de importação e exportação e impôs a sisa de 10% por qualquer transação *inter vivos*, fora outras taxas sobre itens específicos. Por exemplo, em Minas Gerais vigorou entre

7 Ibidem, loc. cit.

8 AN, Secretaria de Estado do Brasil, Códice 126, v. 1: Índice de Leis e Alvarás. *Ordem régia* de 27/10/1773.

1713 e 1724 o sistema de capitação para cada escravo novo ou crioulo, e para cada estabelecimento comercial, a fim de salvaguardar a indústria açucareira baiana, então sem fôlego para competir com a produção de cana das Antilhas. Por outro lado, também se recorreu ao sistema de taxa-ção por via intermédia, por meio do regime de contratos, cujo controle de livranças não passava pela Coroa. Criou-se desse modo um sistema de crédito que causou aumento do endividamento e o sucateamento do exército pelo monopólio do fardamento e do soldo. Justamente as distorções desse tipo de corporativismo é que seriam combatidas pelo racionalismo administrativo pombalino.

Quanto ao tráfico negreiro, o negócio foi alvo de múltiplas formas de tributação – às vezes concomitantes –, sem prejuízo da habitual sisa paga à Alfândega ou da taxa pelas mercadorias destinadas às Minas Gerais. À feitoria de Ajudá pagava-se a taxa de 1\$000 por aquisição de cada escravo, em prol de sua fortificação; na Ilha de São Tomé, outros 1\$000 foram destinados à catedral, quantia depois elevada para 3\$500. Em meados do século XVIII, cobravam-se 3\$500 pelos direitos de cada escravo que entrava na Capitania; e outros 4\$500 se introduzidos nas Minas desde o Rio de Janeiro, mais 160 réis por cabeça para o sustento da guarda costeira⁹. O contrato de arrematação dos escravos despachados por navegação de cabotagem desde Bahia e Pernambuco fazia a cobrança subir para 9\$000.

O aumento da inadimplência levaria a um reforço do controle por parte do Estado. Um expediente utilizado foi passar guias de fiança anual para os destinos dos cativos, com a exigência, em contrapartida, de relatórios de entrada, morte e transferência a outros domínios portugueses¹⁰. No caso do despacho para as Minas, os transportadores eram obrigados a apresentar o passaporte das pessoas escravizadas assinado pelo contratador ou procurador, para conferência no Livro de Registro da Fazenda; qualquer irregularidade era punida com a perda do cativo. Esses escravos caberiam à Fazenda Real, do mesmo modo que os fugi-

9 Cf. *Ibidem*, *Ordens régias* de 10/5/1722, 25/6/1722, 9/9/1724, 19/9/1724, 25/1/1725 e 27/10/1773.

10 Cf. *Ibidem*, *Alvará* de 14/10/1751.

tivos ou os sem dono. Eram equiparados ao “gado do vento”, isto é, ao rebanho desacompanhado, carente de marcação e sem proprietário que o reclamasse ao depósito do reideiro das terras¹¹.

Fica claro como a cobrança dos direitos sobre os escravos era complexa e nem sempre satisfatória. Por isso, os contratadores desses impostos tentavam aumentar seus rendimentos e evitar a todo custo os prejuízos. Uma estratégia comum era investirem eles mesmos no tráfico, quer como fiadores das viagens, quer fretando navios com superlotação. Tal envolvimento implicaria inclusive a apresentação de projetos para a criação de companhias de comércio monopolistas, a fim de restringir a participação de concorrentes no negócio¹², medida que sempre encontrava a resistência dos empreendedores de menor capacidade financeira.

AZUL CELESTE: O ATLÂNTICO

A distância se calcula pela métrica da pertença. Panoramas desconhecidos e imagens sem identificação tornavam a viagem atlântica uma ruptura, uma travessia de limites sem volta, um arrancar de raízes. Nem peregrinos, nem vagabundos, nem fugitivos, os cativos viam-se transviados em uma espécie de “antiepopéia”, uma guerra mortal da que podiam sair vivos sem narrativa heroica. Era uma peregrinação às avessas que, ao invés de buscar o destino almejado em alguma espécie de santuário central, percorria o itinerário contrário rumo a outras margens, na esperança duvidosa de encontrar um novo solo. O pedágio desse longo caminho era o tempo de deslocamento, variando de três semanas a três luas, dependendo dos portos de origem e de destino. Cada dia, pedaços de coberta lavados ao vinagre, duas refeições quentes de milho ou feijão cozido, uma colherada de dendê, farinha, sal, algum pedaço de peixe.

11 Cf. *Ibidem*, *Ordens régias* de 2/6/1728 e 22/10/1739.

12 AZEVEDO, Beatriz Libano Bastos. *O negócio dos contratos: contratadores de escravos na primeira metade do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Universidade do Estado de São Paulo, São Paulo, 2013, p. 113-130.

O vinho servia para pensar as feridas. Tanto os tripulantes quanto os apresados temiam o Mal de Angola ou escorbuto, enfermidade resultante da falta de ácido ascórbico, um flagelo que enfraquecia os membros, inflamava as gengivas e causava hemorragias. A dieta marítima de sabor umami, carente de frutas, legumes e vegetais frescos, ainda não contava habitualmente com a inclusão do limão nas rações de bordo, complemento alimentar necessário para afastar a doença. Por isso, se o oceano já encarnava imageticamente o “mundo dos mortos” (em fon: *kútòmè*), na prática acabava sendo o primeiro grande cemitério dos viajantes.

Os escravizados provenientes de Angola associavam o mar ao *deus incertus ac remotus*, embora superior, inclusive identificado com a divindade dos brancos. Os umbundos e nhaneca-humbes o denominam *Suku*, mas os quicongos, quimbundos e lunda-quiocos o chamam *Mzambi*. Entre ganguelas, ambos, xindongas e hereros, o seu nome é *Kalunga*¹³. Depois foi fácil que os cemitérios brasileiros passassem a ser denominados “calunga pequena”, do mesmo modo que o mar tinha sido chamado “calunga grande”. As águas negras da calunga eram infestadas de espíritos aquáticos, os *bisimbi*, companheiros dos que eram ceifados pela morte prematura. Os sobreviventes à travessia chamavam-se depois entre si “malungo”, um termo hoje aportuguesado no qual confluem sentidos primitivos de diversas línguas bantas: parente, companheiro de sofrimento, grande embarcação, colega da calunga, amigos do além. À luz dessa fusão linguística, Robert Slenes explica “como os escravos da África bantu podiam encontrar-se, através das palavras, não apenas no mesmo ‘barco’ semântico, mas no mesmo ‘mar’ ontológico”¹⁴. Daí o autor conclui que, para os africanos falantes das línguas bantas, o sudeste brasileiro lhes serviu de laboratório para a constituição de uma identidade africana comum, descobrindo uma unidade que não suspeitavam.

13 REDINHA, José. *Etnias e culturas de Angola*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, Actualidades Editora, 1975. Edição *fac-símile* da Associação das Universidades de Língua Portuguesa, 2009, p. 363.

14 SLANES, Robert. “*Malungu, ngoma vem!*”: África encoberta e descoberta no Brasil. São Paulo de Luanda: Museu Nacional da Escravatura; Instituto Nacional do Patrimônio Cultural, 1995, p. 9.

Contudo, essa coesão não chegou a constituir nem uma língua *pidgin* baseada no português, nem uma língua crioula que fosse adotada por seus filhos.

Em compensação, ocorreu algo diferente com os que vinham sequestrados do interior da Costa da Mina. A metáfora antropofágica, extraída da feitiçaria, chegou a servir de explicação retrospectiva do tráfico: *se havia algum canibalismo branco, esse era o cultural*. Entretanto, o exercício de resistência do povo mina ewe, vendido pelos daomeanos aos portugueses, frutificou: a língua “franca” utilizada pelos escravos nas Minas Gerais na primeira metade do século XVIII pertencia ao ramo Kwa do grupo benue-congolês, da família níger-congo. Esse ramo inclui os conglomerados linguísticos *gbe*, *acã* etc.

É claro que a implantação ou existência de uma “língua geral”, dadas as circunstâncias de tempo e lugar, depende da abrangência que se queira dar ao conceito. O testemunho provém do escrivão Antônio da Costa Peixoto, natural de Entre-Douro-e-Minho. O filólogo pragmático e curioso gostava de conversar com os africanos nas tabernas do interior de Minas Gerais. Dentre as mulheres com que conviveu, destaca-se Rita, preta forra e dona de uma venda, com a qual teve um filho. Antônio compôs em 1731 um caderno chamado *Alguns apontamentos da língua Mina com as palavras portuguesas correspondentes*, o qual viria a ser ampliado dez anos depois, contendo 46 páginas de um vocabulário e um manual de conversação da *Língua Geral de Mina*. Além de explicitar tabuísmos e demonstrar nas entrelinhas como eram vividos o comércio e as relações de intimidade¹⁵, a obra também é útil para conhecer as especificidades do próprio português falado no Brasil, tornado uma variante do português reinol já no início do Setecentos.

Pois bem, os ewes, esse povo mina que se autodenominava “guno”, subsistiu na coiné caracterizada por três tons, sete vogais orais e cinco nasais, estrutura silábica consoante-vogal e estrutura sintática sujeito-verbo-objeto, sem distinção de gênero e nem verbos derivados. Não

15 Cf. LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 41-63, 2018.

era, portanto, uma língua crioula, mas autenticamente africana¹⁶. O fato pode ser explicado pela concentração de africanos de uma mesma região e pela existência de elevado grau de intercompreensão no complexo dialetal praticado por muitos povos espalhados entre os atuais países de Gana, Togo, Benin e Nigéria. A ruptura linguística não foi total. Futuros estudos que se façam sobre o caso poderiam comprovar em que medida africanos de outras etnias não falantes de *gbe* teriam adotado a língua de Mina.

O navio negreiro era uma escola preparatória de sobrevivência. Essas arcas transportadoras de almas para o Novo Mundo foram ironicamente apelidadas, mas com propriedade, de navios *tumbeiros*. Quanto à corveta pilotada por Francisco Antônio de Etrê, esta consistia em um veleiro do qual os marujos de então afirmavam que “por pouco podia voar sobre as águas”. Para a época, conjugava mecânica, precisão e linhas arrojadas: o casco lhe permitia fácil deslocamento, mesmo em condições adversas de borrasca e mar agitado, ou diante das temidas tempestades da época de monções. Tal versatilidade despertava o interesse de comerciantes, militares e viajantes por sua engenharia náutica, porquanto longas distâncias percorridas em menor tempo aceleravam as oportunidades de negócios, incrementavam os efeitos estratégicos em tempos de guerra e diminuía os incômodos tão comuns das travessias de longo percurso no século XVIII. A corveta dispunha, sob o convés, de uma infraestrutura flexível que aceitava, a baixos custos, a ampliação de seus espaços de carga, o aumento das instalações para acomodar a tripulação e o acréscimo de camarotes para passageiros, incluindo-se aí a segurança dos embarcados, a preferência dos usuários e até os seus gostos estéticos, tudo sem comprometer o desempenho marítimo da embarcação. Seus três mastros com velas latinas triangulares, altos o bastante para apanhar as mais leves brisas que soprassem, compunham uma mastreação tão eficiente que mesmo no

16 FERNANDES, Gonçalo. A Língua Geral de Mina (1731/1741), de António da Costa Peixoto. *Confluência: Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, n. 43, p. 28-46, 2012, p. 34 e 41.

contravento permitia distanciar-se de um navio pirata ou aproximar-se de uma nau de guerra com rapidez desconcertante para os inimigos¹⁷.

À época, todas as naus portuguesas eram reguladas por uma lei de arcações sancionada a 18 de março de 1684. O marco regulador do comércio negreiro determinava a medição da tonelagem ou a capacidade de um navio para carga por parte dos funcionários reais, “em benefício da vida dos escravos durante a viagem da África para outros portos e do aumento da quantidade dos que chegariam vivos e com saúde”¹⁸. Contudo, ainda que a Coroa reclamasse um trato mais humano com os cativos e visasse a um projeto econômico sustentável que adequasse a carga de pessoas e de alimentos à dimensão de cada navio e ao seu tempo de viagem, a determinação chegou a cair “em total esquecimento, e sem a devida execução”¹⁹, apesar de reiterados apelos. Por exemplo, uma Ordem Régia de 20 de janeiro de 1719 mandava remeter certidão do excesso de carga ao governador de Angola para serem castigados os guardas que assistiram ao carregamento dos navios e encaminhar para Portugal os seus mestres para se proceder contra eles. A verdade é que, na busca de melhores condições de venda, muitas vezes a saúde dos escravos era preterida pelos traficantes:

[...] na condução dos negros cativos de Angola para o Estado do Brasil obram os carregadores e mestres dos navios a violência de os trazerem tão apertados e unidos uns com os outros, que não somente lhes falta o desafogo necessário para a vida, cuja conservação é comum e natural para todos, ou sejam livres ou escravos; mas do aperto, com que vêm sucede maltrataram-se de maneira que, morrendo muitos, chegam impiamente lastimosos os que ficam vivos.²⁰

17 Agradeço imensamente ao amigo José Flávio de Souza Costa Ribeiro, pesquisador diletante e amante das embarcações e dos diários de viagem lusitanos, pela generosa descrição da corveta setecentista, preparada com desvelo e atenção, e com a qual me presenteou para enriquecer este livro.

18 CAVALCANTI. In: FLORENTINO, Manolo. (org.). *Tráfico, cativo e liberdade. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 19.

19 AN, Secretaria de Estado do Brasil, cód. 60, v. 29, *Portaria do Governador*, 8/11/1740.

20 *Lei régia*, 18/3/1684, *proêmio*.

Se quase nada é indiferente à língua e ao gosto, uma infinidade de coisas se torna insensível ao tato. Mas diante de tão incômoda viagem, muitos optariam por ser escravo em terra do que peça no tráfico, se a impotência não aprisionasse todas as possibilidades. A falta de espaço registrava na pele o trajeto da viagem. O sufoco viciava o ar. Ficava impregnado na memória o cheiro de tristes sentimentos. Era possível farejar a biografia de cada um. Quanto às queixas, era melhor se fazer de surdo para poder ouvir, pois a infralinguagem corporal oferecia um ruído constante.

O que lhes passava pela mente diante de tal infortúnio? – Talvez alguns entendessem a escravidão como um mecanismo de exílio político dos oponentes de Daomé; outros, porém, não entenderiam quase nada, pois não falavam com fluidez a língua dos companheiros. A língua não serve só para saborear, mas também para falar. E no aperto dos porões, os relatos da terra natal eram como o sal e como o vinho, preservadores da memória e proféticos quanto ao futuro. Certamente seria evocado Hú, o vodum marinho cultuado em Ajudá, análogo ao Kalunga dos bantos. Esse vodum se identificava com a “canoa” (*hún*) na que estavam presos os cativos e parecia ser, ao mesmo tempo, o mar e o anzol que os pescara, pois em *ewe* o equivalente Fù pode significar simultaneamente mar, anzol ou linha. Aliás, chegou-se a dizer que os búzios de Daomé (oriundos do Índico) eram pescados tendo os escravos como isca²¹. *Àgbè* é um dos voduns aquáticos associados ao panteão de Hú. Na língua *ewe*, *àgbè* significa vida, existência, energia; mas em fon, *àgbè* é o próprio mar, *àgbètà* é o curso das águas profundas, *àgbètàwòyó* é o grande oceano.

É comum às mitologias estabelecer paralelos entre as ruidosas divindades fluviais e as oceânicas. Por isso – do mesmo modo que os bantos tinham reconhecido em Dandalunda (a foz do rio Dande) a doce companheira de Kalunga –, Hú também devia possuir uma consorte. Mais tarde, em todas as Américas, essa divindade feminina úmida e fecunda seria sincretizada com a orixá do rio Ògùn, Yemojá, que representa a gestação e a procriação. Yemojá foi desposada por seu irmão Aganju, de quem gerou Orungã, o “Édipo” iorubano. Com efeito, uma admirável narrativa cosmogônica conta como que Orungã violou sua própria mãe,

21 Law, 2004, p. 152.

a qual na fuga tombou, derramando dos seios duas torrentes que deram origem ao mar. Segundo essa mesma teomaquia, do ventre rompido de Yemojá nasceram os demais orixás²². Essa alegoria parece descrever como 10 milhões de africanos, conduzidos em migração forçada, foram “paridos” para o Novo Mundo ao sobreviverem ao crivo do Atlântico:

A travessia era desumanizadora, mas muitos africanos transplantados não foram desumanizados. [...] Levaram suas memórias e linguagens, seus ritmos, estilos musicais e instrumentos, seus hábitos e culinária, seus deuses, seu sistema imunológico e seu DNA. Levaram cultura e criatividade, seu potencial para o heroísmo e a malandragem, seus amores e ódios [...] Eles foram colonizadores também, embora relutantes, contribuintes essenciais para o florescimento das economias coloniais. [...] O mundo que eles conheceram foi profundamente desfeito por meio do sofrimento. No Novo Mundo, refizeram-se a si mesmos.²³

Quando alcançaram o Rio de Janeiro, o primeiro contato foi auditivo, com a sonoridade da cidade colonial que chegava perto dos 50.000 habitantes²⁴. Logo nascia a curiosidade de olhar, para se aventurar no futuro incerto. Era uma busca de referências na paisagem:

Uma boa imagem ambiental oferece a seu possuidor um importante sentimento de segurança emocional. Ele pode estabelecer uma relação har-

22 Conforme as múltiplas narrativas, Iemanjá é considerada filha de Obatalá e Odu-duwà, e esposa de Oranhiã, fundador de Òyó, capital do reino iorubá, tendo com ele três filhos: Dadá, Xangô e Xampanã. De sua união incestuosa com Orungã, nasceram os demais orixás: Ogum, Olocum, Oloxá, Oíá, Oxum, Obá, Orixá Okô, Okê, Orun (o Sol), Oxupã (a Lua), Oxóssi e Ajê Xalugá. Tem por fetiches a pedra branca marinha, abebé (leque redondo) de metal prateado com figura de sereia ou em forma de peixe, conchas ou estrela e lua. Foi sincretizada com Nossa Senhora da Conceição na Bahia, Nossa Senhora da Glória no Rio de Janeiro e com Nossa Senhora das Candeias no candomblé.

23 Eltis & Richardson, 2010, p. 297.

24 PIZARRO E ARAÚJO, José de Souza Azevedo. *Memórias históricas do Rio de Janeiro e províncias anexas à jurisdição do vice-rei do Estado do Brasil*. Rio de Janeiro: Typografia de Silva Porto, 1822, v. 7, p. 41.

moniosa entre si e o mundo à sua volta. Isso é o extremo oposto do medo que decorre da desorientação; significa que o doce sentimento da terra natal é mais forte quando não apenas esta é familiar, mas característica.²⁵

Mas nem todos ficariam no Rio de Janeiro. O campo do Novo Mundo era muito vasto para que a diáspora se transformasse numa “síspora”: aqueles cativos não seriam plantados juntos, mas espalhados por vários lugares.

RÓSEO ALVORECER: O NOVO MUNDO

Até o século XVI, o *Guaraguaçu* – Carcará Negro – costumava sobrevoar os abundantes olhos d’água ladeados de colinas. Entre a praia e o mangue, o grande brejo com remanescentes lagunares era cortado por um *peabiru* ou caminho central, chamado pelos autóctones Capueruçu²⁶, que unia as aldeias tupinambás situadas em seus extremos. A aldeia de Jabebiracica situava-se a oeste, no mangal em que desaguava o rio Maracanã. A oriental ocupava uma restinga²⁷ e, enquanto foi governada pelo *morubixaba*, era denominada aldeia de Guaraguaçunaê, isto é, do grande-carcará-preto. Morrendo o *morubixaba*, a aldeia passou a se chamar de Guaraguaçumirim, migrou para a região do atual bairro carioca de Vaz Lobo, vindo a desaparecer em 1638²⁸.

25 LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 5.

26 Equivale hoje, aproximadamente, à Rua da Alfândega no centro da cidade do Rio de Janeiro.

27 Corresponde ao cômodo sobre o qual foi aberto o primeiro logradouro da cidade, a atual Rua Primeiro de Março. Restingas são acumulações arenosas que se diferenciam de outros terraços marinhos pela morfologia, pois costumam ser elevações alongadas paralelas à costa. Como o solo não constitui a principal fonte de nutrientes, sua flora se caracteriza pela colonização de epífitas (bromélias) que absorvem água e nutrientes sobretudo pelas folhas. Para uma descrição pormenorizada do aspecto geológico do Rio de Janeiro no século XVI, vide AMADOR, Elmo da Silva. *Bacia da Baía de Guanabara: características geoambientais, formação e ecossistemas*. Rio de Janeiro: Interciência, 2012.

28 SILVA, Rafael Freitas da. *O Rio antes do Rio*. Rio de Janeiro: Babilônia, 2016, p. 101-107.

Ao sul do *peabiru* era possível internar pelos montes que dão acesso ao maciço da Tijuca; ao norte, alcançavam-se algumas belas enseadas da baía de Guanabara através dos vales que contornam os morros. Dentre esses vales, um deles era mais estreito²⁹ e conduzia à praia do Valongo –; o outro, mais amplo e viçoso, era a Vila Verde ou Valverde³⁰. O Valongo era um tómbolo³¹ que unia o morro do Livramento³² à Ponta da Saúde, espraiando-se a oeste para a Gamboa e a leste até as falésias do morro da Conceição, chamadas Ponta do Sal³³, onde havia pequenos intervalos arenosos: o Valonguinho, a Saúde, a Prainha de São Francisco³⁴. O Valverde, porém, era uma cunha entre os morros de São Bento e Conceição, por onde escoavam as águas de duas lagunas: de Santo Antônio³⁵ e da *Ypag-una* (“lagoa negra” em tupi) ou “Pavuna”³⁶.

29 Atual rua Camerino.

30 Região entre as atuais rua Alcântara Machado e Uruguaiana, aproximadamente.

31 Região da atual rua Pedro Ernesto. Essa atribuição, sustentada por Elmo Amador e Noronha Santos, é contestada por Vivaldo Coaracy (*Memórias da cidade do Rio de Janeiro: quatro séculos de histórias*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2008, p. 237), que diz ser o Valongo o vale hoje correspondente à rua Camerino, embora sem justificar os motivos. Aparentemente, seria possível inter-relacionar as antigas ruas do Valongo (Camerino), da Valinha (trecho da avenida Marechal Floriano entre a rua Uruguaiana e a avenida Passos) e da Vala (Uruguaiana), como se a toponímia dos três logradouros fizesse referência aos canais que por ali circularam; no entanto, a afinidade entre esses antigos nomes é muito tardia para afirmar que a denominação Valongo tivesse sido dada à rua Camerino com anterioridade, para só depois passar a referir o tómbolo da Gamboa. De fato, segundo o Padre Perereca (SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Memórias para servir à História do Reino do Brasil*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2013, p. 159), a rua do Valongo só recebeu esse nome em 1760.

32 Antigo morro de Paulo Caiero, também chamado de Livramento da Providência, possui 117 metros de altura. Sua vertente ocidental, próxima ao morro do Pinto, passou a chamar-se Providência em meados do século XIX.

33 A Ponta do Sal ou Pedra da Prainha foi arrasada em meados do século XIX, restando-lhe atualmente o trecho denominado Pedra do Sal.

34 Atual Praça Mauá.

35 Essa laguna, origem do brejo remanescente da várzea do Carmo, ficava no atual Largo da Carioca e foi a primeira a ser drenada a partir de 1643.

36 A lagoa da Pavuna ficava nas proximidades da atual Praça Tiradentes.

Há muito esquecida, a antiga toponímia do Rio de Janeiro surpreende pelo seu contraste com a configuração e a denominação dos logradouros da cidade moderna (Mapa 2). A região, outrora encharcada, hoje é quase irreconhecível. As praias e enseadas (Sacos de São Diogo, do Alferes, da Gamboa e da Saúde) desapareceram graças ao enorme aterro realizado no início do século XX, que uniformizou a Zona Portuária carioca e separou do mar as velhas ruas tortuosas desenhadas nas fraldas das colinas. A antiga cidade de São Sebastião, transferida em 1567 do morro Cara de Cão (na entrada da barra) para o morro do Castelo (no interior da baía), espalhou-se pela várzea do Carmo (atual Centro da cidade). Em conformidade à tradição urbanística portuguesa, o brejo outrora atravessado pelo *peabiru* Capueruçu servia-lhe de rossio, isto é, uma região de expansão urbana, de pastoreio, de uso doméstico dos moradores e de fornecimento de lenha para combustível. Consta que a cidade era defendida defronte do rossio “por uma ampla área guarnecida de trincheiras e um bom fosso cheio de água [que vinha da laguna de Santo Antônio]. No interior da zona entrincheirada há duas praças de armas, que podem comportar até mil e quinhentos homens em batalha”³⁷.

A área norte do rossio, entre o Capueruçu e os morros do Livramento, Conceição e São Bento, tornou-se durante os séculos XVII e XVIII uma larga ligação entre o assentamento urbano originário e o interior do município. A Alfândega do Rio de Janeiro foi instalada na extremidade desse corredor. A ocupação da região exigiu a superação dos obstáculos naturais, restringiu as fontes de água e favoreceu o assoreamento dos leitos. O trecho mais elevado entre o Valverde e o caminho do Valongo – chamado de Ilha Seca³⁸ – fez-se maior e integrou ao rossio o campo da Conceição, diante do morro de mesmo nome, e o campo de Sant’Ana, diante do morro do Livramento. Com efeito, até a correição de 1691, estava proibido o aforamento daqueles chãos:

37 DUGUAY-TROUIN, René. *Memórias do senhor Duguay-Trouin*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 150-151.

38 Na altura da sede do Colégio Pedro II, na Avenida Marechal Floriano.

Foi mais requerido pelos Oficiais da Câmara, que no Sítio da Conceição havia um Rossio, e roça de Thomé Cabral, a qual se lhe tirou Rossio, e parte de gado, e criar lenha de que muita gente pobre se aproveita, que requeriam se não pudesse aforar o dito Rossio, o que visto pelo dito Corregedor mandou se não aforasse em tempo algum, com pena de que os Oficiais que fizerem os ditos aforamentos, ou nele assinassem, pagar cada um deles dez mil reis para o Concelho. E assim mais foi dito pelos ditos Oficiais, que da ponte da Fortaleza de São Tiago da parte do mar, até a porta da Cidade havia um Rossio, e praça, que não convinha aforar-se; mandou o dito Ouvidor Corregedor, que debaixo das mesmas penas se não aforassem.³⁹

Além da corveta Santa Rita, Etrê adquirira outra, sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio e São João Nepomuceno. Com ela partiria novamente da Bahia a 17 de agosto de 1767, dessa vez acompanhado do capitão João Anastácio Fontana. Iniciaram o comércio em Ajudá a 10 de dezembro seguinte e retornaram a 28 de maio de 1768. A viagem, que também previa escala na Ilha do Príncipe, trouxe 381 escravos, dos quais oito morreram na travessia⁴⁰. A mesma nave seria confiada por Etrê ao capitão Anastácio Martins Neves a 21 de novembro de 1769, o qual partiria com ela da Bahia para alcançar Porto Novo em 7 de junho de 1770. Sabe-se que fez escala em São Tomé e que, dos 297 cativos embarcados, 277 sobreviveram⁴¹. Antes de 1766, Etrê não constava como proprietário, mas apenas como capitão, tendo feito três viagens trazendo escravos da Costa da Mina para a Bahia⁴².

O propósito militar das expedições de resgate de africanos já cedera lugar, definitivamente, a partir da década de 1760, para o projeto co-

39 RIO DE JANEIRO, CAPITANIA GERAL DO. *Autos de Correições de Ouvidores do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Jornal do Brasil, 1929, v. 1, p. 104.

40 Viagem nº 50.922 no Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico.

41 Viagem nº 50.956 no Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico.

42 Viagem nº 50.772 (188 escravos em 1757), viagem nº 50.800 (188 escravos em 1758) e viagem nº 50.823 (420 escravos em 1761) no Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico.

Mapa 2: O Rio de Janeiro em 1700
A cidade com suas duas freguesias
(São Sebastião e Candelária) e o rossio



Fonte: <http://imaginerio.org/>

mercantil dos investidores⁴³. Os próprios navios passaram a ser escolhidos conforme à nova finalidade, mais ágeis, eficientes e com maior capacidade. Naquela época, os capitães atuavam simultaneamente como agentes comerciais, mercadores e distribuidores de produtos, situando-se entre os homens de negócio e os mercadores de loja.

Conforme o historiador Jucá de Sampaio, o que no século XVIII distinguia um homem de negócios de um mercador de loja era a escala do comércio operado por ele e a sua especialização⁴⁴: enquanto os mercadores tendiam a ser especuladores varejistas dedicados à distribuição e ao comércio interno e local (retalhos e miúdos), os homens de negócio (de grosso trato e capitalistas) – também chamados “mercadores de sobrado” – tinham maior cabedal, arrematavam os contratos de cobrança de impostos e financiavam os pequenos empreendedores. Os mercadores de sobrado investiam no tráfico transatlântico, quer por sua própria conta, quer como representantes no Brasil de outros mercadores reinóis, podendo adquirir seus próprios barcos. Desses homens abastados dependiam, para terem trabalho, produtos e crédito, os vendedores transitórios: taberneiros, vendeiros, regateiros, caixeiros aprendizes e comissários ambulantes. Mas se o investimento comercial constituiu uma via de ascensão social para os comerciantes, isso não impediu que ainda preferissem ser identificados pelos títulos nobilitantes de então.

A classe dos mercadores gradativamente partilhou das aspirações políticas das famílias tradicionais do Rio de Janeiro setecentista, cada vez mais dependentes dos seus serviços. Já fora o tempo dos negociantes que partiam de Portugal para fazer a América e depois retornar com suas fortunas para o Reino: muitos pretendiam permanecer nos trópicos e inclusive vários deles portavam, nas décadas de 1730 e 1740, o hábito

43 Convém matizar a ausência de militarismo no caso de Angola, haja vista a intensa relação de Portugal com Luanda, implicando no envio de degredados, gestão colonial, combate do contrabando perpetrado por sobas vassalos, defesa armada contra interesses holandeses e administração eclesiástica local.

44 SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro* (c. 1650 – c. 1750). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 233-239.

da Ordem de Cristo, o que não necessariamente ocorria com a nobreza da terra. A diversificação dos interesses econômicos, o casamento com mulheres das famílias mais importantes e a fixação de domicílio na cidade abriam aos mercadores o caminho para a obtenção de cargos na Câmara. Sem dúvida, ao estabelecer essas interações, houve rivalidade entre os grupos durante todo o período colonial; mas, em meados do Setecentos, os mercadores já teriam consolidado a sua posição ao lado da nobreza da terra e dos cavaleiros da Casa Real⁴⁵. Esses últimos, porquanto consagrados pela monarquia, também tinham ascendência sobre as patentes locais e os camaristas em todo o império português. Além de cavaleiro, ser moedeiro ou familiar do Santo Ofício eram distinções sociais e raciais almeçadas, as quais, aliás, conferiam uma posição destacada nas Companhias de Ordenanças recrutadas dentre os habitantes das cidades. O Regimento da Nobreza ou Terço dos Privilegiados incluía, com efeito, uma Companhia de Moedeiros e outra de familiares do Santo Ofício⁴⁶, posto que seria pleiteado por Francisco Antônio de Etrê em 1770.

Então residente em Salvador⁴⁷, o capitão aspirava a algum tipo de nobilitação. No entanto, com o apoio das testemunhas arroladas no processo, o Santo Ofício declarou que Etrê estava sendo arrojado em suas pretensões, pois possuía defeitos insuperáveis que o impediam de receber o privilégio almejado, impeditivos conhecidos publicamente pelos moradores do Rio de Janeiro:

E posto que o habilitando diga ser exposto, contudo declara o nome de seu pai, avós paternos, que todos são de limpa geração, como filho do pai, que declara é presentemente tido e reputado: pelo que respeita à mãe, quer

45 SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Merchant Networks in the Early Modern World, 1450-1800*. Londres: Routledge, 2016, p. 339.

46 Cf. AHU, Rio de Janeiro, Eduardo de Castro Almeida, cx. 39, doc. 9133 e seus anexos.

47 Posteriormente, Etrê retornaria ao Rio de Janeiro, onde viveria com a esposa dona Apolônia Maria da Silva em uma casa térrea, herdada do pai, situada à rua dos Ourives (atual Miguel Couto), perto da rua do Ouvidor (AN, 4ON, 105, p. 101, 25/11/1786; AN, 2ON, 121, p. 7v, 29/10/1788).

ele ficar com a qualidade de exposto, por assim lhe convir; pois é esta uma mulata, e além deste defeito tem o de escravidão, da qual a resgatou o pai do habilitando pelo preço de quatro mil cruzados, depois de ter tido mais filhos dela, como informam os comissários Ignacio de Oliveira e Bartolomeu da Silva, com cujas circunstâncias não é admissível o requerimento do suplicante, porque ainda que nele concorram as mais qualidades precisas, como o embaraço a escravidão de sua mãe, que igualmente se prova com a filiação do habilitando, e daquela resulte infâmia, nos parece se lhe deve mandar ajustar a sua conta, não continuando estas diligências.⁴⁸

Apesar de o declarante afirmar que sua mãe e avós maternos eram incógnitos, os informantes reportaram o nome de sua genitora: Jacinta Francisca, mulher que tinha sido escrava de certo Domingos Martins Brito. Os detalhes da fogaosa paixão que Jacinta despertou no capitão e homem de negócio Francisco da Costa Nogueira, pai de Etrê, incluem frequentes encontros, o rapto da cativa para que não fosse vendida, anos de ocultamento, a geração de vários filhos, sua alforria pela surpreendente quantia de 1:920\$000, até chegar, por fim, ao matrimônio. A biografia oficial de Etrê contava, entretanto, que ele tinha sido exposto na freguesia de Irajá do termo da cidade do Rio de Janeiro e que seu pai o tinha recolhido da casa do sacerdote Manoel Rodrigues Franco para criá-lo. Na altura em que Etrê se candidatava à familiar do Santo Ofício, o capitão Francisco da Costa Nogueira já teria se mudado para o Caminho das Minas; quanto à afamada Jacinta, a interessada estaria se queixando de que lhe quisessem atribuir a maternidade de Etrê, mas que a habilitação do capitão provaria como o sangue dele era limpo⁴⁹.

Sua mãe era mulata e tinha sido escrava. Entretanto, Francisco Antônio de Etrê traficava novos cativos, homens e mulheres, trazendo-os da África ao Brasil. Ao pousar os olhos naquelas mulheres assustadas e carregadas à sua corveta, que contraditórias reminiscências lhe subiriam ao coração?

48 ANTT, Tribunal do Santo Ofício, Conselho Geral, Habilitações incompletas, *Diligência de habilitação de Francisco Antônio de Etrê*, doc. 1612, fl. 1.

49 *Ibidem*, fl. 2, 3, 8 e 9.

A MORTE DE XANGÔ

Èrú kú ìyá ò gbó;

omó kú ariwó ta.

- Um escravo falece, a mãe desconhece;
um neonato morre, o pranto corre.
(Provérbio iorubá)

OCRE DE OBÁ: O RIO DE JANEIRO SETECENTISTA

Diz-se que três divindades trazidas da Costa dos Escravos foram despojadas de seus atributos rurais e assumiram, na América, traços políticos de resistência: o precursor Lègbá, o guerreiro Gú e o justiceiro Xèbyòsò. Cada um desses voduns cultuados em Xwèdǎ correspondia a um *irúmmòlẹ̀* (poder primordial) iorubano: respectivamente Èsù, Ògùn e Şàngó. Os iorubás também seriam escravizados e exportados ao Brasil, trazendo esses cultos ao outro lado do Atlântico. O surgimento do etnônimo “nagô” na Bahia, em fins do século XVIII, está, com efeito, relacionado à chegada de cativos *ànàgò* (em fon: *ànàgónù*), isto é, das pessoas do subgrupo iorubá do sudoeste da atual Nigéria.

Enquanto os capturados jaziam impacientes no interior do navio negreiro, certamente teriam interesse em compreender que papel desempenhariam nos planos dessas divindades e como se arranjariam para se reunir a seus ancestrais. É possível que algum devoto recontasse as velhas tradições de colorido iorubano. Dentre os reis (*oba*) de cidades e os príncipes (*baálẹ̀*) de vilarejos, o mais importante potentado era o imperador (*oṣòni*) da mítica Ilé-Ifè, descendente do seu fundador Odùduwà. Quanto aos demais chefes, destacava-se o palatino (*aláàfin*) de Òyó, a

cidade suserana do reino de Daomé. Seu terceiro *aláàfin* foi Şàngó Àfònjá, entronizado em 1077 como sucessor de irmão Ajáká Dàda (1042). Şàngó era nobre, filho de Òrànmiyàn, o sexto *ọ̀ni* de Ilé-Ife. Severo e belicoso, Şàngó, de quem se conta que despedia fogo pela boca, manteve campanhas habituais contra seus inimigos. Há, contudo, divergências sobre a sua morte: enquanto alguns afirmam de forma heterodoxa que ele se enforcou, outros dizem que faleceu quando um raio destruiu o seu palácio. Foi sucedido por Aganjú e, finalmente, apoteotizado como um dos tantos filhos de Yemojá, considerado o òrişà da chuva, do raio e do trovão¹.

Os domínios de Şàngó abarcavam três rios, dos quais são consideradas orixás suas três esposas. Oxum², a preferida de Şàngó, é a òrişà do rio homônimo em Oxogbo, província de Ibadan, na Nigéria. Senhora das águas doces – rios, lagos, cachoeiras – bem como da riqueza e da beleza. Transformada em pomba fugiu do cativo. Obá³, a esposa menos amada de Şàngó, é òrişà do rio homônimo nigeriano. Enganada por Oxum, cortou a orelha esquerda e colocou-a na sopa do esposo como feitiço de amor, mas este, furioso, a repudiou. Oyá⁴ foi a única a permanecer com o marido em sua morte: após ser enforcado, fugiu para o Norte onde derramou suas lágrimas, que formaram o rio Níger, do qual é òrişà.

-
- 1 Xangô foi sincretizado com São Jerônimo na Bahia e Pernambuco e com São Miguel Arcanjo no Rio de Janeiro; tem por símbolo o machado de cobre de fio duplo (*oxê*). Em Recife, Şàngó é o principal *orixá* do candomblé Nagô-Ba (Xangô do Recife).
 - 2 Sincretizada com Nossa Senhora das Candeias na Bahia; da Conceição, no Rio e Porto Alegre; do Carmo em Recife. Símbolo: adaga e abebé em latão.
 - 3 Além da espada, usa um escudo também de cobre para cobrir o lado sem a orelha. Fetiche junto ao otá (seixo) na gamela com azeite: miniatura de oxê ou de espada e escudo. Sincretismo: Santa Joana d'Arc.
 - 4 Fora dos candomblés nagôs, é chamada no Brasil Iansã. Seu símbolo é a espada ou alfanje de cobre e iruexim com cabo de cobre. O iruexim é uma espécie de chibata cerimonial, de rabo de cavalo e cabo de metal, madeira ou osso, com a qual se fustigam os eguns. Por isso, Iansã, a única que não teme os eguns, é a rainha dominadora, apaixonada e guerreira, senhora dos ventos, raios e tempestades. Sincretizada com Santa Bárbara. Seu fetiche é uma espadinha de cobre na gamela com otá e azeite de dendê.

Nos porões do navio, as pessoas traficadas ouviriam curiosas e com muita atenção essas explicações sobre as origens do povo iorubá:

Olódùmarè gerou Odùduwà. Odùduwà gerou Okambi.
Os filhos de Okambi fundaram sete reinos.
Eweka fundou o reino de Benin.

Òrànmiyàn fundou o reino de Òyó e partiu para Benin.
Şàngó, filho de Òrànmiyàn, governou Òyó em lugar de seu pai.
Em Benin, os descendentes de Eweka ostentam o título de *oba*.
O décimo sexto *oba* de Benin foi Okpamé Ozobwa.
O *oba* Okpamé Ozobwa foi o conquistador de Egba.
Também foi ele quem recebeu os portugueses em Benin
e deles tornou-se amigo.⁵

De fato, o primeiro contato entre os habitantes daquela região com os portugueses ocorrera em 1484, com a chegada dos navegantes João Afonso de Aveiro e Diogo Cão. Trezentos anos depois, os pretos novos estariam do outro lado do Atlântico, às portas de uma das principais cidades portuguesas na América: São Sebastião do Rio de Janeiro.

O tráfico escravagista obedecia a um método. No Rio de Janeiro, o comércio humano envolvia atracação, fiscalização sanitária e quarentena, controle fiscal e revenda – além, é claro, do eventual enterro dos pretos novos falecidos. Um sistema tão intrincado reclama uma narrativa complexa que relacione esses marcos com a paisagem e as épocas. A percepção de que esses “nós” compõem uma mesma rede de processos e relações permite ponderar o arbítrio das decisões políticas que regeram nos anos recentes a escolha, a preservação e a gestão dos monumentos históricos e dos remanescentes arqueológicos no contexto da revitalização da cidade. De modo análogo, permite aferir a razoabilidade do enquadramento imposto pelo ativismo social – o que se pode ou não

5 *Apud* Ki-zerbo, 1999, v. 1, p. 205.

se pode fazer com essas memórias – sobre a materialidade da diáspora africana na zona portuária carioca. Essas questões serão retomadas na conclusão da exposição.

No entanto, é forçoso admitir que falta escrever muito sobre a história fluminense anterior ao reinado, e ainda mais a respeito do papel desempenhado pelos africanos na Colônia. Fala-se com frequência que as fontes sobre o Rio de Janeiro do século XVIII foram parcialmente comprometidas tanto pelo vilipêndio ao patrimônio público impetrado em 1711 na invasão de René Duguay-Trouin⁶ quanto pelo controverso incêndio que destruiu o Arquivo Municipal a 20 de julho de 1790, o que dificulta a investigação. A dita queima de 1790, iniciada na loja do belchior Francisco Xavier, morto na tragédia, destruiu os prédios pertencentes ao juiz Francisco Teles Barreto de Meneses, em um dos quais estavam alojados os serviços de secretaria da vereação⁷. Por outro lado, no campo específico do comércio escravagista durante o período colonial, também há – como bem resumiu Nireu Cavalcanti – escassez de trabalhos publicados, carência de instrumentos de pesquisa arquivística, ausência de dados estatísticos consolidados e falta de informações sobre as pessoas envolvidas no tráfico. Portanto, essas lacunas só podem ser vencidas com comparações, inferências e projeções, método pelo qual foi possível estimar em 675.481 o número de africanos escravizados que entraram pelo porto do Rio de Janeiro ao longo do século XVIII⁸.

Sendo assim, de que recursos se dispõe para discorrer sobre o papel peculiar do cemitério de Santa Rita dentro do sistema escravagista carioca do século XVIII? – Para tal empreitada, destacam-se três tipos

6 Um registro cartorial de 20 de abril de 1722 alude a uma “escritura destruída pelos franceses” (AN, 4ON, 7, p. ?).

7 Cf. RIO DE JANEIRO, CAPITANIA GERAL DO. *Autos de Correições de Onvidores do Rio de Janeiro*, 1931, v. 3, p. 84 e 88; Coaracy, 2008, p. 32s; FERNANDES, Maria Celia. *Arquivo da Cidade do Rio de Janeiro: a travessia da “arca grande e boa” na história carioca*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2011, p. 51s. Sobre as opiniões divergentes de Vieira Fazenda, Felisberto Freire, Carlos de Carvalho e Restier Gonçalves acerca de o incêndio ter sido ou não criminoso, vide Abreu, 2010, v. 1, p. 321s.

8 Cavalcanti *in*: Florentino, 2005, p. 17 e 66.

de documentos: os registros eclesiásticos, apontamentos notariais e as diligências administrativas. Porção significativa do aparato das fontes empregadas nessa pesquisa encontra-se reunida no *Apêndice documental*, acompanhada da conveniente anotação paleográfica.

O cruzamento de dados permite aproximar-se aos agentes daqueles tempos em que um amplo mercado consumidor ensejado pela descoberta do ouro se instalou nas regiões auríferas, elevando, por consequência, a força econômica fluminense, até então inferior à economia do nordeste brasileiro. A nova conjuntura da busca por metais preciosos fez com que a população aumentasse, mas ocorresse um êxodo de gente qualificada para as Minas, onde inclusive eram proibidos os inúteis⁹; que houvesse uma ênfase maior em empreendimentos urbanos; que surgissem novos núcleos de povoamento na Baixada Fluminense; e que o cultivo de alimentos para abastecer o novo mercado fosse preferido à produção açucareira da capitania, já não tão lucrativa em função do investimento holandês nas Antilhas. Em particular, a cidade do Rio de Janeiro enriqueceu ao assumir o papel de Porto das Minas, *status* conquistado aos paulistas que, embora descobridores do ouro, sofriam a decadência da colônia de bandeiras de apresamento de índios. Um novo trajeto alternativo ao de Paraty foi desbravado, cuja ampliação, estruturação e povoação foram iniciadas por Garcia Rodrigues Paes em 1698, em troca de privilégios para os paulistas na Provedoria das Minas¹⁰. Posteriormente, a “Variante do Proença” do Caminho Novo¹¹, entre Ouro Preto e o Porto de Estrela dos Mares, no fundo da baía de Guanabara, concluída em 1725, inseriu o Rio de Janeiro na assim chamada *idade do*

9 AN, Secretaria de Estado do Brasil, cód. 60, v. 25, Portaria do Governador que manda não deixar passar pessoas inúteis para as Minas, 16/7/1736.

10 Sampaio, 2003, p. 83.

11 A variante foi aberta por Bernardo Soares de Proença a partir de Porto de Estrela (atual município de Magé) para acelerar a chegada à região de Paraíba do Sul, na Encruzilhada. O trajeto original, que começava no Porto do Pilar em Iguaçu (atual município de Duque de Caxias), atravessava a Serra do Couto em um ponto íngreme, impraticável para os tropeiros.

*ouro*¹² ou do *apogeu da Colônia*¹³. Através da serra fluminense, sesmeiros e posseiros instalaram lojas, estalagens e roças associadas à economia de passagem e abastecimento¹⁴.

Entrepasto privilegiado do próspero tráfico americano, a praça carioca começava a superar a importância da praça de Salvador. Tal proeminência não foi diminuída com o estabelecimento de um governo separado em São Paulo e Minas Gerais em 1708, após a Guerra dos Emboabas. A partir do segundo quartel do século XVIII, o Rio de Janeiro já era o principal destino das mercadorias oriundas da Metrópole, servindo-lhe de centro de redistribuição inclusive para o sul da América lusa e para a região platina, onde o ouro das Minas era trocado pela prata espanhola.

Desde 1680, com a fundação da Colônia do Sacramento na margem leste do Rio da Prata, sob o patrocínio dos grandes comerciantes fluminenses, intencionava a Coroa portuguesa restabelecer os contatos mercantis do açúcar, do tabaco e do algodão do período da União Ibérica e estender suas fronteiras meridionais na América¹⁵. O empreendimento, inicialmente levado a cabo pela capitania do Rio de Janeiro, durou até fins do século XVIII; repercutiu na colonização de São Pedro do Rio Grande do Sul, no aumento do efetivo militar do Sudeste brasileiro e na adesão de Portugal à política inglesa, contrária à espanhola. Com efeito, a Colônia do Sacramento gerou permanentes desentendimentos com a Espanha, pois o estuário da Prata desviava boa parte dos metais de Potosí para fora do sistema sevilhano¹⁶.

12 *Sensu* BOXER, Charles Ralph. *A Idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Nova Fronteira, 2000.

13 *Sensu* PRADO JR., Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977.

14 DORÉ, Andréa; SANTOS, Antonio Cesar de Almeida (org.). *Temas setecentistas. Governos e populações no Império português*. Curitiba: UFPR/SCHLA – Fundação Araucária, 2008, p. 535-552.

15 Vide o capítulo *A guarnição da Colônia do Sacramento*, em POSSAMAI, Paulo César (org.). *Gente de guerra e fronteira: estudos de história militar do Rio Grande do Sul*. Pelotas: Editora da UFPel, 2010.

16 Vide CHAUNU, Pierre. *Sevilha e a América*. São Paulo: Difel, 1979; SANTOS, Corsino Medeiros dos. *O tráfico de escravos do Brasil para o Rio da Prata*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

A cidade já era considerada rica em 1610, como o atesta a *Relação da Província do Brasil* do padre Jácome Monteiro, mas fez-se clássica a descrição, pouco mais de cem anos depois, feita por Sebastião da Rocha Pita:

Em altura de vinte e três graus está a província do Rio de Janeiro, assim chamada, por ser no primeiro dia deste mês descoberta. É a sua cabeça a cidade de S. Sebastião, corte de todas as nossas praças do sul: os prezados gêneros, que daquelas partes por mar e terra se lhe conduzem, a foram fazendo rica, e hoje se acha opulenta com os descobrimentos das copiosas minas de ouro, que daqueles dilatadíssimos sertões se leva àquela praça, como a feira deste precioso metal, e a busca-lo se acham no seu porto inumeráveis embarcações de Portugal e do Brasil; e pelo comércio que desta frequência lhe resulta, é o terceiro empório desta região. A cidade é de mediana grandeza, mas de muita formosura; fundada em sítio raso, se estende tão igual com a sua ribeira, que por todo um lado a lava o mar.¹⁷

O mercado atlântico, porém, superava em complexidade a mera triangulação Brasil – Europa – África, e incluía outros portos americanos e rotas fluviais e terrestres, envolvendo Argentina, Paraguai e Peru. O Rio de Janeiro se tornava o núcleo integrador do comércio nas conquistas portuguesas e o eixo de interiorização dos interesses metropolitanos no Brasil. Naturalmente, cresceria o controle da Coroa sobre alguns setores dominantes da urbe.

Parte importante dessa riqueza estava nas mãos de antigos judeus, cristãos-novos fluminenses afligidos por muitos atos de intolerância religiosa a partir de 1707. A opulência do Rio de Janeiro, a facilidade do acesso às Minas e a posição estratégica da cidade constituíram um atrativo para as invasões francesas de 1710 e 1711 – não à toa, dentre as iniciativas dos corsários destacou-se a libertação dos réus aprisionados pela Inquisição portuguesa. Ora, o Tribunal do Santo Ofício teve em Portugal um caráter manifestamente político, servindo à vigilância da Coroa sobre o

17 PITA, Sebastião da Rocha. *História da América portuguesa desde o ano de mil e quinhentos do seu descobrimento até o de mil e setecentos e vinte e quatro*. Lisboa: Editor Francisco Arthur da Silva, 1880, p. 59s.

clero português e os súditos marranos, isto é, os hebreus convertidos ao cristianismo por pressão da realeza, mas que mantinham secretamente seus antigos costumes judaicos no seio familiar. Apesar da resistência dos Pontífices Clemente VII e Paulo III, o Tribunal foi criado em 1536 por Dom João III, o piedoso (1521-1557), com o apoio do Imperador Carlos V. A perseguição inquisitorial no Rio de Janeiro se prolongou por todo o reinado de Dom João V, o magnânimo (1706-1750):

Os indivíduos presos se dedicavam ao comércio de grosso e pequeno trato, às profissões liberais, ao serviço público e à lavoura da cana, não sendo raro que exercessem simultaneamente mais de uma dessas atividades; não eram poucos, igualmente, os que pertenciam ao clero. [...] Resta dizer que a fúria denunciatória que atingiu o Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII ilustra bem o deslocamento dos interesses da Inquisição e, por conseguinte, do Estado português, para as capitanias do Sul após a descoberta do ouro do planalto. Com efeito, durante os séculos XVI e XVII, quando a riqueza da colônia vinha, sobretudo, de Pernambuco e da Bahia, o Rio de Janeiro se manteve relativamente a salvo das garras da Inquisição, o que fortalece a tese de que o Santo Ofício, mais do que perseguir “judaizantes” por motivos religiosos, buscava mesmo é se apropriar de seus bens.¹⁸

A Coroa também procurou moderar a autonomia da nobreza da terra do Rio de Janeiro – composta pelos descendentes dos conquistadores quinhentistas, que defendiam o recôncavo da Guanabara com a própria fazenda e dominavam a Câmara –, vedando-lhe armar seus escravos e removendo-lhe privilégios fiscais. A Casa das Vereanças, composta por dois juízes ordinários, três vereadores e um procurador, era renovada anualmente por eleição indireta. Em 1750, a Casa se mudou para a casa dos Teles de Meneses, deixando sua antiga sede na Cadeia Velha para o recém-criado Tribunal da Relação. Por provisão régia de 11 de março de 1757, passou a intitular-se Senado da Câmara.

18 Abreu, 2010, v. 1, p. 411 e 415.

São famosas as regalias da família Sá, fundadora da cidade, cujos expoentes foram concessionários de extensas glebas no sertão do Rio de Janeiro. Embora a exploração dos metais, as necessidades da indústria açucareira e a expansão da agricultura de abastecimento fossem fatores de incremento para a importação de cativos para o Rio de Janeiro, era patente a resistência da metrópole em aceitar a concentração de escravos na região em detrimento das outras capitanias. Política malfadada, pois no fim do século XVIII a capitania do Rio de Janeiro teria, em comparação com o resto do país, a maior concentração de escravos em zona açucareira, apesar de o número médio de cativos no agro fluminense ser “inferior ao das áreas congêneres da Bahia”¹⁹.

No que tange ao lucrativo tráfico negreiro, enquanto os cativos de Angola eram comerciados diretamente entre o Rio de Janeiro e o outro lado do Atlântico, o fornecimento de mão de obra da Costa da Mina – mais barata²⁰ – ainda era monopólio da cidade de Salvador até o início do Setecentos. A notícia do estabelecimento de um comércio regular entre os traficantes cariocas e os africanos e europeus da Costa da Mina – em que a moeda de troca por escravos e demais fazendas era o ouro em pó ou em barra, em vez do tabaco – acarretaria, a 27 de setembro de 1703, a interdição de que a praça carioca enviasse embarcações àquela região africana²¹. Assim, os mancípios da Costa da Mina que fossem destinados ao Rio ou às Minas Gerais, ou seriam trazidos da África por navios baianos, ou deveriam ser buscados na Bahia por cabotagem, tipo de navegação útil “para reabastecimento, ou mesmo para entregar cativos já encomendados por clientes coloniais”²². Nessas decisões dis-

19 Florentino, 2014, p. 27.

20 AN, Fundo Vice-reinado, cx. 494, pct. 2, Carta do Vice-rei Marquês de Angeja ao Juiz da Alfândega do Rio de Janeiro, 17/8/1714, fl. 32.

21 *Ibidem*, cx. 495, pct. 3, Livro 4º do Registo das Ordens da Alfândega do Rio de Janeiro, *Registo do Requerimento sobre a dúvida que houve de se haverem de despachar os negros vindos da Costa da Mina*; VERGER, Pierre Fatumbi. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987, p. 19-21 e 39s.

22 Florentino, 2014, p. 81.

cricionárias havia, sem dúvida, a ponderação acerca do aproveitamento das rotas marítimas, as quais desempenhavam uma importante função na travessia²³, pois cruzar o Equador expunha as naus a tormentas e calmarias, tornando a viagem mais longa, ou favorável à mortalidade dos cativos²⁴. No entanto, nas disposições limitantes, fica claro o esforço da Coroa por controlar a autonomia do Rio de Janeiro e por preservar a economia soteropolitana. Com efeito, até o último quartel do século XVII, o porto de Salvador fora próspero porque escoava para a Europa o açúcar baiano. Com o subsequente aumento da oferta de cana antilhana, seu fôlego econômico passou a depender da importação de cativos por meio da remessa de tabaco para a África e da redistribuição desses escravos a outros portos brasileiros para atender às regiões auríferas. Tal função, porém, esgotar-se-ia em meados do século XVIII. Quanto ao Rio de Janeiro, desde a década de 1720, já se tinha consolidado como o principal destino das mercadorias vindas da Metrópole e o principal canal de acesso de escravos às Minas²⁵.

Ao longo da primeira metade do Setecentos, passou pelo porto fluminense, variando entre 2.000 e 13.000 cativos ao ano, cerca de um quinto dos africanos trazidos para Colônia. Pouco menos da metade provinha da Bahia e de Pernambuco, estabelecendo o Rio de Janeiro como o principal porto de redistribuição internacional, incluindo a Colônia do Sacramento e Buenos Aires²⁶. Mas a exploração colonial portuguesa, “verdadeiramente pluriocênica e pluricontinental”²⁷, encontrava no Rio de Janeiro o seu novo foco atlântico para muitas outras mercadorias além da mão de obra escrava. Por isso, o papel da cidade como controladora do tráfico está no cerne do debate sobre os motivos para a transferência da

23 RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *Histórias do Atlântico Português*. São Paulo: Unesp, 2014, p. 128-133.

24 Eltis & Richardson, 2010, p. 160.

25 Sampaio, 2003, p. 148ss.

26 FRAGOSO, João Luís Ribeiro; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro c. 1790 – c. 1840*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993, p. 35.

27 Russel-wood, 2014, p. 15.

sede da Colônia em 1763. Ao que parece, a ascensão da urbe fluminense à capital do Brasil deve-se mais às razões fiscais da Coroa portuguesa do que à existência de um projeto econômico escravagista. Com efeito, um governo centralizado no Rio de Janeiro permitiria um registro mais estrito da circulação de bens – ouro e escravaria incluídos –, como forma de combate à sonegação e ao contrabando na Colônia²⁸, cuja produção passava por uma crise:

No período de 1750 a 1777, o comércio do porto do Rio de Janeiro entrou numa fase de declínio, que corresponde, de certo modo, ao primeiro impacto provocado pelo declínio da produção do ouro. Isto quer dizer também que a criação e instalação do Vice-Reinado foi num período de crise. Assim, não foi o ouro das minas que levou a Coroa a transformar o Rio de Janeiro na sede do Vice-Reino do Brasil. Foram outros motivos.²⁹

O primeiro procedimento para com os negros adventícios da África era a fiscalização sanitária, a qual, mais do que visar constatar sua saúde, prevenia que não estivessem contagiosos. Em 1704, a Câmara acusara o governador Álvaro da Silveira de extorsão, pois a título de examinar a doença dos escravos chegados de África numa ilha deserta, tomava para si os melhores. Com isso, por privilégio real, a vistoria de saúde nas embarcações oriundas da Costa da Mina, São Tomé e Angola passou a ser competência exclusiva da Câmara, que devia “nomear um dos vreadores mais capazes para o exame e vistoria da saúde”³⁰.

No que tange às visitas de saúde propriamente ditas, poucos foram os registros deixados pelas mesmas. Referente à documentação [...], praticamente todos os termos se perderam com o incêndio que atingiu o seu acervo no final do século XVIII. A única documentação que sobreviveu foi o códice

28 ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 110.

29 Santos, 1993, p. 127.

30 AHU, Rio de Janeiro, Eduardo de Castro Almeida, cx. 14, doc. 2815.

50-4-36, presente no Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, concernente aos anos de 1791 e 1792. [...] Além de oferecer informações sobre os navios como: nome, escalas, tipos de artigos embarcados, entre outras; o documento demonstra ainda os números de escravos embarcados e que faleciam durante a viagem, e de que maneira eram realizadas as verificações dos navios pelos profissionais de saúde na cidade naquele período.³¹

Conforme elucida uma declaração do médico Mateus Saraiva³², o exame se fazia “antes que se desembarque para a Alfândega, [...] para que, no caso que identificar algum mal contagioso, se ordene dar-se-lhe quarentena”. Consta que a visita era feita ou no ancoradouro do Paço dos Governadores³³, junto à Alfândega, ou na Ilha de Boa Viagem, na outra banda da baía de Guanabara³⁴. Alguns doentes morriam no navio após a chegada na Barra da cidade, em razão do que podiam ser sepultados na Praia Grande de São João Batista (Niterói).

A verificação deveria ser feita pelo provedor da saúde (normalmente o vereador mais velho do Senado) acompanhado pelo médico da Câmara. A averiguação se dava através de um interrogatório ao responsável pelo navio (normalmente o capitão) assistido por duas testemunhas, em que o mesmo respondia uma série de perguntas, entre elas:

31 Oliveira, 2012, p. 71s.

32 Declaração de 25/11/1765, *apud* Cavalcanti *in*: Florentino, 2005, p. 46. “Mateus Saraiva chegou ao Rio de Janeiro no ano de 1713, após formar-se na faculdade de medicina de Coimbra como cirurgião-mor; foi nomeado ‘médico de presídio’ e ‘médico da saúde’, ou seja, o médico oficial da Câmara da Cidade. Na ocasião do lançamento da provisão [de 30 de abril de 1757] em que é nomeado ‘médico de saúde’ da cidade do Rio de Janeiro, Mateus Saraiva já exercia a função de médico da cidade desde o falecimento de seu predecessor, o Dr. Francisco da Costa Ramos” (Oliveira, 2012, p. 91).

33 O palácio ficava onde hoje está o Centro Cultural Banco do Brasil, na rua Primeiro de Março. Entre 1743 e 1815, o edifício sediou o Erário Régio e a Junta Real da Fazenda, passando a ser denominado “Casa dos Contos”. Em seguida abrigou, sucessivamente, o Banco do Brasil, os Correios e a Caixa de Amortização.

34 AGCRJ, Códice 50-4-36 (*Termos de visita de saúde, Embarcações, 1791-1792*).

“Se trazem todos passaporte de saúde, quantos são os enfermos? e quantos dias há que adoeceram, que pessoas lhe morreram na viagem? Com que dias e de que mal? Se os enfermos ou defuntos padeceram alguns tumores? Em que partes?”³⁵

Décadas depois, ficaria consignado, no Alvará régio de 22 de janeiro de 1810, que a quarentena – feita na Ilha de Bom Jesus da Coluna enquanto não se instalasse um Lazareto definitivo para internação de escravos na Gamboa – deveria ser proporcional às “moléstias que trazer [cada um dos navios], mortandade que tenha havido, e mais circunstâncias que ocorrerem; porém nunca terão de quarentena menos de oito dias, em que os negros estejam desembarcados”. Assim poderiam ser “tratados, fazendo-os lavar, vestir de roupas novas, e sustentar de alimentos frescos; depois do que se lhes dará o bilhete de Saúde e poderão entrar na Cidade para se exporem à venda no sítio estabelecido”.

Não está claro a partir de quando a Ilha de Bom Jesus ou Ilha dos Frades passou a receber pretos novos mantidos em quarentena. Anteriormente denominada Ilha da Caqueirada, ela fora doada a 12 de maio de 1704 por dona Inês de Andrade à Província Franciscana, que ali levantou ermida e casas de convalescença para os freis, além de horta. O hospício funcionou como tal entre 1710 e 1719, momento em que foi ampliado para ser convento e casa de estudo³⁶.

Vencida a quarentena estipulada, ocorria em seguida a fiscalização alfandegária. As “peças” saudáveis ou recuperadas – segundo a dura expressão

35 Oliveira, 2012, p. 72.

36 Após a chegada da família real – e treze anos após o supracitado alvará da quarentena de 1810 –, a ilha veio a albergar entre 1823 e 1832 o Hospital dos Lázaros da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Nossa Senhora da Candelária; sucessivamente, vários tipos de doentes foram ali instalados, até que em 1868 o hospital foi transformado em Asilo dos Inválidos da Pátria. Atualmente, a ilha está incorporada ao aterro do *campus* do Fundão da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pertence à vila militar; sua veneranda igreja foi elevada à categoria de santuário pelo Ordinariato Militar do Brasil.

da época – eram depostas nas lojas da rua Direita (atual Primeiro de Março), instaladas entre o portal da Alfândega e a ladeira do Morro de São Bento³⁷. Ainda não chegara o tempo em que as “casas de engorda” seriam definitivamente instaladas no subúrbio do Valongo, atendendo a uma antiquíssima determinação da Câmara em meados do século XVII, só cumprida cem anos depois, pela qual

[...] mui sabiamente ordenou-se o não desembarcarem os negros vindos de África para o seio da Cidade, mas que fossem alojados em uma Casa destinada nos subúrbios para venda deles, por não infeccionar o país, assim do escorbuto como de outras moléstias epidêmicas.³⁸

Maria Graham viria a conhecer essas lojas do Valongo, deixando constância de suas impressões:

Todas as casas desta longuíssima rua são depósitos de escravos [em que] vi na maior parte delas bancos colocados rente às paredes, nos quais filas de jovens criaturas estavam sentadas com as cabeças raspadas, os corpos macilentos, tendo na pele o sinal da sarna recente. Em alguns lugares as pobres criaturas jazem em tapetes, evidentemente muito fracas para sentar-se.³⁹

A Alfândega foi instalada no Rio de Janeiro em 1566 como estação arrecadadora pioneira. O imóvel, levantado em 1752 em substituição da sede antecedente⁴⁰, aparece retratado em raras aquarelas (Figura 4) por Thomas Ender (1793–1875)⁴¹. Durante toda a primeira metade do século XVIII, o edifício aduaneiro ficava colado ao Paço dos Governadores, tendo sido

37 Vide a declaração de Mateus Saraiva em 15/3/1758, *apud* Cavalcanti *in*: Florentino, 2005, p. 46.

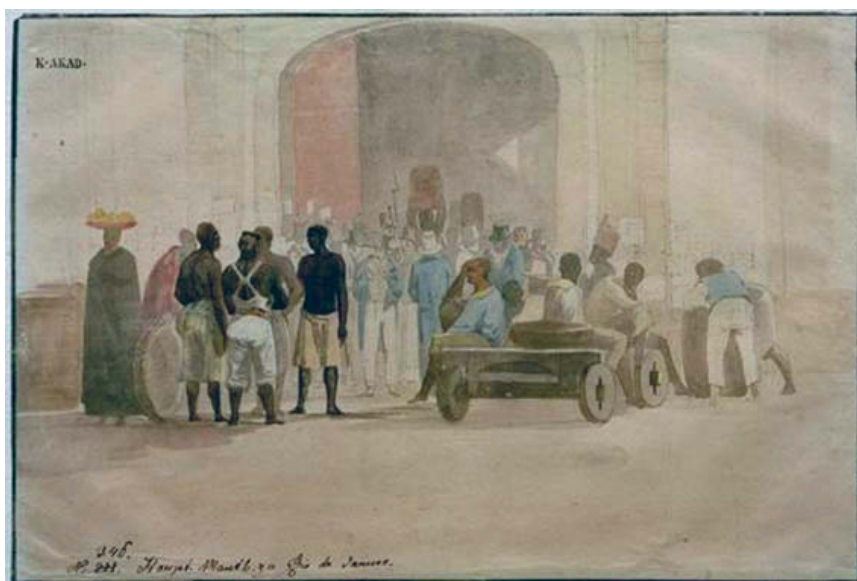
38 Lisboa, 1835, v. 2, p. 53.

39 GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil: e de uma estada nesse país durante parte dos anos de 1821, 1822 e 1823*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990, p. 274.

40 AHU, Rio de Janeiro, Eduardo de Castro e Almeida, cx. 78, doc. 18039–18052. O novo prédio corresponde à atual Casa França-Brasil, que também já serviu de sede do Tribunal do Júri.

41 THOMAS ENDER, *Hauptmauth / Alfândega*, 1817 (FERREZ, Gilberto. *Iconografia*

Figura 4: Porta da Alfândega durante o expediente, 1817
Aquarela de Thomas Ender (FERREZ, 2000, v. 1, item 0661)



Fonte: AKADEMIE DER BILDENDEN KÜNSTE n° 13.337.
Thomas Ender, *Haupt. Markt. zu Rio de Janeiro*, aquarela
numerada 346, 18,8 x 27,8 cm

[...] uma antiga propriedade do Provedor da Fazenda Real Pedro de Sousa Pereira, adquirida pela capitania em 1699. Aliás, aquele Provedor, cuja probidade foi superior à de seus antecessores, construiu em 1681 armazéns para o sal, a fim de melhorar a infraestrutura da repartição.⁴²

Nesse antigo prédio, morreu, em 1710, o célebre almoxarife Francisco Moreira da Costa, quando tentava defender a Alfândega incendiada pelos invasores franceses comandados por Jean-François Duclerc, ao explodir o armazém da pólvora⁴³. Embora a edificação fosse reformada em seguida, o serviço crescesse e o quadro funcional aumentasse, a Alfândega do Rio de Janeiro passou por quedas tão graves de arrecadação, a partir da década de 1730, que o edifício chegou a 1748 definitivamente arruinado. Existe, contudo, uma planta-baixa na Coleção cartográfica e iconográfica manuscrita do Arquivo Ultramarino⁴⁴ que permite compreender como ele era utilizado no início do século XVIII.

Primeiramente, toda carga que chegasse pelo mar – quer produtos de consumo, quer “peças humanas” – subia até uma doca mediante duas rampas. Dali se adentrava no recinto alfandegário, o qual se dividia em um grande pátio, à esquerda de quem entrava, e em salas para armazenagem de mercadorias, à direita. Logo diante da porta do cais, ficava uma “mesa de abertura” que servia à triagem do material depositado no pátio; pouco mais adiante, havia outra mesa para a pesagem. Seguindo em linha reta, o corredor conduzia para o portão da rua Direita (atual Primeiro de Março), tendo antes, à esquerda, o cômodo do selador da

do Rio de Janeiro: Catálogo Analítico. 1530-1890. Rio de Janeiro: Casa Jorge Editorial, 2000, v. 1, item 0656).

42 NARA JR., João Carlos. *O Rio de Janeiro entre conquistadores e comerciantes: Manoel Nascentes Pinto (1672-1731) e a fundação da freguesia de Santa Rita*. Curitiba: Appris, 2019, p. 48.

43 Prudentemente, o armazenamento da pólvora passaria a ser feito, mais tarde, no arquipélago de Santa Bárbara (cf. PIZARRO E ARAÚJO, 1822, v. 5, p. 76s).

44 AHU, Coleção cartográfica e iconográfica manuscrita, cx. 17, doc. 1102.

Alfândega, que “tinha a responsabilidade de selar com chumbo derretido os fardos das mercadorias cuja dízima fosse recolhida”⁴⁵.

Se a escuta é uma forma de hospitalidade, qual seria o sentimento de estranheza dos alienígenas africanos quando lidavam com pessoas que não lhes compreendiam a linguagem e os conduziam por esses corredores? A primeira impressão que tinham, tanto sobre a gente do Rio de Janeiro quanto sobre o típico bulício de suas ruas, ocorria após essa passagem pela Alfândega, estação oficial e necessária do aparelho escravagista da urbe. Depois, quando o sistema passou a operar no subúrbio do Valongo, as instalações alfandegárias se tornaram uma mera parada de registro antes da atracação no cais do Valongo; mas, na primeira metade do Setecentos, era por ali mesmo que se acedia à cidade. Em qualquer dos casos, o comércio de escravos, metais e outros produtos primários, realizado pelos povos tributários da Coroa, sempre foi controlado por oficiais, a fim de transferir com exclusividade as rendas da economia mercantil para a metrópole. Nessa época monopolista, em que a produção estava subordinada à circulação,

[...] a gestão de finanças envolvia, quanto às receitas, não só a cobrança de uma enorme gama de tributos e seu registro contábil, mas também a alçada jurídica sobre os infratores das leis fiscais e aplicação das penas correspondentes. No tocante às despesas, cabia-lhe a organização contábil e o pagamento de todos os gastos, inclusive os salários dos funcionários estatais.⁴⁶

De forma específica, com o fim da União Ibérica, a Coroa portuguesa se voltara com maior interesse para o Brasil, estabelecendo uma organização fazendária mais sofisticada; assim, em fins do século XVII, foi instituído o Conselho de Fazenda⁴⁷ para deliberar sobre os contratos no Estado do Brasil, reduzindo a autonomia do provedor-mor da Fazenda.

45 Nara Jr., 2019, p. 57.

46 SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 83.

47 O Conselho era composto pelo governador-geral, o provedor-mor, o juiz dos Feitos da Fazenda, o procurador da Fazenda e dois desembargadores dos agravos do tribunal da Relação da Bahia.

Exemplo da maior vigilância da Corte foi que a promoção do comércio do tabaco passou a depender de uma superintendência especial sediada em Salvador e Pernambuco. Semelhante hipertrofia fiscalista também se fez notar no âmbito da capitania, pois o segmento de controle das Minas sofreu profundas transformações administrativas em decorrência da descoberta do ouro. No caso da Alfândega carioca, a partir de 1704, o provedor Francisco Inácio de Sousa teve de passar a dividir suas funções com o juiz da Alfândega Manuel Correia Vasques. Vale lembrar que por então as rendas obtidas da fiscalização mercantil já ultrapassavam os dízimos da produção agrícola no Rio de Janeiro⁴⁸.

Além dos cargos de *provedor* e *juiz*, no início do século XVIII a Alfândega do Rio de Janeiro também contava com: o de *almoxarife*, que lançava em receita as munições compradas para as capitânicas; o de *escrivão*, que vistoriava instalações e registravam os fluxos mercantis; o de *selador*, que estampava as mercadorias chegadas à Alfândega; e o de *meirinho*, que fiscalizava todo o tráfico.

Como ao meirinho-do-mar cabia fiscalizar a entrada, o carregamento e a saída das embarcações, era com este funcionário que tratavam os pilotos das naus carregadas de escravos. Mas desde a publicação de um alvará a 3 de março de 1770, as arqueações e visitas nas embarcações de África também passaram a ser feitas por um Intendente de Marinha e Armazéns Reais⁴⁹, confrontando o número de cativos sobreviventes com o registrado no *Livro de Mortos* de bordo, acerca dos falecidos em alto-mar ou na barra da Guanabara⁵⁰.

Por volta de 1740, e até quase o fim do século, o meirinho da Alfândega e selos no Rio de Janeiro foi o longo Ignácio Nascentes Pinto⁵¹. O cargo foi herdado de seu pai, Manoel Nascentes Pinto. Dom Manoel fora fidalgo

48 Sampaio, 2003, p. 87 e 110.

49 *Alvará régio*, 3/3/1770, n° 11.

50 Cf. v.g. AN, Provedoria da Fazenda Real, Códice 242, v. 1, *Termos de contagem de escravos vindos da costa da África*.

51 Cf. AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 40, doc. 4178; Rio de Janeiro, Eduardo de Castro e Almeida, cx. 10, doc. 1916s e cx. 49, doc. 11538.

da Casa Real e cavaleiro da Ordem de Cristo⁵², o que em tese o eximia do pagamento de exações⁵³. Por outro lado, a fidalguia lhe implicava, além da nobreza, privilégios específicos, como a percepção de “uma ‘moradia’ mensal e uma ração diária de cevada, além de poder subir de graduação”⁵⁴; também garantia servir tropa paga como cadete, ser isento de registro nos livros das ordenanças, de servir os cargos da câmara e de ser preso em devassa⁵⁵. Um fidalgo representava uma família ou linhagem honrada, dedicada aos ministérios clericais, militares ou gerenciais do reino. A par da fidalguia natural, foros de nobreza podiam ser atribuídos a plebeus mais leais ou capazes para os serviços judiciário e administrativo. No entanto, ao longo da Idade Moderna, a falta de comprovação da alegada nobreza ou a dedicação a atividades plebeias como o comércio serviram para desonerar o reino de sustentar os nobres ou de cercá-los de privilégios. No caso português, todavia, além de servir para nobilitar os feitos militares de conquista ou de defesa do território brasileiro,

a concessão do estatuto de nobre foi sucessivamente utilizada pela Coroa para incentivar a busca e a extração do ouro, para solidificar o corpo mercantil e aumentar as transações comerciais, e para recompensar aqueles que ajudaram financeiramente os reis em ocasião de crise.⁵⁶

Dom Manoel foi “proprietário dos ofícios de meirinho do mar, guarda e porteiro da Alfândega desta Cidade [...] dados por graça Real e não comprados por dinheiro”⁵⁷, mercês das quais se orgulhava. Com efeito,

52 A tradição sobre a família presume sua fidalguia; contudo, não foi possível encontrar seu nome no *Inventário dos livros de matrícula dos moradores da Casa Real da Torre do Tombo*, os quais, aliás, foram destruídos por mais de um incêndio em Portugal.

53 Cf. SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 101-103.

54 *Ibidem*, p. 68.

55 *Ibidem*, p. 17.

56 *Ibidem*, p. 7.

57 ACMRJ, *Óbitos de Nossa Senhora da Candelária*, agosto de 1729 a julho de 1736. Dom Manoel: 11 de setembro de 1731, cópia do testamento, fl. 84, lin. 29-40 (vide Apêndice documental, item 9).

“com o passar do tempo, os ofícios deixaram de ser mercês remuneratórias e passaram a ser objeto de compra por parte dos interessados”⁵⁸. Além de atender como porteiro em uma repartição tão vulnerável⁵⁹ e conservar os livros contábeis, cabia-lhe, na qualidade de guarda, acompanhar e fiscalizar o embarque das mercadorias, depois de declaradas. Mesmo sem ser oficialmente o selador, enumerava-se entre as suas obrigações a de selar as fazendas à própria custa, com chumbo frio⁶⁰. Dom Manoel tomara posse dos ditos cargos em 1698, em virtude de seu matrimônio com dona Antônia Maria, que os herdara do tio materno⁶¹. Desejando conservar na família o rentável ônus, Dom Manoel requisitaria a Sua Majestade que os cargos fossem transmitidos a seus descendentes⁶², o que ocorreu até 1822, excetuando-se os de porteiro e guarda.

OURO DE OIÁ: A RIQUEZA DA TERRA

Inexiste qualquer registro que identifique Dom Manoel como homem de negócios, o que não condiria com a sua fidalguia, haja vista que apenas com a legislação Josefina as elites mercantis coloniais passaram a ser agraciadas por mercês⁶³; entretanto, todas as suas filhas foram desposadas por mercadores. Para estes, era uma inteligente estratégia fazer-se, afinal, genro do meirinho, cuja morosidade nos despachos da Alfândega poderia causar relativo prejuízo na venda das fazendas⁶⁴. Por outro lado, no Brasil

58 Silva, *op. cit.*, p. 82.

59 AN, Secretaria de Estado do Brasil, cód. 60, v. 14, Carta de Dom João V ao Governador Ayres de Saldanha sobre que na Alfândega não haja mais que duas portas, 1º/7/1723.

60 AN, Fundo Vice-reinado, cx. 494, pct. 2, Registro da relação dos oficiais da Alfândega do Rio de Janeiro.

61 O tio de dona Antônia Maria era Domingos Rodrigues Lisboa (1635-1692). Porém, antes de Dom Manoel, quem exercia o ofício de meirinho tinha sido alguém de outra família, Manoel Gonçalves da Fonseca (cf. AGCRJ, Códice 42-4-89, 4/5/1694, p. 961).

62 ACMRJ, *loc. cit.* (Apêndice documental, item 9); AHU, Rio de Janeiro, Eduardo de Castro e Almeida, cx. 24, doc. 5441.

63 Silva, 2005, p. 11.

64 Oliveira, 2012, p. 125, 141 e 152-153; Sampaio, 2003, p. 247-248.

foi característico que os sogros atentassem a quem entregavam as suas filhas em matrimônio, já que a sucessão por via masculina incluía muitos imponderáveis. Assim, Isabel Maria Nascentes Pinto casou-se em 1723 com o contratador de diamantes da Coroa João Carneiro da Silva⁶⁵; Tereza de Jesus Nascentes Pinto uniu-se em 1725 com o homem de negócio Paulo Ferreira de Andrade⁶⁶; Ana Maria Nascentes Pinto desposou em 1718 João de Veras Ferreira, “contratador do subsídio pequeno dos vinhos e aguardentes do Reino”⁶⁷; Agostinha Nascentes Pinto casou-se em 1713

-
- 65 João Carneiro da Silva adquiriu as terras da Fazenda do Melo e da Fazenda Mato de Pipa, perto da Lagoa Feia, em Quissamã, norte fluminense, dando origem à famosa Fazenda da Machadinho, cujo engenho de açúcar foi instalado por seu filho Manoel Carneiro da Silva. O neto do casal, João Carneiro da Silva (1781-1851), foi o primeiro barão de Ururá. Além de presidente da comissão provincial para a construção do canal Campos-Macaé, o barão também edificou a primeira casa da Fazenda da Machadinho e a capela de Nossa Senhora do Patrocínio. O complexo foi tombado a nível estadual em 8/2/1979 e ali foi demarcado o quilombo da Comunidade da Machadinho. Vide O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). *O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: o caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Editora E-papers, 2012, p. 191-217.
- 66 O capitão Paulo Ferreira de Andrade foi um dos que assinaram representação de 27 de junho de 1726 solicitando isenção da dízima estabelecida sobre os gêneros provenientes da própria América (AHU, Rio de Janeiro, Eduardo de Castro e Almeida, cx. 25, doc. 5715); segundo os subscritores da missiva, os sapatos e celas de Pernambuco e os pescados, carnes e algodão do Espírito Santo não poderiam ser taxados, mas tão somente os produtos oriundos de fora do Estado do Brasil (cf. FERNANDES, Valter Lenine. *Os contratadores e o contrato da dízima da Alfândega da cidade do Rio de Janeiro (1726-1743)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010). Seguidamente, participou de representação contra a morosidade da Alfândega, pleiteou a criação de uma companhia de ordenanças independente, foi procurador de residentes em Minas, fiador de embarcações e contratador da dízima da Alfândega (cf. Oliveira, 2012, p. 152). Sua mulher, Tereza de Jesus Nascentes Pinto, depois de enviudar em 1738, uniu-se em segundas núpcias com o licenciado e negociante José Correia da Fonseca em 1746 (cf. *ibidem*, p. 125).
- 67 AN, 1ON, 89, 11/6/1721. Tinha sociedade com Lourenço da Costa Pinto na exploração de uma casa comercial na Colônia do Sacramento (AHU, Rio de Janeiro, Eduardo de Castro Almeida, cx. 22, doc. 5039 [anexa ao nº 5037]). Embora João de Veras Ferreira mantivesse negócios em seu navio, construiu o engenho da Posse (Nova Iguaçu, RJ), em que trabalhavam 120 escravos (AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 72, doc. 6581), e de cujas lavouras vivia. Em 1715, também era tesoureiro das

com Manoel Rodrigues Nunes, além de moedeiro⁶⁸ também mercador de etílicos⁶⁹. Os moedeiros eram membros da Casa da Moeda, instituição instalada definitivamente no Rio de Janeiro em 1702, e muitos homens de negócio buscavam o prestígio social desse privilégio, que incluía isenções fiscais⁷⁰. Dentre os genros, João de Veras Ferreira e Manoel Rodrigues seriam os contemplados pela preferência do sogro, que indicaria ambos para serem escolhidos para seu serventúrio no exercício dos ofícios da Alfândega, por causa dos achaques da idade⁷¹.

A atuação do meirinho – cujo ordenado provinha da folha eclesiástica – era multivariada. Conforme o *Registo da relação dos oficiais da Alfândega do Rio de Janeiro*⁷²,

[...] tem de obrigação procurar que todos os Mestres deem entrada nesta Alfândega e venham a ela, e assinem termo de entrada; e faz todas as mais diligências que se lhe encarregar da arrecadação dos Direitos que se pagam nesta Alfândega em ordem, e que não haja descaminho; tem mais obrigação de pôr vigias à sua custa na ponte da dita Alfândega e porta da entrada dela, para conferir o que entra, e evitar o descaminho que podem [sic] haver; e outra vigia na porta de saída da dita Alfândega, para nela se examinar se a fazenda que sai é a mesma que consta dos bilhetes e se ficam estes lançados nos livros da dita Alfândega; e se são rubricados pelos oficiais da Mesa com declaração do dia e folhas dos livros a que ficam lançados; e tem de pensão pagar a falta que houver e consta fez por seu descuido; tem

fazendas, dos defuntos e ausentes, capelas e resíduos da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. Vide MACHADO, Ana Paula Souza Rodrigues. Famílias senhoriais em freguesias rurais de preservação do patrimônio no Rio de Janeiro (Freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, século XVIII). *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, jan.-jun. 2017, p. 150-152.

68 AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 30, doc. 3176.

69 AN, 1ON, 86, p. 71v, 18/6/1718.

70 Cf. COSTA, Graziela Fragoso da. *A Casa da Moeda do Rio de Janeiro: a instituição e seus membros, c. 1694 a c. 1750*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Departamento de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

71 AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 12, doc. 1278.

72 AN, Fundo Vice-reinado, cx. 494, pct. 2.

mais obrigação de pôr na Mesa de Abertura todos os negros necessários para abrir pacas, pacotes, caixões, arcas e todas as mais vasilhas, e para o selo de chumbo frio, com que sela as fazendas; e para esse efeito põem também à sua custa todo o chumbo e fitas e aquelas ferramentas necessárias, sem que da Fazenda de Sua Majestade lhe de ajuda alguma de custo, para paga dos ditos fiéis, negros, que são oito, chumbo, fitas e agulhas e ferramentas necessárias, tem mais por obrigação de fazer todos os bilhetes de toda a fazenda que se abre com declaração das pessoas que despacham, e são próprias, ou mandadas, e por quem navio, marca, número e qualidade e quantia, e fazer as contas pela avaliação das Pautas, e sair com as adições de cada um dos gêneros e somar para ver o que do tal bilhete resulta à Dízima, afirmando assim por ela como à parte se declara na instrução e forma do dito bilhete, sem emolumento dos tais bilhetes; estes passam ao Escrivão da dita Abertura para o lançar no livro da Abertura, assim e da mesma maneira que por ele é feito: tem mais obrigação de ter grande vigilância com as fazendas, que estão recolhidas dentro da dita Alfândega, evitando o dano que podem ter com a entrada dos negros que venham a trabalhar e pessoas que a esse fim os levam; e de abrir as portas da Alfândega de manhã e tarde a horas convenientes para entrar fazenda e se dar Ordem ao Despacho do que há de sair e de guardar todos os livros da dita Alfândega no Arquivo dela e de ter pronto tinta e penas, e área para o que lhe é aplicado e ordenado de 320 réis tem mais obrigação por ser oficial mais antigo da dita Alfândega de rever as contas e resumos e encerros de todos os meses nos livros de Despacho e assistir com o Escrivão e Tesoureiro a fazer as ditas contas e resumos, e cargas assim vivas como por lembrança em todas as literaturas dos livros desta Alfândega e a tudo o mais que por este juízo lhe é encarregado.

Homem abastado e influente, Manoel Nascentes Pinto também era assaz devoto, como o seu testamento eloquentemente evidencia⁷³. Seu

73 O testamento, cuja transcrição se encontra no item 9 do Apêndice documental, foi escrito por volta de 1726. Sua análise sistemática já tinha sido publicada na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro* (NARA JR. *Vêm a ter os testadores mais pragas que sufrágios: os últimos desejos de Manoel Nascentes Pinto* (†1731). Rio de Janeiro, ano 23, v. 23, p. 61-76, 2016).

filho primogênito, Silvério de São Boaventura Nascentes, fez-se franciscano e foi nomeado guardião do convento de Bom Jesus da Coluna em 1759, o lugar que depois serviria de quarentena para os pretos novos. O fidalgo foi, aliás, o pioneiro da difusão no Brasil do culto a Rita de Cássia⁷⁴, mística italiana do século XV. No chão⁷⁵ comprado a Manoel Coelho do Prado⁷⁶, o meirinho e sua esposa edificaram, atrás de sua residência, a capela que viria a se tornar, em meados do Setecentos, a matriz da terceira freguesia urbana do Rio de Janeiro e a primeira paróquia dedicada à taumaturga fora da Itália. O templo – concluído em 1728 e tombado em 1938 –, por provimento de 9 de janeiro de 1749, tornou-se sede de freguesia, desmembrada da de Nossa Senhora da Candelária a 29 de janeiro de 1751. A circunscrição de Santa Rita foi criada por Dom Antônio do Desterro, compreendendo cinco capelas e dois oratórios para 4.930 paroquianos⁷⁷. O motivo da demarcação vem dado no alvará régio de 10 de maio de 1753: estar a fazer-se a cidade do Rio de Janeiro “cada vez mais populosa, e ter muitos moradores em grandes distâncias, pelo que era necessário muitas vezes ir o viático aos enfermos per mar, por ser muito distante o caminho por terra”⁷⁸ (Mapa 3). O in-

74 De pouquíssimo tempo depois é a primeira capela de Parati, que foi “fundada sob o título do Menino Deus, Santa Rita, e Santa Quitéria, pelos Homens pardos libertos do distrito, com Provisão do Cabido Sede Vacante, datada a 30 de Julho de 1722, sendo Vigário o Padre Manoel Braz Cordeiro; mas esfriando a devoção dos fundadores, sentiu algum dano, que outros devotos brancos repararam, reedificando-a com aumento em anos posteriores; e suprimindo-lhe então o título originário, a fizeram conhecer só com o de Santa Rita” (Pizarro e Araújo, 1822, v. 3, p. 36).

75 A sesmaria era a subdivisão de uma capitania. Podia ser *sesmaria de chão*, isto é, “doação feita pelos governadores, capitães-mores e outros potentados de pequenas extensões de solo aos moradores dos núcleos urbanos para erguer moradia, sem obrigação de dízimo sobre a produção doméstica”. Também havia a *sesmaria de terra*: “doação feita pelo rei ou seus representantes de extensas porções de terra para lavoura e criação de gado, com a obrigação de pagar a dízima à Ordem de Cristo” (Abreu, 2010, v. 2, p. 213-214).

76 Cf. AN, 1ON, 86, p. 217, 2/12/1718.

77 Cf. Lisboa, 1834, v. 1, p. 177-178; NUNES, Antônio Duarte. Almanac histórico da Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 5-172, 1858, 1852, p. 133.

78 *Alvará* de 10/5/1753, lin. 11-13.

forme comprova como era inacessível o caminho do Valongo (atual rua Camerino). Ereta Santa Rita, em vigairaria a 5 de maio de 1753, no dia 29 do mesmo mês, foi apresentado seu primeiro pároco perpétuo, João Pereira de Araújo e Azevedo, o qual mais tarde seria feito cônego⁷⁹. A igreja seria exornada, entre 1753 e 1759, com um competente trabalho de entalhe em madeira dourada e policrômica – bastante parecida aos trabalhos do mestre carpinteiro Pedro Carmona (Porto, 1740? – Buenos Aires, 1817) – o qual se considera a primeira fábrica ornamental rococó realizada em terras americanas⁸⁰.

Dom Manoel doara à mitra diocesana, em 1721, a capela-mor e os alicerces da nave de Santa Rita. Outrossim, por ocasião da doação, reivindicou para si, sua mulher, filhos e descendentes, os privilégios de padroeiro⁸¹, o que era uma exigência inusitada feita por um súdito em tempos que ao rei de Portugal competia os padroados régio e ultramarino⁸². Pelo primeiro privilégio, o rei apresentava os bispos eleitos à confirmação da Sé Apostólica; pelo segundo, em virtude da prerrogativa de grão-mestre da Ordem de Cristo, o rei apresentava os dignitários seculares à aprovação dos bispos do Ultramar⁸³, mas também auxiliava o clero regular⁸⁴. A co-

79 RUPPERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Rio Grande do Sul: Pallotti, 1988, p. 184.

80 Como já dito, a igreja de Santa Rita foi objeto de análise do livro *Arqueologia da Persuasão: o simbolismo rococó da matriz de Santa Rita* (Nara Jr., 2016a; cf. Nara Jr. in: Chevitaese & Gomes, 2018, p. 38-46).

81 Apêndice documental, item 1.

82 Vide, 2010, livro IV, título XVII, cláusula 689; Nara Jr., 2016a, p. 74s.

83 O padroado régio competia ao rei enquanto rei; o ultramarino, confiado à Ordem de Cristo, competia ao rei enquanto grão-mestre da referida Ordem militar (cf. Salgado, 1985, p. 113-121). Para compreender a evolução da jurisdição da Ordem de Cristo sobre territórios de Ultramar em Padroado Régio Universal de Portugal, vide Aguillar, 2015.

84 Chama-se de clero regular – ou seja, “da Regra” – ao conjunto de clérigos que são ligados por votos a alguma ordem ou congregação religiosa, cuja Regra eram obrigados a seguir. Por sua vez, o clero secular ou diocesano é constituído por sacerdotes e diáconos incardinados em uma circunscrição eclesial, geralmente a diocese (e que, por não serem religiosos, não professam votos). Em razão do padroado português, o clero secular podia ser equiparado a um corpo de funcionários do Estado. Por outro lado, a partir do século XVIII, Portugal restringiu, mediante leis testamentárias, a

Mapa 3: O Rio de Janeiro em 1753

Criada a freguesia de Santa Rita, a cidade já principiava a ocupar o rossio, para onde tinha se transferido a freguesia da Sé



Fonte: <http://imaginerio.org/>

branca e a administração dos dízimos eclesiásticos constituíam, aliás, uma importante fonte de receita para a Coroa no período colonial:

O *Ius patronatus* (Direito de Padroado) é uma praxe canônica oriunda do Direito Germânico, segundo a qual, por concessão pontifícia, os fundadores de igrejas dispunham da prerrogativa especial de apresentarem os ministros das igrejas à autoridade religiosa para a devida confirmação, e de receberem os dízimos das respectivas igrejas. Originalmente era uma concessão ou privilégio que, no entanto, os juristas e os reis lusitanos passaram a considerar de direito próprio. Daí, a razão pela qual, na qualidade de patronos, os monarcas portugueses (e, depois, os imperadores brasileiros) terem exercido o privilégio do Padroado com demasiada amplitude, sem suficiente base jurídica. [...] Se a Igreja era beneficiada por quem atendia aos custos de sua ereção e manutenção, da mesma forma, o patrono se beneficiava com seus dízimos e mantinha a Igreja submissa, dependendo do tesouro governamental, em escassez econômica crônica.⁸⁵

Dentre as honrarias almeçadas pela família na qualidade de padroeiros, enumera-se o possuir “sepultura própria na capela-mor”⁸⁶. Muito embora, 25 anos depois do início da demanda, Ignacio – o herdeiro masculino de Dom Manoel e de dona Antônia Maria – viesse a desistir

transformação de propriedades em bens de mão-morta (como tais, inalienáveis, por pertencer aos religiosos), e dificultou o crescimento do clero regular.

85 LIMA, Maurílio César de. *Breve História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Restauro, 2001, p. 23.

86 ACMRJ, *Óbitos de Nossa Senhora da Candelária*, agosto de 1729 a julho de 1736, fl. 83, lin. 14-16 (Apêndice documental, item 9). Quanto a esse tipo de enterro, existe um precedente na Candelária: o casal proprietário, Antônio Martins da Palma e Leonor Gonçalves, ao doar o templo à Santa Casa da Misericórdia em 4/7/1639, pôs como condição “enterro para eles e cada um de seus descendentes, por qualquer linha que seja, na capela-mor da dita igreja” (PINHEIRO, Francisco Batista Marques. *A Irmandade do Santíssimo Sacramento de Nossa Senhora da Candelária e suas repartições, coro, caridade e Hospital dos Lázarus*. Rio de Janeiro: Typographia Moreira Maximino, 1894, p. 215-217; IHGB, lata 57, pasta 3; SCMRJ, *Tombo Geral*, 1788, p. 107).

da vindicação do padroado e lhes fosse denegado o direito de padroeiros, tanto ele quanto seus pais usufruíram de tão inusitada campa, terminando sepultados na capela-mor de Santa Rita, onde jazem até o presente.

PÚRPURA DE OXUM: OS LIAMES DA REDE

A materialidade da escravidão no Rio de Janeiro está sobremaneira ligada à freguesia de Santa Rita. Nessa antiga circunscrição civil e eclesiástica, os logradouros partiam de forma radial desde o Largo de sua igreja matriz – no coração do Sítio do Valverde – em direção ao Castelo da cidade, ao porto e à Alfândega, à Prainha de Nossa Senhora da Conceição, ao velho Palácio Episcopal⁸⁷, e ao trecho enxuto do rossio denominado Ilha Seca⁸⁸. Da Ilha Seca, através do vale entre os morros da Conceição e do Livramento, era possível alcançar a Praia do Valongo. Por conseguinte, o Largo de Santa Rita se constituía em “ponto nodal”, à luz da definição de Kevin Lynch:

Os pontos nodais são pontos, lugares estratégicos de uma cidade através dos quais o observador pode entrar, são os focos intensivos para os quais

87 A história do edifício remonta a 1634, com a instalação do casal Miguel de Carvalho de Souto Maior e Maria Dantas no morro da Conceição, cuja toponímia provém da capela ali construída pela família, dedicada à Nossa Senhora da Conceição. A invocação também batizaria a Prainha da Conceição (atual Praça Mauá) e o campo ao sul do morro. Com a morte do esposo, Maria Dantas cedeu a capela aos capuchinhos franceses em 1655, que edificaram ao lado da capela um hospício em 1699. Tendo os frades sido expulsos do país em 1701, já no ano seguinte o bispo frei Francisco de São Jerônimo de Andrade (†1721) transformou os imóveis em palácio episcopal. Com a mudança de palácio realizada pelo cardeal Arcoverde, o prédio abriga hoje o Museu do Serviço Cartográfico do Exército.

88 Desde 1706, havia na Ilha Seca um caminho, denominado do Curtume ou do Julião, que cortava a chácara Conceição dos Coqueiros, de propriedade de Julião de Oliveira, unindo a vala (atual rua Uruguaiana) ao caminho do Valongo (atual rua Camerino). A rua do Curtume, posteriormente designada rua estreita de São Joaquim, seria incorporada pelo Prefeito Pereira Passos à atual avenida Marechal Floriano.

ou a partir dos quais ele se locomove. Podem ser basicamente junções, locais de interrupção do transporte, um cruzamento ou uma convergência de vias, momentos de passagem de uma estrutura a outra. Ou podem ser meras concentrações que adquirem importância por serem a condensação de algum uso ou de alguma característica física, como um ponto de encontro numa esquina ou uma praça fechada. Alguns desses pontos nodais de concentração são o foco e a síntese de um bairro, sobre o qual sua influência se irradia e do qual são um símbolo. Podem ser chamados de núcleos. Muitos pontos nodais, sem dúvida, têm a natureza tanto de conexões como de concentrações. O conceito de ponto nodal está ligado ao de via, uma vez que as conexões são, tipicamente, convergências de caminhos, fatos ao longo de um trajeto. Da mesma forma, liga-se ao conceito de bairro, tendo em vista que os núcleos são os focos intensivos dos bairros, seu centro polarizador.⁸⁹

Apesar de ser frequente tomar os caminhos como metáforas de progresso e reunião, as vias que partem de Santa Rita representam melhor a dispersão, a irradiação e a expansão do Rio de Janeiro colonial. A pequena capela, então situada no extremo da cidade, abria-se, portanto, a três periferias: aos confins do Sítio do Valverde, ainda no interior da muralha; ao morro da Conceição; e ao saco do Valongo. Mas não se pode dizer que a capela de Santa Rita fosse um “marco zero” no sentido napoleônico. A relação entre esses extremos era de contiguidade e não de integração. Além disso, a ocupação da região era escassa devido à dificuldade de acesso, à distância do Castelo e à pouca infraestrutura. Até fins do século XVII, a presença africana nessas paragens restringia-se aos trabalhos realizados nas poucas chácaras⁹⁰ do Valongo e ficava concentrada no comércio escravagista praticado à entrada do Sítio do Valverde, na Praia dos Mineiros, perto da igreja da Candelária. No entanto, o trecho de rossio depois do morro da Conceição era propício à delinquência e à

89 Lynch, 1997, p. 52s.

90 As chácaras eram as menores sesmarias de terra, com até cinco alqueires. Maiores são os sítios (até 40 alqueires) e as fazendas (mais de 40 alqueires).

fuga de escravos; com efeito, pela correição de 1692, o ouvidor-geral e corregedor da comarca, Miguel de Siqueira Castel Branco, estabeleceu as medidas necessárias para controlar a região:

Proveu mais o dito Corregedor, que por Capitulo da Correição passada se havia proibido que a Roça de Thomé Cabral, junto ao arraial da Conceição se não aforassem⁹¹, e ficassem para Rossio, pasto e tirar lenha, com que mandou o dito Corregedor, que se pudessem aforar os ditos chãos, e chácara para que haja maior renda ao Senado, e ficar Rossio bastante, e nesta parte havia por revogado o dito Capítulo, e também por se evitarem alguns furtos, e descaminhos de negros fugidos, de que havia queixas.⁹²

Só mais tarde, no último quartel do século XVIII, com a transferência do porto de cargas e o seu comércio para o Valongo, é que aquele subúrbio se tornaria definitivamente caracterizado pela concentração da presença africana. Ora, denominar essa região de “subúrbio” não caracteriza anacronismo, porque o Valongo já vem assim designado na documentação de época⁹³, o que contradiz a opinião corrente de que até o século XIX apenas os arrabaldes de Lisboa recebiam o título de subúrbio⁹⁴. Por outro lado, é evidente que o conceito ainda não passara

91 Aforamento: “Contrato estabelecido quando o proprietário atribui a outra pessoa o domínio útil do imóvel, pagando a pessoa que o adquiriu uma pensão ou foro anual, certo e invariável. No Brasil, só existe aforamento perpétuo, também chamado foro para sempre, foro em perpétuo, foro perpétuo, fátusim, em fatiota. A palavra tradicional em Portugal, utilizada para definir o desdobramento do domínio em duas partes, era aforamento (com alguns outros sinônimos). A partir do Código Civil de 1917, passou a ser utilizada a palavra enfiteuse. Ambas significam a mesma coisa: a palavra aforamento é de origem latina e a enfiteuse de origem grega” (ARQUIVO GERAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, 1987, p. 108).

92 RIO DE JANEIRO, CAPITANIA GERAL DO. *Autos de Correições de Ouvidores do Rio de Janeiro*, 1929, v. 1, p. 105.

93 Vide ACMRJ, *Parecer do Provisor Gaspar Gonçalves de Araújo*, anverso, lin. 14 (Apêndice documental, item 10). Na documentação fundiária, o termo subúrbio se torna corrente a partir da década de 1760 (cf. AN, 1ON, 131, p. 47, 17/12/1759).

94 PEREIRA, Margareth da Silva. Subúrbio. In: Topalov, Christian; Bresciani, Stella; de Lille, Laurent Coudroy; d’Arc, Hélène Rivière. *A aventura das palavras da cidade*:

pelo *rapto ideológico*⁹⁵ perpetrado no século XX, antes designa o refúgio campestre sem compromisso de fainas agrícolas. A dificuldade de acesso tornava vantajoso o isolamento rural.

Já foram razoavelmente explorados pela historiografia os motivos – oriundos da política pombalina, mas só satisfeitos pelo vice-rei Marquês do Lavradio (1768-1779) – que levaram à transferência do tráfico escravagista para o saco do Valongo, as vicissitudes envolvidas nesse processo, assim como a construção do Cais de pedra do Valongo⁹⁶. Contudo, ainda resta aprofundar como era o funcionamento do sistema no período anterior ao governo do vice-rei, antes da mudança do porto de cargas, diante da Candelária, na Praia dos Mineiros, para a enseada do Valongo.

Como um decalque da já consagrada expressão “complexo do Valongo” (cais, Lazareto, mercado e cemitério), propõe-se, por conseguinte, denominar o sistema urbano escravagista em funcionamento antes de Lavradio como “complexo da rua Direita”, ou mesmo de forma excêntrica “complexo de Santa Rita”, ou ainda “complexo do Valverde”. Apesar de que tanto o mercado da rua Direita quanto o cais dos Mineiros ficassem perto da Alfândega (na Várzea do Carmo ou bairro da Candelária), é possível e legítimo entender o Sítio do Valverde (com o Cemitério dos Pretos Novos de Santa Rita) em plena conexão com essas localidades.

através dos tempos, das línguas e das sociedades. São Paulo: Romano Guerra, 2014, p. 619-621.

95 *Sensu* FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *O rapto ideológico da categoria subúrbio*. Rio de Janeiro 1858-1945. Rio de Janeiro: Editora Apicuri/Faperj, 2011.

96 Vide Florentino, 2005; Oliveira, 2012; EDMUNDO, Luís. *O Rio de Janeiro no tempo dos Vice-Reis: 1763-1808*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000; HONORATO, Cláudio de Paula. *Valongo: o mercado de almas da praça carioca*. Curitiba: Editora Appris, 2019; SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da baía do Benin ao Rio de Janeiro*. Niterói: Eduff, 2011; TAVARES, Reinaldo Bernardes. *Cemitério dos pretos novos, Rio de Janeiro, século XIX: uma tentativa de delimitação espacial*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012; SOARES, Carlos Eugênio Líbano. *Valongo, Cais dos Escravos: Memória da Diáspora e Modernização Portuária na Cidade do Rio de Janeiro, 1668-1911*. Relatório de pós-doutoramento em Arqueologia – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

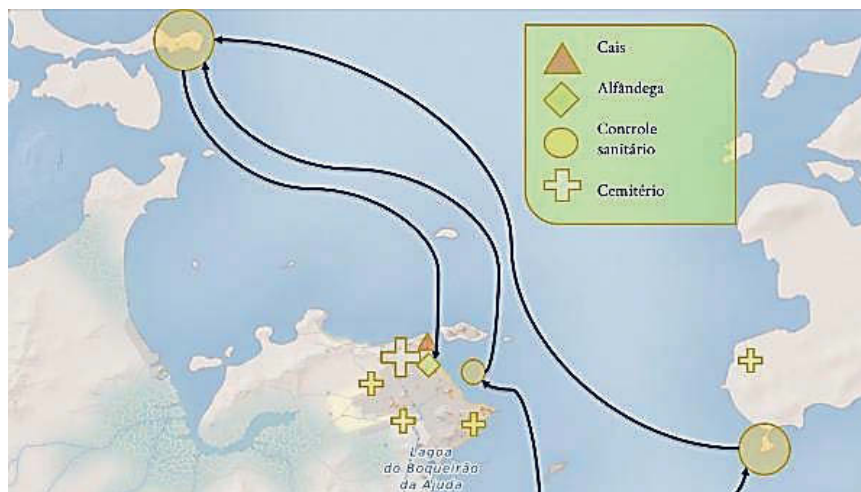
De fato, o uso da locução “complexo do Valverde”, em paralelo à do “complexo do Valongo”, constitui um interessante recurso retórico que facilita a compreensão da dinâmica escravagista daquele período em que o Rio de Janeiro colonial migrava o aparato comercial de grosso trato do ambiente intramuros para o espaço extramuros (Mapa 4).

Com tal abordagem, o que se pretende é *evidenciar o caráter sistêmico da integração existente entre os diversos setores de funcionamento do tráfico negreiro*. O reconhecimento de que o comércio de cativos implicava a instalação de um *complexo escravagista no porto* servirá de instrumento metodológico para ulteriores pesquisas sobre o tema em outras cidades portuárias brasileiras e americanas.

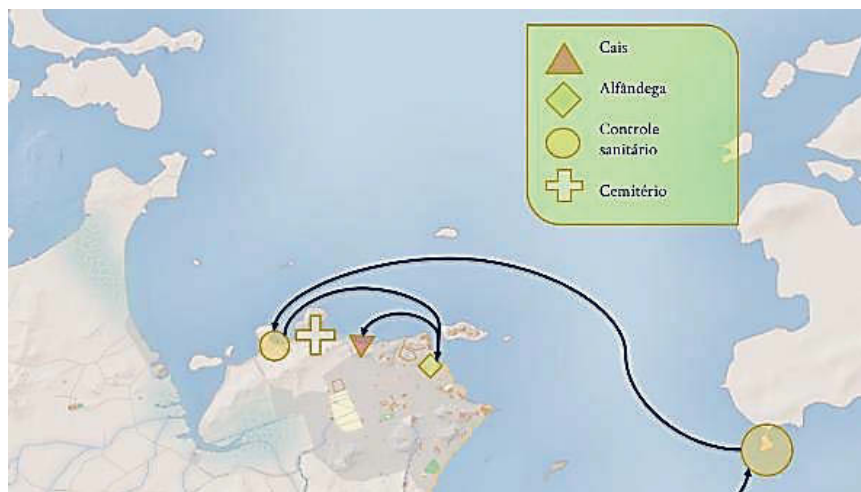
Os âmbitos desse *complexo escravagista*, que a seu tempo estiveram associados e marcos e fronteiras topográficos de contenção política e que hoje são reconhecidos como vestígios do passado da cidade – embora frequentemente afastados do litoral pelos sucessivos aterros –, *necessitam ser revistos e reconhecidos como nós de uma rede, ou como vetores da expansão e da vida da urbe carioca*. Cruzam-se, pois, dois tópicos que necessitam de ser evocados para que esses monumentos se ponham em movimento e sirvam à recuperação da *memória da razão perdida*⁹⁷: *a toponímia e a hodologia*.

97 *Sensu* CRIADO-BOADO, Felipe. *Arqueológicas, la razón perdida*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.

Mapa 4: O complexo escravagista carioca, séculos XVII a XIX
*Lugares que serviram ao complexo até 1774 com a interligação
marítima entre eles (em branco o cemitério de Santa Rita)*



O complexo escravagista entre 1774 e 1830, após a transferência para o então
subúrbio (em branco o cemitério do Valongo)



Fonte: base do <http://imagerio.org/>

2

FRONTEIRA FLUMINENSE



ÁGUAS DA GUANABARA

A caminho,
quem adentra e se entrega à paragem no mais vetusto do antigo
deve dispor-se à necessidade de, mais tarde, ser compreendido
de modo diferente do que ele próprio imaginava compreender-se.
(Martin Heidegger, *Marcas do Caminho*)

TOPONÍMIA HISTÓRICA

Com relação às toponímias urbanas cariocas, deve-se lembrar que as anteriores ao século XIX constituem um desafio para o estudioso, “pois nem os logradouros públicos do Rio de Janeiro tiveram denominação oficial nem os prédios neles localizados tinham numeração que os individualizassem”¹. Se o Valongo – claramente romantizado – deixou pequeno rastro na memória, quanto menos a reminiscência do Sítio do Valverde². A primeira alusão a essa região aparece aos doze de julho de 1613:

Escritura de dote e casamento que fazem Francisco da Costa, torneiro, e sua mulher Felipa Nunes a Pedro Rodrigues Funchal e sua mulher Marta de Miranda – Francisco da Costa morava em Vila Verde. Ele se compromete a fazer dois lanços de casas de taipa de pilão à face da rua na travessa que

1 Abreu, 2010, v. 2, p. 303.

2 Não à toa, Nireu Cavalcanti é induzido a interpretar “Valverde” erroneamente como o pretense sobrenome de algum proprietário de chácara na região (*Rio de Janeiro: Centro Histórico Colonial, 1567-2015*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial, 2016, p. 81).

vai correndo do seu oitão para dentro, os quais dois lanços fazem cinco braças de chãos, câmara e sala com seus corredores.³

O sintagma “Vila Verde” perduraria até 1788, pelo menos; e conviveu com a síncope “Valverde”, cuja aparição mais remota provém de um registro de 24 de outubro de 1639: “Verba testamentária de Ana [Moreira?], mulher que ficou de Diogo Álvares – Deixa uma negra de Guiné, uns chãos em Valverde e outros no Bairro da Misericórdia”⁴. Ao que parece, até 1726 “Valverde” fez referência ao bairro⁵, mas depois ficou associado apenas à rua do Beco de São Bento, onde ficava a cerca dos beneditinos (atual Alcântara Machado)⁶, sem demorar muito a se tornar um nome obsoleto para o logradouro⁷. Para além de uma ligeira semelhança sonora, parece tênue a relação semântica entre Valverde e Vila Verde. Dentre as 50 freguesias lusas homônimas, merece destaque a antiquíssima Vila Verde dos Francos, cujos senhores obteriam título condal no século XVII. Entretanto, de acordo com o *Vocabulário português e latino* de Rafael Bluteau, publicado em 1713, Valverde é uma vila castelhana assim chamada por estar situada em “ameno vale, entre deleitosas verduras”, o atual município de Valverde de Mérida, na Extremadura. Ao fazer essa alusão, Bluteau ignorou mais duas vintenas de aldeias, freguesias, quintas e lugarejos portugueses com o mesmo nome. Mas não seria estranho se

3 AN, 1ON, 28, p. 62; AGCRJ, Códice 42-3-55, p. 29.

4 ACMRJ, 3º Livro de Óbitos da Freguesia da Sé.

5 Vide AN, 4ON, 10, 9/3/1726: “Escritura de venda de uma morada de casas que fazem André de Farias e sua mulher Dona Maria Viegas a Luzia da Maia, viúva de José Rodrigues [...] térrea, de pau-a-pique, com 2,5 braças de testada, sita no bairro de Valverde desta cidade, a Santa Rita, que parte de uma banda com casas de Pedro de Pinho [Silva] e da outra com Antônio Coelho Lobo, comprada a José da Silva”.

6 Vide AN, 4ON, 28, p. 88, 20/4/1740: “Escritura de arrendamento de chãos que faz o Tenente José Alves de Castilho a Agostinho Gonçalves – com duas braças de testada e 25 de fundos, sitos na rua do Valverde, indo para o Campo de São Domingos da [...], partindo de uma banda com Antônio Rodrigues Silva e da outra com terras de José Alves. Arrendamento por 9 anos”. A rua do Valverde também se chamou rua Nova, beco de Gaspar Gonçalves, rua das Flores, beco dos Cachorros e travessa de Santa Rita.

7 Cf. AN, 1ON, 130, 21/8/1759.

o topônimo Valverde devesse sua origem à Espanha, pois o respectivo bairro carioca remonta ao período da União Ibérica. Por outro lado, o lexicógrafo explica que, especificamente, por “valverde” se designa

[...] uma planta a que os italianos chamam *Belvedere* e os castelhanos *Mirabile*. É uma planta muito ramosa e de muita folha miúda e amargosa, e essa compridinha. A lenha é tesianha, mas frágil. As flores são tão pequenas que ainda que vermelhinhas, são quase imperceptíveis. No cerrado arreda ao cipreste. No *Commento* do Soneto 3 da Centúria 3, diz Manoel de Faria, alegando com Laguna sobre Dioscorides, que é uma espécie de nabo silvestre; porém da sua raiz muito fibrosa se conhece o contrário; a acrescenta o dito autor que lhe chamam em latim *Scopia* (será erro da impressão, e quererá o autor dizer *Scoparia*, como cousa de vassoura) porque antigamente no tempo de Galeno, e ainda hoje em algumas partes de Itália, se fazem vassourinhas com ela. Cria-se naturalmente na Grécia e chamam-lhe *Carimata*, que quer dizer *varinhas*. Entre nós serve de ornar os jardins, as janelas, as portarias dos conventos e às vezes os degraus dos altares em vasos de barro. Alguns lhe chamam com outro nome grego *Osyris*. Só em Chabreu, no seu livro intitulado *Sciographia omnium Stirpium* achei uma clara e distinta notícia dessa planta. Para distingui-la de uma a quem chamam *Linaria*, chama a esta *Linaria Bevedere*; e traz três estampas de três espécies dela, e finalmente diz que alguns lhe chamam *Studiorum herba*, nome que se lhes devia por alegrar os olhos das pessoas aplicadas ao estudo.

Ora, a própria localização desse bairro colonial é problemática, circunscrevendo-se a Vila Verde aproximadamente à região norte do atual Centro do Rio, próxima aos morros de São Bento e Conceição. Conforme Vivaldo Coaracy⁸, “chamou-se inicialmente Sítio do Valverde parte da antiga Ilha Seca”. É uma afirmação assaz imprecisa, pois a Vila Verde vem citada nos documentos fundiários como equivalente ao “bairro da Prainha”⁹ e a própria Prainha chega a ser denominada “Prainha da Vila

8 Coaracy, 2008, p. 233.

9 AN, 1ON, 64, 2/3/1701.

Verde”¹⁰. Um documento de 1633 faz referência ao “bairro chamado da Vila Verde, que é no caminho da Prainha de São Bento, que antigamente ia para as olarias”¹¹. Por conseguinte, conduziria ao chamado “Sítio da Conceição”, o qual, por sua vez, teria relação com a “roça de Tomé Cabral” e com o “arraial da Conceição”, ambos os locais citados na documentação do século XVII e instalados nas antigas terras do sacerdote Antônio Fernandes (cognominado padre Salsa em razão da pequena plantação que ali realizou antes de 1573)¹². Por outro lado, segundo Cruvello Cavalcanti, Largo da Ilha Seca era o nome da rua Teófilo Otoni entre o Largo João Batista (hoje extinto) e a rua da Conceição¹³. Portanto, a Ilha Seca fazia parte da Vila Verde, e não o contrário.

É conhecida a tentativa de delimitação oferecida por Vieira Fazenda¹⁴, que identifica o Sítio do Valverde com o próprio Largo de Santa Rita, mas estranhamente dá a entender que ele se estendia da vala (rua Uruguaiana) até o muro dos beneditinos; ora, de todos os logradouros existentes entre esses dois limites, o memorialista cita apenas o desaparecido Beco João Batista. Não obstante, Vieira Fazenda dá uma pista preciosa quando afirma que

[...] arruado o chamado caminho dos Pescadores, pôde ele alongar-se até à rua hoje dos Ourives [atual Miguel Couto]. Servia de comunicação para o antiquíssimo bairro da Prainha. Quem do coração da cidade quisesse este bairro, ou procurava a atual rua da Quitanda, ou caminho do carro

10 AN, 1ON, 54, p. 262, 9/4/1680.

11 AN, 1ON, 31, p. 143, 23?/3/1633. O caminho da Prainha, aberto em 1616, é a atual rua Acre. Como explicava Maurício Abreu (2010, v. 2, p. 262), “a alienação de parte de sua sesmaria, feita pelo Mosteiro de São Bento no século XVII, permitiu que a cidade se estendesse para além do antigo ribeiro que margeava os chãos beneditinos [na altura da rua Visconde de Inhaúma], possibilitando, portanto, que os plano urbano carioca, tal qual ele existiu até o século XIX, se materializasse na paisagem ainda na primeira metade do Seiscentos”.

12 Cf. FAZENDA, José Vieira. *Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2011, v. 3, p. 479.

13 CAVALCANTI, Cruvello. *Nova Numeração dos Prédios da Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PCRJ, 1979, v. 1, p. 429.

14 Fazenda, 2011, v. 1, p. 427; v. 3, p. 46; v. 5, p. 665.

de S. Bento, a rua dos Ourives (antiga do Parto para a Conceição), ou então pela rua Direita [Primeiro de Março], era forçado a buscar a rua dos Pescadores [Visconde de Inhaúma], fazendo volta até o já referido beco dos Cachorros ou de Gaspar Gonçalves [rua Alcântara Machado]. A estas localidades, tendo ao fundo o morro da Conceição, davam os antigos o nome de “Valverde” ou “Vila Verde”.¹⁵

Portanto, Valverde ou Vila Verde não têm relação primigênia com o Largo de Santa Rita – sobre o qual se falará mais para frente e cuja toponímia era outra antes da construção da capela –, e sim com o caminho que bordeava o muro dos beneditinos, ligando o caminho dos Pescadores (atual rua Visconde de Inhaúma) com o caminho da Prainha (atual rua Acre). Essa baldeação entre os dois caminhos daria origem à rua do Valverde (atual Alcântara Machado) e ao seu sertão ocidental, o Sítio do Valverde propriamente dito. Sabe-se que, desde 1634, esse sertão era cortado ao meio pelo caminho da Conceição ao Parto (atual rua Miguel Couto), sendo sua metade oeste denominada, em 1691, Campo de Nossa Senhora da Conceição¹⁶, mas que não durou muito¹⁷. Com efeito, possuíam e venderam chãos dentro desse campo “Antônio Vaz Viçoso, homem cego, e seu genro Manoel Rodrigues Henriques”¹⁸. Se o limite norte do Sítio do Valverde era o caminho da Prainha, junto ao morro da Conceição, a documentação dá a entender que seu extremo

15 Fazenda, 2011, v. 5, p. 608.

16 Quando o antigo rossio da cidade (toda área a oeste da rua Uruguaiana até a altura da atual Praça da República) foi transformado em terra do Conselho aforada a Gaspar de Carvalho em 1649, muitas áreas baldias remanesceram, vindo a ser novamente reconhecidas pela Câmara como rossios. Fragmentos desses campos sobreviveram até os dias de hoje como praças. O mais antigo desses rossios de que se tem notícia é o citado Campo de Nossa Senhora da Conceição (cf. Abreu, 2010, v. 2, p. 282-283).

17 Em 1775, a *Planta da Cidade de S. Sebastião do Rio de Jane[iro]*, de Luís dos Santos Vilhena, apresenta como vazado, isto é, isento de construções, o antigo quarteirão entre as ruas Miguel Couto, Acre, Uruguaiana, Teófilo Otoni e o extinto beco João Batista. Talvez essa representação seja um indício da sobrevivência do Campo da Conceição até essa data. Com a reforma urbana de Pereira Passos, a quadra foi rasgada ao meio pela nova avenida Marechal Floriano.

18 AN, 1ON, 63, p. 243v, 21/10/1699.

meridional era justamente a travessa que levava à propriedade de Antônio Vaz Viçoso, conhecida também como rua de São Pedro da vala (atual lado par da avenida Presidente Vargas)¹⁹:

Escritura de venda de uma morada de casas que faz o Capitão Manoel da Silva Coutinho a Rosa Maria Clara e sua irmã Gabriela Maria de Jesus – térrea, sita na rua de São Pedro da vala, onde chamavam Vila Verde, partindo de uma banda com casas do Reverendo Antônio de Oliveira Maciel ou de seus herdeiros e da outra com casas de Miguel Rodrigues de [...], foreira ao Senado da Câmara em 800 réis anuais, comprada ao Tenente Bento Rodrigues Pereira, como testamenteiro de João Dias, em 23/8/1781.²⁰

Como foi dito, para baldear para a Prainha desde a rua Direita (atual Primeiro de Março), junto da praia dos Mineiros, o trajeto mais curto era pela travessa dos Pescadores (atual rua Visconde de Inhaúma). Dentre os inúmeros nomes atribuídos a esse logradouro, aparece o significativo “caminho da Vila Verde”:

19 Alguns documentos, porém, localizam a rua de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos na Vila Verde (cf. AN, 1ON, 74, p. 63, 5/10/1707; AN, 1ON, 76, p. 105v, 4/8/1708; AN, 1ON, 78, p. 111, 2/1/1710); e existe referência a uma “rua da Portuguesa, em Vila Verde” (AN, 1ON, 79, p. 151v, 26/8/1710). Como explicar alusões a logradouros tão distantes da Prainha? No primeiro caso, o que faz referência à rua do Rosário, é possível que se quisesse falar do caminho da vala (atual rua Uruguaiana), logradouro que fecha o campo da Conceição e onde a igreja da irmandade do Rosário está edificada. Com relação à “rua da Portuguesa”, não deve ser confundida com a atual rua Buenos Aires, pois a “rua de Domingos Coelho [atual Teófilo Otoni, também a] chamavam antigamente da Portuguesa” (AN, 1ON, 69, p. 160v, 14/8/1704). Portanto, pode-se afirmar que a Vila Verde ia certamente até a travessa de Antônio Vaz Viçoso (ou de São Pedro), embora se possa ou deva incluir na toponímia as terras do outro lado da rua (hoje cortadas pela avenida Presidente Vargas).

20 AN, 1ON, 164, p. 38v, 27/9/1788. Antigas denominações desse logradouro foram: caminho da Olaria; rua de Antônio Lopes Cordeiro; travessa de Matias Gonçalves; rua de João Pereira; rua de João Mendes Caldeireiro; rua de Francisco Dias da Luz; rua de Manoel de Leão; rua de Sebastião Ribeiro; rua dos Quartéis Velhos do Alferes Antônio Ribeiro Godinho; travessa de João Mendes de Leão; rua do Caldeireiro José da Silva; rua de Manoel Nascentes Pinto; rua de José da Costa; rua do Carneiro (cf. Abreu, 2010, v. 2, p. 365s).

Escritura de venda de chãos que fazem André Álvares e sua mulher Domingas Cardosa a Constantino Cardoso – com três braças de testada e 15 de quintal, sitos na várzea desta cidade, pelo caminho de Vila Verde, na travessa de Manoel dos Rios acima, rua que antigamente se chamava de São Cristóvão e hoje se chama de Nossa Senhora da Conceição [e depois dos Pescadores], partindo de uma banda com chãos do vendedor, e da outra com chãos que foram de Manoel dos Rios.²¹

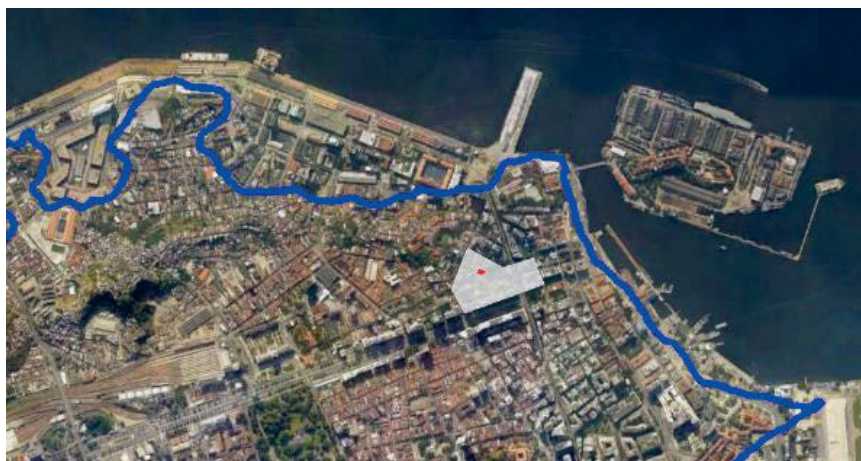
Entre o caminho de Vila Verde (ou dos Pescadores), a norte, e a travessa de Antônio Vaz Viçoso (ou de São Pedro), a sul, ainda corria em paralelo entre ambas a travessa do Licenciado Domingos Coelho Valadares, depois conhecida como rua das Violas (atual Teófilo Otoni)²². Por conseguinte, embora o limite leste da Vila Verde fosse o caminho do Valverde junto à cerca dos beneditinos (atual rua Alcântara Machado), todas as travessas que lhe davam acesso provinham da praia dos Mineiros, conectando esse bairro diretamente ao fulcro do tráfico escravagista durante a maior parte do século XVIII. Ademais, com a criação da freguesia de Santa Rita, o trecho da rua Direita entre a travessa dos Pescadores e o morro de São Bento foi incorporado ao seu território (Mapa 5).

Como conclusão, pode-se afirmar que a instalação do cemitério para pretos novos no coração da Vila Verde, diante da capela de Santa Rita, legitima o recurso à expressão “complexo de Santa Rita” ou “complexo do Valverde” para referir-se a toda essa região da cidade do Rio de Janeiro caracterizada pelo tráfico naquele período: o cais dos Mineiros, a Alfândega, o mercado da rua Direita e o cemitério diante da Matriz.

21 AN, 1ON, 34, p. 32; AGCRJ, Códice 42-3-55, p. 121, 1º/8/1636. Outras denominações desse logradouro foram: rua de Sebastião Lobo Pereira; rua de Baltazar Romão Pinto e Frutuoso Francisco; rua de Inocêncio Correia (cf. Abreu, 2010, *loc. cit.*).

22 Suas outras denominações foram: rua do Padre Manoel de Araújo; rua de Inácio Duarte de Leão; rua de Domingos Coelho; rua de Serafina de Andrade [viúva do anterior]; rua do Patrão [Domingos Álvares]; travessa de Jerônimo Coelho de Andrade; rua de Pedro de França; rua Detrás [da freguesia] de Santa Rita; rua da Ilha Seca; rua Nova das Almas (cf. Abreu, 2010, *loc. cit.*; Santos, 2013, p. 219).

Mapa 5: O bairro da Vila Verde no Rio de Janeiro atual
*Indicam-se o litoral original anterior aos sucessivos aterros,
os limites do antigo bairro e o Largo de Santa Rita (em vermelho)*



Fonte: Google Earth

HODOLOGIA DA PAISAGEM

No cadinho étnico, cultural e natural do Rio de Janeiro, juntaram-se nativos e aventureiros, europeus e africanos, exploradores e admiradores. A despeito das dificuldades locais e da diversidade de objetivos, o pluralismo e a diversidade souberam conviver sob a égide do fascínio da paisagem carioca. O maravilhamento sentido no Setecentos devia ser ainda maior diante da feracidade da terra, a integridade das paisagens e a limpidez dos ambientes. Tanto que muitos viajantes oriundos de múltiplas nações registraram abundantemente suas impressões em aquarelas, gravuras e desenhos. Apesar de que alguns artistas tenham reinterpretado as paisagens cariocas numa chave europeia – o estilo das montanhas, o padrão arquitetônico, as espécies vegetais, a incidência luminosa –, seu legado é extremamente importante e aporta importantes informações para o estudo da história da cidade. A imagem, quer valha ou não por mil palavras, também conta história e cria memória.

As relações entre memória e paisagem foram muito exploradas nos estudos de arqueologia histórica para criticar a modernidade colonialista e etnocêntrica²³. Mas a ressignificação da paisagem também se pauta em outros princípios, alheios aos econômicos e sociológicos. Uma abordagem interessante, por exemplo, provém do estudo da arqueologia das emoções, que presume certa interdependência entre os sentimentos humanos e as coisas. De fato, é uma convicção moderna situar as emoções na individualidade em vez de no mundo exterior; autores mais recentes, contudo, relativizam essas polaridades e pensam que o *locus* das emoções está na coincidência entre o lugar e seu ocupante²⁴. Outra abordagem semelhante seria entender a relação entre o medo e sua superação. Se o mundo é entendido como “lugar encantado”, no sentido dado por Max Weber, sem dúvida necessitará ser exorcizado; daí que Wilhelm Worringer²⁵ aludisse

23 Cf. ORSER JR., Charles E. *A Historical Archaeology of the Modern World*. Nova Iorque: Springer, 1996.

24 Cf. TARLOW, Sarah. The Archaeology of Emotion and Affect. *Annual Review of Anthropology*, n. 41, 2012, p. 175.

25 Cf. WORRINGER, Wilhelm. *Abstraction and empathy*. A contribution to the psychology of style. Lanham: Ivan R. Dee, 1997.

à angústia primitiva diante das forças naturais, que deveriam ser controladas e humanizadas, e que Sigurd Bergmann²⁶ descreva a religião como um conjunto das habilidades necessárias para fazer uma pessoa sentir-se em casa. Evidentemente, seria bastante complexo e problemático aplicar tal aparato ideológico para explicar o Rio de Janeiro colonial pontuado de igrejas e fortificações, além de escapar ao escopo desta pesquisa. No entanto, é indubitável que os marcos civis e eclesiásticos identificavam e disciplinavam o lugar do Rio na paisagem, distinguindo-o do espaço natural a um tempo hostil e sedutor. Esta distinção foi bem estabelecida pelo arquiteto e geógrafo Yi-Fu Tuan: “o lugar é segurança e o espaço é liberdade: estamos ligados ao primeiro e desejamos o outro. [...] O que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar à medida que o conhecemos e o dotamos de valor”²⁷.

Em grego, distinguem-se duas categorias de temporalidade: *καιρός* e *χρόνος*. *Καιρός* significa literalmente “proporção, oportunidade, data, vantagem” e designa o momento decisivo, isto é, o conteúdo privilegiado, as possibilidades favoráveis e o significado de um dado tempo físico cronológico (*χρόνος*). De fato, não há acontecimento sem “tempo” (*καιρός*) nem “tempo” (*χρόνος*) sem acontecimento. Ora, a natureza determina e dispõe o território; a cultura o controla e modela pelos passos repetidos, unindo extremos em um *καιρός* que encurta o tempo entre eles, criando espaços novos. Os caminhos, porém, não apenas resolvem a circulação, mas também proporcionam equilíbrio e estilo para a cidade. Eles também são ambíguos, trazendo perigo e segurança, e ocasionam relações e interdependências, cruzando necessidades diversas: assim, podem ser classificados ou catalogados.

Por tudo isso, falar de caminhos é pensar nos caminhantes: o caminho é figura do peregrino, a rua é a casa do *homo viator*. Se o caminho é portador de homens, animais e coisas, permite descobrir quem são suas

26 Cf. BERGMANN, Sigurd. *Religion, space and the environment*. Nova Jersey: Transaction, 2014.

27 TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar*. A perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983, p. 3 e 6.

dramatis personæ e entender como os objetos condicionam esse território trilhado. Os caminhos dos seres humanos são sinuosos ou retilíneos, diaspóricos ou confluentes, inóspitos ou acomodados. Povoadas por milhões de peregrinos e migrantes, por gente traficada ou sem destino, viajantes e aventureiros, as rotas são cicatrizes cujas marcas podem ser abandonadas, apagadas e esquecidas, ou ampliadas, corrigidas e reabertas.

Todo trajeto implica, portanto, uma topologia, não uma geografia, pois antes do geógrafo existia o estudioso dos caminhos. Pelos caminhos se constata o quanto a geografia carrega as marcas do tempo e da agência humana, além da fauna e da flora. As sendas podem ser navegáveis ou carroçáveis, percorridas a pé, com pressa ou lentidão. Os itinerários delineiam a paisagem e estabelecem metáforas vitais. As rotas são um método – *μεθ-όδός* (“através do caminho”) – para gerir a proximidade e a distância, segregar e unir. Os caminhos possibilitam a transição, são cadenciados pela espera e dialogam com os limiares.

Para os escravizados transplantados às cidades brasileiras, as ruas se tornaram seu novo *milieu*. Palmilhavam-nas a serviço dos patrões e para vender suas mercadorias, mas também para conversar, para travar contato com os cultos oriundos de sua terra, para facilitar artigos de mão em mão, para se furtar às agruras que acompanham a vida de qualquer pessoa. A desordem das feições e a balbúrdia das linguagens, as quitandas e os odores da culinária de toque africano certamente lhes despertavam a memória da terra natal e faziam dos caminhos urbanos espaços nostálgicos, democráticos e até subversivos. As duas armas de defesa habitual ao controle superior e centralizador, ou seja, o *regionalismo* e a *desterritorialização*, faziam das ruas tanto o lugar da autonomia e da autodeterminação, quanto a tessitura em que se construía as afiliações raciais, religiosas e culturais²⁸. O tema se liga ao conceito “espaço de vida” (*lebensraum*) do psicólogo Kurt Lewin (1890-1947), para quem o comportamento humano é função simultaneamente da pessoa e do ambiente. Em outros termos, o “ambiente psicológico total” inclui tanto

28 BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. *Aprendendo a pensar com a sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 221.

a dimensão geográfica objetiva quanto as valências qualitativas do espaço. Assim surgem os “caminhos privilegiados”, pelos quais o mundo é apreendido, e a cuja teoria Lewin deu o nome de *hodologia*.

O neologismo se espalhou da psicologia para a neurociência, a filosofia, a geografia e o urbanismo. Segundo os arquitetos Carlos Tapia e Manoel Alves, a hodologia “conserva alguns fundamentos que poderiam reativar a vitalidade da paisagem como argumento de nosso tempo e para a compreensão do homem diante de si”²⁹. De fato, a percepção da interação existente entre os marcos supera as descrições estáticas e fragmentadas: “achar o caminho é o mecanismo da hodologia, aquilo que une distintos polos com dimensões não lineares”³⁰. Agora não é momento para insistir no quanto as definições modernas do conceito de espaço “ou se tornaram devedoras da limitação dimensional dos fenômenos, ou tentaram extrapolar o âmbito da categoria”³¹; basta reconhecer na hodologia uma ferramenta adequada para superar o reducionismo cartesiano e resgatar a “articulação orgânica”³² entre os marcos físicos, pois a significância não reside nos monumentos em si, e sim na paisagem criada por eles. Nesse sentido, o arquiteto Otto Bollnow explicava a hodologia nos seguintes termos:

Proveniente do termo grego ὁδός, caminho, [a hodologia] denota o espaço aberto por caminhos [...] e as distâncias a serem percorridas sobre os ditos caminhos. Se não fosse tão estranho do ponto de vista linguístico, seria possível falar de um “espaço de caminhos”. Esse espaço hodológico é, desde o princípio, contrastado com o abstrato espaço matemático. No espaço matemático, a distância entre dois pontos só é determinada por suas respectivas coordenadas; portanto, é uma quantidade objetiva, independente da estrutura do espaço que há entre eles. Por outro lado,

29 TAPIA, Carlos; ALVES, Manoel. *Townscopes y Contra Paisajes*, cuestiones de un urbano contemporaneo. *Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo*, Instituto de Arquitetura e Urbanismo-USP, São Paulo, v. 15, n. 1, 2017, p. 8.

30 *Ibidem*, p. 16s.

31 Nara Jr., 2016a, p. 141.

32 *Ibidem*, p. 142.

o espaço hodológico significa uma mudança que é acrescida, no espaço vivido e experimentado, àquilo que nós já designamos de acessibilidade das respectivas destinações espaciais.³³

Os caminhos são moldados, mas também sobrevivem à força de serem percorridos por seus pedestres, pois, glosando Heráclito, é no contínuo mudar que eles se mantêm³⁴. Por isso, o filósofo francês Gilles Tiberghien frisou o processo de caminhar, distinguindo as rotas dos caminhos:

A rota, e os termos que são a ela aparentados, estão do lado da construção e da superfície percorrida; o caminho, do lado do movimento e do processo. O caminho manifesta o uso; é algo que demanda tempo, ou mesmo uma certa lentidão. [...] A hodologia então parece privilegiar mais o encaminhamento do que o caminho. É porque a abordagem artística é muito importante na maneira de perceber o mundo a partir das vias que o atravessam, na medida em que ela acentua a dimensão da experiência sensível e afetiva da caminhada.³⁵

Quatro são as características do espaço hodológico, segundo Sartre³⁶: suas coordenadas espaciais são eixos de referências práticas; seus caminhos estabelecem âmbitos de atuação livre; seus marcos espaciais têm caráter instrumental; oferece potencialidades futuras a serem realizadas. Já que “a emoção é uma certa maneira de apreender o mundo”³⁷, o mapa hodológico do mundo

33 BOLLNOW, Otto Friedrich. *Human space*. Londres: Hyphen Press, 2011, p. 185.

34 HERÁCLITO DE ÉFESO, *Fragmento* 84a.1: μεταβάλλον ἀναπαύεται (“é mudando que as coisas encontram repouso”).

35 TIBERGHIEEN, Gilles. Hodológico. Dossiê. *Revista Valise*, Porto Alegre, v. 2, n. 3, ano 2, 2012, p. 163s.

36 SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 60s.

37 *Ibidem*, p. 57.

[...] varia em função de nossos atos e de nossas necessidades. Só que, na ação normal e adaptada, os objetos “a realizar” aparecem como devendo ser realizados por certos caminhos. Os próprios meios aparecem como potencialidades que reclamam a existência. Essa apreensão do meio como o único caminho possível para chegar ao objetivo (ou, se há n meios, como os únicos n meios possíveis etc.) podemos chamá-la a intuição pragmatista do determinismo do mundo. Desse ponto de vista, o mundo que nos cerca – o que os alemães chamam Umwelt –, o mundo de nossos desejos, de nossas necessidades e de nossos atos, aparece como que sulcado por caminhos estreitos e rigorosos que conduzem a esse ou àquele objetivo determinado, isto é, ao aparecimento de um objeto criado. Naturalmente, aqui e ali, um pouco em toda parte, são armadilhas e emboscadas.³⁸

Será possível utilizar a hodologia como método, isto é, fazer dela um modo de aproximação ao espaço de vida, uma arqueologia da paisagem psicológica? – É uma indagação natural diante da exigência de resgatar o espaço hodológico dos que circulavam pela freguesia de Santa Rita no início do século XVIII, quando o movimento dos corpos cativos no Rio de Janeiro colonial gerou uma ordem urbana caracterizada pela segregação, transição e negociação. Abre-se aqui um flão para a pesquisa de campo e para a experimentação nos lugares de memória do Rio de Janeiro³⁹.

38 *Ibidem*, p. 62.

39 Um exercício de aplicação do método hodológico ao Valongo foi publicado em OLIVEIRA, Maria Amália Silva Alves de & alii (org.). *Memória, Patrimônio e Turismo em perspectiva no Cais do Valongo (Rio de Janeiro, Brasil)*. Curitiba: Editora da UFPR, 2023. Tal exercício tinha sido inspirado pela conferência internacional *Streets, Routes, Methods I: Reflections on Paths, Spaces and Temporalities*, organizada em maio de 2017, em Florença, Itália, pelo Kunsthistorisches Institut in Florenz (Max-Planck-Institut) e o eikones NCCR Iconic Criticism (Universidade da Basileia). Vide a apresentação *African Diaspora in Guanabara Bay: Slave Paths, Maritime Routes and Trade Streets in the Rio de Janeiro of 18th Century* (<https://santarita.hypotheses.org/798>).

CORPO EM ENCRUZILHADA

A cidade se desenvolveu na dialética entre o trânsito das pessoas e as balizas arquitetônicas fixadas. Mas entre a área urbanizada da cidade, o rossio e o subúrbio do Rio de Janeiro, destacava-se um cruzamento não menos importante: *a encruzilhada do corpo escravo*. A metáfora corpórea ajuda a compreender valência antropológica daquelas articulações urbanas, pois

[...] o símbolo é um fenômeno antropológico fundamental, consequência da tendência humana à comunicação: por isso, o primeiro símbolo antropológico da pessoa é o corpo, que se expressa a si mesma e a sua atividade expandindo-se nos lugares, nos objetos e nos instrumentos. [...] O corpo, de fato, constitui o termo médio da tríplice metáfora *edifício – corpo – mundo*. [...] Talvez o mundo seja amplo demais, e para muitos, o horizonte do século ultrapasse em rara ocasião a *cidade*, que é ordenadora, balizadora e totalizadora para qualquer sociedade.⁴⁰

Os cativos podiam ser marcados com ferro em brasa, inscrevendo-se-lhes no próprio corpo o derradeiro limiar, isto é, o significado social adquirido por seu corpo individual. De fato, a regulação dos corpos compunha a tática política da época, tema largamente explorado por Erving Goffman e Michel Foucault. Para Anthony Giddens, o que distingue esses autores é a concepção de loucura⁴¹. Ambos trabalharam com organizações carcerárias e disciplina corporal. No entanto, diferentemente de Erving Goffman, Foucault parece valorizar e investir “a loucura de uma grandeza que ela não tem e nunca teve. [...] A incapacidade social, não um misterioso acesso a um continente perdido de não-razão, poderá expressar sua natureza real”⁴². O filósofo francês identificava a violação dos territórios íntimos na atribuição de epítetos aos capturados,

40 Nara Jr., 2016a, p. 137s.

41 Cf. GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 183-187.

42 *Ibidem*, 2003, p. 187.

no controle das suas necessidades fisiológicas, na falta de privacidade para a realização da higiene, nas relações forçadas e contínuas com outros desconhecidos, e na alienação das próprias atividades. Quanto a Erving Goffman, o sociólogo americano enumerava as reações de sobrevivência psicológica típicas dos reclusos: resistência aos procedimentos disciplinares; “colonização” dos momentos de distensão, isto é, a construção de um âmbito tolerável de livre atuação; “afastamento situacional”, ou seja, a recusa a adotar um comportamento previsível; e oportunismo para extrair das circunstâncias o máximo proveito. Certamente bastantes escravizados padeciam essas vexações e tinham de se engenhar com todas essas alternativas a fim de eludir a hegemonia cultural:

A expressão indica sutil, mas eficaz processo, visando a garantir o monopólio das normas e dos valores sobre os quais se erigem ordens particulares. A partir disso, a cultura pode se transformar em atividade de captação de prosélitos, objetivando a conversão por induzir seus alvos ao abandono de velhos hábitos e opiniões, substituindo-os por outros. Ou, alternativamente, maltratando outras culturas com base na presumida superioridade da sua própria.⁴³

A biografia pessoal submetida a um cego destino biológico tornava o corpo daqueles homens escravizados um espetáculo, um simulacro, uma ideia, um perfil sem semblante. Enquanto aguardavam seus compradores, satisfaziam desnudos as necessidades em pleno logradouro público. Tal promiscuidade, alheia ao mais elementar espírito cristão, seria acorde à mixoscopia de que pode ser alvo o corpo estrangeiro, segundo o pensamento de Michel de Certeau. O espaço dos corpos era ditado pelo espaço dos olhos. Segundo ele, com efeito, a nudez – no caso comentado por Certeau, porém, era a indígena – serve como demarcação identitária:

A erotização do corpo do outro – da nudez e da voz selvagens – caminha junto com a formação de uma ética da produção. [...] A viagem cria

43 Bauman & May, 2010, p. 214.

um paraíso perdido: relativo a um corpo-objeto, um corpo erótico. Esta imagem do outro, sem dúvida, representou na *episteme* ocidental moderna um papel ainda mais importante do que o representado pelas ideias críticas veiculadas na Europa através dos relatos de viagem.⁴⁴

Quanto ao corpo africano, ele vinha povoar um “paraíso perdido” em que o indígena gradativamente desaparecia do horizonte na mesma medida que a natureza cedia lugar à nova ordem citadina. O esforço de regrar a cidade do Rio de Janeiro no século XVIII conduziu ao confinamento do tráfico à freguesia de Santa Rita, evoluindo do Sítio do Valverde ao Valongo, validando o caos mediante a sua ocultação pública. Assim, enquanto em trânsito no Rio de Janeiro, aquele escravo cujo paradeiro ainda não fosse a cidade conviria permanecer confinado para além do perímetro urbano. Apesar do papel fundamental do corpo humano na produção do espaço, o espaço também exerceu um papel preponderante no controle do corpo escravo. Dessa simbiose teria nascido o que Michel Foucault denominava “heterotopia”:

Ora, entre todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são *absolutamente* diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como que contraespaços. [...] Há, por exemplo, os jardins, os cemitérios, os asilos, as casas de tolerância, há as prisões, as colônias de férias do Clube Mediterrâneo, e tantos outros. [...] esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que vivemos.⁴⁵

Mas como se deve entender a ideia de “corpo”, aliás tão elástica, e como era compreendida tal ideia àquela época? Antes de tentar responder a

44 CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 246.

45 FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico: as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013, p. 19-21.

essa indagação, convém lembrar que estabeleceram as suas raízes no Ocidente ao menos três tradições filosóficas diversas: a cristã, a platônica e a materialista. A dualidade *corpo – alma*, característica da concepção cristã, tem nas outras duas seu contraponto: respectivamente o dualismo⁴⁶ e o monismo⁴⁷.

A visão materialista negará ao corpo qualquer dimensão transcendente e entenderá a espiritualidade como mero epifenômeno da matéria; além disso, tenderá a reduzir a corporeidade a algum de seus aspectos particulares (como Freud, que se cinge à sexualidade, por exemplo). Por outro lado, conforme a perspectiva platônica – devedora do orfismo pitagórico –, a alma (*ψυχή*) seria prisioneira do corpo (*σώμα*), que consistiria na sua tumba (*σῆμα*)⁴⁸. Apenas mediante a separação do corpo é que a alma poderia ver-se libertada das aparências terrenas, corruptíveis e passageiras, para alcançar a perene realidade celeste. Daí o paradoxo, explorado em *Fédon*, de que a alma deva fugir do corpo e de que a filosofia seja exercício e preparação para a morte; e, como corolário, de que convenha ao homem fugir do mal que o mundo representa, assemelhando-se a Deus por meio de uma vida virtuosa.

Embora tenha sido às vezes influenciada por esse dualismo platônico, o postulado próprio da tradição cristã é de que “a carne é o fulcro da salvação”⁴⁹, porquanto – conforme a sentença paulina – em Cristo “habita

46 O dualismo admite muitas modalidades: pode-se falar de dualismo *filosófico* (neoplatonismo, neopitagorismo), *religioso* (gnosticismo, hermetismo), *ontológico* (zoroastrismo), *radical* (marcionismo, maniqueísmo), *mitigado* (valentianismo, catarismo).

47 A Modernidade costuma representar o homem e o mundo de forma unitária, e por isso tende a rechaçar a dualidade entre espírito e matéria, frequentemente associado à distinção grega entre alma e corpo. No entanto, Josef Seifert identificou oito formas diferentes de dualismo antropológico, demonstrando que não se pode *a priori* suspeitar da dualidade sem antes estabelecer de que tipo se trata (cf. SEIFERT, Josef. *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*. Darmstádio: 1979, p. 126-130).

48 Existem três acepções distintas para *σῆμα*, a saber: marco (por extensão: emblema e fronteira), *augúrio* (por extensão: corpo celeste) e *elevação* (por extensão: tumba ou memorial).

49 *Caro salutis est cardo* (TERTULIANO, *De resurrectione mortuorum* VIII, 2). Houve certa tendência na Tradição a reservar “corpo” (*σώμα*) para significar a Igreja e

corporalmente toda a plenitude da Divindade” (Cl 2,9). Por isso, como a experiência crente se fundamenta na história de Deus feito homem, de seu corpo morto e do seu túmulo encontrado vazio, segue-se-lhe a produção de corpos substitutivos⁵⁰ de índole universal e católica, desvinculados de uma origem étnica e de hereditariedade: “Na tradição cristã, uma privação inicial do corpo não cessa de suscitar instituições e discursos que consistem em efeitos e substituições dessa ausência – corpos eclesiásticos, corpos doutrinários, etc.”⁵¹.

À luz dessas antigas tradições, é possível retomar a pergunta: *como o corpo era entendido nos alvares da cultura ocidental moderna, no ambiente do Rio de Janeiro colonial durante o século XVIII?* – Para Michel de Certeau, o corpo passou então a ser percebido como um símbolo, como o sinal da unidade de um sentido. Com efeito, a mera análise materialista da composição biológica não explica o seu significado:

A análise revela apenas fragmentos e restos. Ela reconhece cabeças, braços, pés etc., que se articulam em maneiras de comer, de saudar ou de se cuidar. São elementos colocados em séries particulares, mas o corpo, jamais o encontramos. Ele é mítico, tendo em vista que o mito é um discurso não experimental que autoriza e regulamenta práticas. O que faz um corpo é uma simbolização sócio-histórica característica de cada grupo.⁵²

“carne” (σάρξ) para significar a Eucaristia; no entanto, ambos os termos fazem referência ao elemento material oposto ao elemento espiritual do homem.

50 Na tradição teológica, o Corpo de Cristo foi chamado *corpus triforme* por comportar três pontos de vista distintos: o corpo físico de Jesus, nascido da Virgem Maria, crucificado, sepultado e ressuscitado; seu corpo eucarístico, em que Cristo se faz substancialmente presente posto que oculto sob as espécies sacramentais; e o corpo dos cristãos unidos na Igreja, da qual Cristo é a Cabeça (cf. LUBAC, Henri-Marie de. *Corpus Mysticum*. Milão: Jaca Book, 1984; CERTEAU, Michel de. *La Fábula Mística (siglos XVI-XVII)*. Madri: Ediciones Siruela, 2006, p. 86-100). Para uma discussão sobre as implicações da doutrina do Corpo Místico na arte barroca colonial, vide Nara Jr., 2016a, p. 142-147.

51 CERTEAU, 2006, p. 88.

52 CERTEAU, Michel de. *Histórias de corpos*. Projeto História, São Paulo, v. 25, dez. 2002, p. 407.

Não obstante, o sentido dado ao corpo na Modernidade também não parece ter sido o sentido espiritual nem o cristão decorrente do reconhecimento da dignidade humana. O corpo escravo – capturado, examinado, avaliado, comercializado, explorado – realizava uma função social e fazia sentido no contexto de uma sociedade que dele se valia como fator de produção e que ansiava por tornar transparente tal papel “produtor”. Daí a existência de uma peculiar ótica mecânica na apreciação dos corpos – compartilhada inclusive pela medicina moderna –, a qual viria a acelerar ainda mais o processo de secularização no período subsequente⁵³:

A medicina moderna é uma imagem decisiva deste processo, a partir do momento em que o corpo se toma um quadro legível e, portanto, traduzível naquilo que se pode escrever num espaço de linguagem. Graças ao desdobramento do corpo, diante do olhar, o que dele é visto e o que dele é sabido pode se superpor ou se intercambiar (se traduzir). O corpo é um código à espera de ser decifrado. Do século XVII ao XVIII, o que torna possível a convertibilidade do corpo visto em corpo sabido, ou da organização espacial do corpo em organização semântica de um vocabulário – e inversamente –, é a transformação do corpo em extensão, em interioridade aberta como um livro, em cadáver mudo exposto ao olhar.⁵⁴

53 Para uma discussão sobre a valorização da visão na Modernidade em detrimento da audição, e da ênfase na representação em lugar da alegoria, vide Nara Jr., 2016a, p. 103-115 e 190-193.

54 Certeau, 2011, p. xvii.

ÁGUAS BATISMAIS

Sejas escravo, sejas livre,
nenhuma vantagem, nenhuma desonra tampouco te vêm daí.

A única coisa que aqui se busca
são teus sentimentos e os costumes da tua alma.
(São João Crisóstomo, *In Matthæum homiliae*)

CARIDADE

O contato do africano cativo com o cristianismo esteve marcado pelas peculiaridades do catolicismo lusitano, concretizado em suas práticas caritativas, formas devocionais e método catequético. O meirinho Manoel Nascentes Pinto pode ilustrar bem a dinâmica desse contato.

O referido fidalgo não só fiscalizava os navios negreiros que atracavam na Alfândega, mas também adquiriu um bom plantel de escravos de variegada procedência. Seu testamento, escrito entre 1726 e 1727, refere 22 pessoas negras e crioulas que o serviam na cidade, fora outras sete lotadas na chácara em que a família possuía no Valongo¹. A quantidade é expressiva para uma família residente em área urbana, equivalendo ao que seria, no meio agrário, um plantel de grandes proporções. A concentração de escravos no lote dos produtores rurais variava em pequeno porte (até 10 escravos), médio (de 10 a 20), grande (de 20 a 50) e

1 ACMRJ, *Óbitos de Nossa Senhora da Candelária*, 11/9/1731, fl. 84, lin. 9-24 (Apêndice documental, item 9).

plantation (mais de 50)². O significativo número de cativos a serviço do meirinho, em parte, se justifica pelo fato de oito deles se dedicarem às fainas alfandegárias à custa do oficial, descerrando na mesa de abertura “pacas, pacotes, caixões, arcas e todas as mais vasilhas”³; um deles seria, provavelmente, o escravo apelidado de “inglês” no testamento, quiçá por ser anglófono. Não obstante, a incidência na lista (Tabela 1) de outros tantos escravos adoentados ou adolescentes permite aventar a hipótese de que Dom Manoel tivesse adquirido alguns deles mais movido por piedade do que por necessidade.

O anterior proprietário da chácara dos Nascentes Pinto no Valongo fora Damião [Domingos] Rodrigues Moeda⁴. Natural de Idanha a Nova (Guarda, Portugal), advogado, sócio de engenho de cana e transportador de escravos e chapéus do Rio de Janeiro para as Minas Gerais, Damião fora preso por judaísmo em 1710, aos 45 anos, sendo condenado ao cárcere e hábito penitencial ao arbítrio dos inquisidores⁵. Ou seja, enquanto o Tribunal não suspendesse a pena, deveria residir em local designado e vestir o sambenito, um saco que exibia a cruz de Santo André amarela. Vários parentes seus, por ele denunciados, também foram sentenciados. É sabido que, por aquela época, muitos cristãos-novos se organizavam clandestinamente na tentativa de evitar os rigores da Inquisição; pelo que seria razoável supor que a liquidação da chácara possa ter a ver com as cautelas da família. A compra do imóvel por 200\$000 foi feita a 18 de maio de 1706, ou seja, quatro anos antes das invasões francesas no Rio de Janeiro. Todavia, não ficou registrado se os Nascentes Pinto sofreram alguma perda no Valongo durante a resistência de Jean-François Duclerc

2 Para uma análise da relação do tamanho do plantel com a expansão da propriedade exportadora fluminense em fins do século XVIII, vide Florentino, 2014, p. 25-31.

3 AN, Fundo Vice-reinado, cx. 494, pct. 2, registo da relação dos oficiais da Alfândega do Rio de Janeiro.

4 Cf. ACMRJ, *Óbitos de Nossa Senhora da Candelária*, 11/9/1731, fl. 84, lin. 5.

5 Cf. *Processo inquisitorial de Lisboa* n.º 6.526, auto de fé em 9/6/1711, *apud* NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição: Inventários de bens confiscados a cristãos novos. Fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil – Século XVIII)*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Livraria Camões, 1976.

na Prainha em 1710, nem no decurso do ataque francês orquestrado por René Duguay-Trouin em 1711.

Sem dúvida, Dom Manoel era um homem rico. Na qualidade de meirinho, guarda e porteiro da Alfândega – que não consistiam nos cargos mais bem remunerados –,

[...] seu ordenado era de 3\$200, ao que se acresciam 9\$300 em propinas de contratos, e mais 287\$500 pelas licenças de navios, perfazendo 300\$000 mensais, se se tem em conta a avaliação feita no início da década de 1730 pelo deputado da Mesa de Consciência e Ordens Lourenço Pires de Carvalho.⁶

Como comparativo, em 1640 o salário do capitão da fortaleza de Santa Cruz da Barra era de 144\$000, o que equivalia a cerca de meia tonelada de açúcar⁷. Por sua vez, o soldo do governador, que era 200\$000 em 1640, caiu para 150\$000 com a nomeação de Ayres de Saldanha⁸, mas subiu para 400\$000 dez anos depois, fora propinas e acréscimos.

Tabela 1: Valor da escravaria de Dom Manoel Nascentes Pinto

Lugar	Nome citado no testamento	Valor mínimo (antonil)	Valor em réis
Na cidade	Sebastião achacado	300 oitavas	480\$000
	Caetano de todo serviço	500 oitavas	800\$000
	Pedro, o coxo	300 oitavas	480\$000
	Pedro	500 oitavas	800\$000
	Sebastião moço	250 oitavas	400\$000
	Manoel Barbosa	300 oitavas	480\$000

6 Nara Jr., 2019, p. 57s.

7 POSSAMAI, Paulo César (org.). *Conquistar e defender: Portugal, Países Baixos e Brasil*. Estudos de história militar na Idade Moderna. São Leopoldo: Oikos, 2012, p. 86.

8 Cf. AN, Secretaria de Estado do Brasil, Códice 77, v. 24, fl. 365v, *Patente* de 3/1/1719.

Lugar	Nome citado no testamento	Valor mínimo (antonil)	Valor em réis
Na cidade	Manoel, o inglês	500 oitavas	800\$000
	Joaquim Barbosa	300 oitavas	480\$000
	José mina	300 oitavas	480\$000
	Bartolomeu crioulo achacado	500 oitavas	800\$000
	Custódio crioulo	500 oitavas	800\$000
	Dionísio cabrinha	500 oitavas	800\$000
	João moleque	120 oitavas	192\$000
	Pedro moleque	120 oitavas	192\$000
	Ventura moleca	120 oitavas	192\$000
	Ventura Falcão	350 oitavas	560\$000
	Ventura Maianga	350 oitavas	560\$000
	Apolônia	350 oitavas	560\$000
	Maria pequena	350 oitavas	560\$000
	Juliana	350 oitavas	560\$000
	Grimanusa	350 oitavas	560\$000
Teodósia	350 oitavas	560\$000	
Na chácara	José	225 oitavas	360\$000
	André		
	Domingos	300 oitavas	480\$000
	Manoel	300 oitavas	480\$000
	João	300 oitavas	480\$000
	Cristóvão	300 oitavas	480\$000
	Miguel	300 oitavas	480\$000
Total		9.285 oitavas	14:856\$000

Fontes: ACRMJ, *Óbitos de Nossa Senhora da Candelária*, 11/9/1731; AN, 1ON, 73, p. 17v, 18/5/1706

“O africano era um elemento caro; seu valor médio oscilou sempre entre 20 e 30 libras esterlinas [1 £ = 0,33 kg de prata]. Houve momentos

excepcionais em que valeu perto de £ 100⁹. Ora, com base nos preços praticados na primeira década do século XVIII fornecidos por André João Antonil¹⁰ – o qual distingue negros, crioulos e mulatos, assim como jovens e adultos, prendados (“de partes”) e habilidosos (“oficial”) –, é possível estimar de forma meramente hipotética e ilustrativa o custo da escravaria dos Nascentes Pinto, a partir dos apelidos citados no seu testamento, em cerca de quinze contos de réis. No caso dos escravos da chácara, é sabido que dois deles foram arrematados junto com ela por 360\$000¹¹. Como relata Antonil, em 1703 um pastel custava uma oitava de onça de ouro (1\$600), e um boi, cem oitavas (160\$000). Portanto, conforme esse triste cálculo, quinze contos equivaliam a mais ou menos cem cabeças de gado.

A respeito de dois escravos que deveriam ser alforriados por ocasião da morte de sua mulher em recompensa pela fidelidade com que o serviram, Dom Manoel alerta a seus filhos no testamento para que os tratem bem¹². O primeiro é Sebastião, provavelmente o achacado e não o moço¹³; o outro é José Ribeiro, mas não fica claro se é o mina ou o escravo que servia na chácara¹⁴. Nota-se, pois, que a despeito da boa vontade do fidalgo e da piedade aprendida em casa, a rudeza de algum familiar podia ainda ameaçar os trabalhadores cativos, apesar dos seus achaques.

Fato é que naqueles tempos a prática da caridade cristã era vivenciada como uma verdadeira devoção. Dom Manoel era, por conseguinte, bastante esmoler: ele se pede a seus testamenteiros que se lembrem dos “pobres enfermos do hospital”¹⁵, dos “pobres presos da cadeia”¹⁶ e de mais “doze pobres honrados”¹⁷, além de todo pobre que assistisse seu

9 Simonsen, 2005, p. 177.

10 Cf. ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*. Rio de Janeiro: 1837, p. 154-157.

11 Cf. AN, 1ON, 73, p. 17v, 18/5/1706.

12 ACMRJ, *Óbitos de Nossa Senhora da Candelária*, 11/9/1731, fl. 84v, lin. 15-21 (Apêndice documental, item 9).

13 *Ibidem*, fl. 84, lin. 17-19.

14 *Ibidem*, fl. 84, lin. 20 e 23.

15 *Ibidem*, fl. 83, lin. 31-32.

16 *Ibidem*, fl. 83v, lin. 4.

17 *Ibidem*, fl. 84v, lin. 11.

féretro “deitando-lhe água benta”¹⁸. Esse tipo de devoção caritativa foi interpretado negativamente por Michel Foucault, pois serviria, em sua opinião, para a instrumentalização do altruísmo durante a Modernidade ou como sucedâneo político das exigências religiosas. As visitas pedagógicas de crianças a prisioneiros, por exemplo, teriam sido inventadas no século XVII como uma “lição viva no museu da ordem”¹⁹. E, com relação ao pessoal hospitalar, seu objetivo seria obter a própria salvação mediante a cura do doente:

Era um pessoal caritativo – religioso ou leigo – que estava no hospital para fazer uma obra de caridade que lhe assegurasse a salvação eterna. Assegurava-se, portanto, a salvação da alma do pobre no momento da morte e a salvação do pessoal hospitalar que cuidava dos pobres.²⁰

Uma abordagem genérica e superficial de jaez foucaultiano parece inapta para avaliar tanto as intenções de Dom Manoel quanto a bondade do espírito de seu tempo. Afinal, as “obras de misericórdia” têm origem muito mais antiga: radicadas na herança bíblica²¹ e perpetuadas pela tradição rabínica²², foram assim denominadas por Lactâncio²³, multiplicadas por Orígenes²⁴, e desenvolvidas na patrística até a sua consagração por São Tomás de Aquino em duas listas com sete obras cada uma: as obras de misericórdia corporais e as obras de misericórdia espirituais²⁵. Mesmo que o aparelhamento dessas “obras” seja hipoteticamente possível, é evidente que repugnaria ao espírito cristão a falta de retidão no exercício do amor ao próximo.

18 *Ibidem*, fl. 83, lin. 52 a 83v, lin. 1.

19 Foucault, 2013, p. 132.

20 *Idem. Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 102.

21 Tb 1,16s; Jó 31,16-21; Sr 7,36-39; Is 58,6s; Mt 25,31-46.

22 Cf. MISHNÁ, *Pirkei Avot* 1,2.

23 Lúcio Célio Firminiano Lactâncio, *Epítome*, 60, 6s.

24 ORÍGENES, *In Matthæum*, 72.

25 SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* II^a-II^{ae}, q. 23, a. 2-3.

Em vez disso, muitos autores apontam outros tipos de exageros na prática religiosa daquela época, como o elevado número de missas de sufrágio ou a pompa excessiva dos cortejos, mortaldas e esmoladas. Mas o que facilmente podia degenerar em ostentação acabava movimentando um significativo comércio funerário, conferindo liquidez às instituições eclesiásticas no Setecentos²⁶. Como é sabido, a devoção ocidental no início do século XVIII ainda devia muito ao jansenismo e já estavam às portas o kantismo filosófico e o protestantismo vitoriano²⁷. Daí que as autoridades procurassem reprimir as heterodoxias e impedir a evasão das contribuições por meio do incentivo à caridade institucional.

DEVOÇÃO

Além da prática caritativa, outra forma típica de devoção dos tempos coloniais era o ingresso em Ordens Terceiras ou em Irmandades. As Ordens Terceiras, embora fossem destinadas aos leigos e tivessem regime diocesano (salvo privilégio apostólico, coisa que não houve no Rio de Janeiro), dependiam da Congregação dos Religiosos por causa de sua ligação com as Ordens Primeiras. No caso carioca, desde cedo se instalaram na capitania a Companhia de Jesus (1567), a Ordem de São Bento (1586), o Carmelo (1590) e a Ordem dos Frades Menores (1592); as teresianas, por sua vez, *só chegaram à cidade* em meados do século XVIII.

As irmandades, pelo contrário, eram abundantes; procediam da iniciativa laical como uma projeção pública e coletiva de alguma devoção particular, vivida em casa, em torno a um padroeiro. Esse tipo de confraria, mais simples do que uma Ordem Terceira, condensava tanto o estímulo pós-tridentino ao culto dos santos quanto o interesse estatal no controle das corporações. Embora vinculadas às paróquias, a subor-

26 FÁRIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 281.

27 Cf. SOUZA, Evergton Sales. Jansenismo e reforma da Igreja na América Portuguesa. In: *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Anais...* Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2008.

dinação das irmandades à autoridade civil limitava, em certa medida, a competência eclesiástica sobre a sua atuação; no entanto, foi graças a esse tipo de associação que se incrementou a vida religiosa da população, mesmo na ausência de um clero numericamente suficiente para o tamanho do território.

A organização das irmandades implicava a aprovação régia dos compromissos vividos por seus membros e na aquisição de pelo menos um altar de culto ao padroeiro. Em alguns casos, a coexistência de diversos desses sodalícios em uma mesma paróquia também foi causa de competições ou querelas. A participação nas irmandades e a organização das festividades dos padroeiros constituíam uma forma de sociabilidade, uma oportunidade de convívio social e de afirmação da identidade ou do prestígio de um dado grupo. Não obstante, na Colônia – ao contrário do Reino – esse tipo de comunidade esteve mais voltado para a caridade exercida entre os pares, para o atendimento espiritual dos próprios confrades, vivos ou defuntos.

Ao gosto da época, e em conformidade com a sua posição social, Dom Manoel foi irmão da Misericórdia, do Santíssimo Sacramento da Candelária, do Pilar em São Bento, de São Pedro dos Clérigos, de São João Evangelista e das Almas da Sé²⁸. Mas sua grande distinção consistiu em fundar na igreja da Candelária a Irmandade de Santa Rita, para a qual doou seu orago. Esse orago é uma talha de madeira, importada de Portugal em 1710, que posteriormente seria entronizada na capela da mesma Santa, construída às custas da fazenda da família e da colaboração de alguns moradores do bairro da Vila Verde, como por exemplo João de Pinto²⁹. Todavia, a devoção popular iniciara antes, na própria residência dos fidalgos, quando a vizinhança ia venerar o quadro a óleo da bem-aventurada que decorava o solar da família. Atualmente, tanto o quadro do século XVII quanto a talha de 1710 estão expostos na sacristia da igreja.

28 ACMRJ, *Óbitos de Nossa Senhora da Candelária*, 11/9/1731, fl. 83, lin. 24-26 (Apêndice documental, item 9).

29 *Ibidem*, 17/7/1725.

Quando a capela foi elevada à condição de matriz, a confraria criada por Dom Manoel também cresceu em importância, denominando-se *Irmandade do Santíssimo Sacramento de Santa Rita*. Em seguida, fizeram-lhe companhia outras duas irmandades: a de São Miguel e Almas, e a do Divino Espírito Santo³⁰. Esta última fazia sucesso no Rio de Janeiro com sua animada festa do dia de Pentecostes. Tais festividades constituíam, sem dúvida, uma das “formas de integração do negro na sociedade colonial escravista”³¹. Conservam-se as divertidas quadrinhas que se cantavam pelas ruas enquanto era levada até às casas a bandeira do Divino, a mesma que se vê na famosa pintura de Eduard Hildebrandt (Figura 5):

*Ó Divino Espírito Santo,
Pai dos pobres, amoroso.
Ponde, Senhor, no meu peito
Um coração fervoroso.*

*Ó Divino Espírito Santo
E Santo consolador,
Consolai a nossa alma,
Quando deste mundo for.*

*O Divino quando pede
Não pede por carecer.
Pede para experimentar
Quem seu devoto quer ser.
Tantas moças na janela*

30 Constam as seguintes datas referentes às novas versões dos documentos das irmandades sediadas na paróquia de Santa Rita: *Santíssimo Sacramento* (Carta régia de 3/7/1820, Compromisso de 27/2/1821); *São Miguel e Almas* (Compromisso de 5/7/1839, Carta Imperial de 14/9/1839), *Espírito Santo* (Compromisso de 22/11/1856, Carta Imperial de 15/1/1857).

31 MELLO E SOUZA, Marina de. Catolicismo negro no Brasil: santos e *minikisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, São Paulo, n. 28, p. 125-146, 2002, p. 129.

*Não fazem senão olhar,
O Divino pede esmola,
Mas elas não sabem dar.*

*O Divino Espírito Santo
É um Senhor que vai e vem,
Ele anda de casa em casa
Para ver quem lhe quer bem.*

*O sol entra pela janela,
O luar pela vidraça,
Meu Divino pela porta.
Enchendo tudo de graça.*

*Viva o cravo, viva a rosa,
Viva a flor que floresceu,
Viva a dona desta casa,
Que a bandeira recebeu.*

*Deus lhe pague pela esmola
Dada de boa vontade.
No céu terá o prêmio
Da Santíssima Trindade.*

*A bandeira se despede
Com toda a sua folia.
Viva a dona desta casa
E toda a companhia.³²*

32 AZEVEDO, Manuel Duarte Moreira de. *Rio de Janeiro: sua história, monumentos, homens notáveis, usos e curiosidades*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1877, v. 1, p. 179s.

Figura 5: Largo de Santa Rita, 1844
Versão de uma aquarela de Eduard Hildebrandt
(FERREZ, 2000, v. 1, item 2927)



Fonte: STAATLICHE MUSEEN ZU BERLIN 2. Eduard Hildebrandt, Largo de Sta. Rita (1844), Kat. 29, aquarela 25,7 x 36,4 cm

Os confrades rapidamente decoraram a igreja no estilo rococó; além disso, começaram a fazer ampliações ao edifício³³:

Em 1763, a Irmandade do Santíssimo Sacramento adquiriu uma série de casas na rua das Violas para a ampliação da sacristia, sobre a qual se instalou o consistório, no segundo piso. A parte posterior da igreja de Santa Rita foi interligada às dependências da irmandade, onde também se instalou o consistório da Irmandade de São Miguel e Almas.³⁴

Já no ano seguinte, os irmãos do Santíssimo Sacramento edificaram uma casa sob os arcos do adro para servir de depósito³⁵. Talvez seja dessa época o lajeado de pedra que transformou o adro em um mero pátio lateral, obrigando a que o enterro de pretos novos fosse feito definitivamente fora do terreno da igreja, no Largo em frente ao templo. É difícil resolver a questão, pois não há documentação disponível sobre óbitos em Santa Rita no século XVIII que indique onde exatamente as pessoas eram enterradas.

Mais tarde, de 1814 a 1818 – quando o território da freguesia foi ligeiramente ampliado, incorporando-se-lhe a rua das Violas (atual Teófilo Otoni) –, construíram também umas catacumbas a fim de evitar sepultar os mortos na nave da igreja, pelo dano que causava aos fiéis a exalação dos “pestíferos vapores” que saíam das sepulturas. Essa nova forma de sepultar foi considerada por Jean-Baptiste Debret um hábito salutar:

O tipo de construção de catacumbas que apresento aqui era tão recente no Rio de Janeiro quando chegamos em 1816, que apenas duas igrejas, a do Carmo e a de São Francisco de Paula, possuíam esse modo de sepultura. [...] Segundo o antigo costume, nas outras igrejas o chão destinado

33 AN, 4ON, 64, p. 187, 24/4/1763; ALVES NETTO, Luís. *Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguesia de Santa Rita: sua origem e sua história*. Trabalho executado por determinação da Mesa Administrativa de 1930 a 1931. Rio de Janeiro, s/ed., 1933, p. 145-151.

34 Nara Jr., 2016a, p. 76.

35 AN, 4ON, 66, p. 130v, 26/05/1764; Alves Netto, 1933, p. 152-154.

às sepulturas era inteiramente coberto de longas fileiras de alçapões de madeira, do tamanho de um túmulo. [...] Essa inovação salutar logo conquistou partidários: tanto que em 1829 todas as igrejas já haviam mandado construir suas catacumbas.³⁶

Junto desses anexos ainda fica a porta que guarda “o célebre poço de Santa Rita, cujas águas miraculosas têm operado curas em moléstias dos olhos. Muitos são os doentes que, em vez de consultarem [...] notáveis especialistas, vão à sacristia encher garrafas da água do poço”³⁷.

Gira em torno à figura de Rita de Cássia o que se disse até aqui. A vida da taumaturga pode ser assim compendiada:

Margherita Lotti, cognominada Rita (1377-1457), era natural de Roccaporena, na Úmbria. Após perdoar os assassinos do marido e perder os dois filhos vitimados pela peste, Rita ingressou no convento agostiniano de *Cascia*, onde teve o singular privilégio de receber na testa o estigma de um espinho da coroa de Cristo. Seu corpo permanece incorrupto, exposto à veneração dos fiéis que peregrinam para honrá-la, advindos de todas as partes do mundo. É proposta para a Igreja católica como modelo de paciência, de esposa e de mãe, e é tida como advogada das causas impossíveis. Rita foi beatificada a 16 de julho de 1627 pelo papa Urbano VIII, e canonizada a 24 de maio de 1900 por Leão XIII.³⁸

Na verdade, a beatificação de Rita não consistiu em um ato formal solene, mas em um processo equipolente³⁹, conforme a tradição canô-

36 *Apud* BANDEIRA, Júlio; LAGO, Pedro Corrêa do. *Debret e o Brasil: obra completa*, 1816-1831. Rio de Janeiro: Capivara, 2013, p. 143.

37 Fazenda, 2011, v. 5, p. 144.

38 Nara Jr., 2019, p. 66.

39 Chama-se beatificação ou canonização equipolente à proclamação oficial, por parte da Igreja Católica, do culto a um santo tributado *ab immemorabili* pelo povo. Além da antiguidade de culto, dois outros quesitos são necessários para que se proceda a esse tipo de reconhecimento: a ininterrupta fama dos prodígios do candidato e

nica: o papa simplesmente autorizou a celebração da missa em honra de Rita na diocese de Espoleto e nas igrejas dos agostinianos⁴⁰, após a minuciosa investigação da vida da candidata. Em seguida, a casa na qual vivera Santa Rita em Roccaporena foi transformada em capela, mas seria necessário aguardar mais de cem anos para que a municipalidade de Cássia e os agostinianos se batessem a sério por sua canonização. Após algumas dificuldades, o processo só seria reaberto em 1853, com a análise de vários milagres, até sua feliz conclusão; no entanto, seria necessário esperar até 2002 para que sua memória fosse incluída por São João Paulo II na terceira edição do Missal Romano. O corpo de Rita – cuja face e as mãos estão mumificadas – foi encerrado em uma urna de cristal em 1930, conservando-se desde 1947 em uma basílica a ela dedicada. Exames médicos confirmaram a presença de osteomielite em sua testa, comprovando a existência do estigma. Por outro lado, se o processo de canonização de Rita foi longo, sua veneração entre o povo espalhou-se muito rapidamente. No caso luso-brasileiro, o estopim foi, sem dúvida, a devoção do próprio rei Dom João V, miraculado de uma vista pela Santa.

Eis, em resumo, a piedade típica daquele tempo: pompa no culto eucarístico, proximidade com a realidade da morte, prática das obras de misericórdia, expectativa dos milagres, animações devocionais, veneração dos santos. Elementos que podiam ser interessantes desde a perspectiva dos escravos novos chegados à América, em seu esforço de inserção, adaptação, consolo, afirmação identitária e sobrevivência. Mas ainda vale a pena debruçar-se sobre outra questão, cuja análise é menos evidente com a distância do tempo: a plausível fragilidade da fé dos africanos recém-inseridos no cristianismo.

a constante atestação de historiadores dignos de fé acerca da heroicidade de suas virtudes, ou oferta da vida, ou martírio.

40 URBANO VIII, *Indultum*, 2/10/1627; *Extensio concessionis de Beata Rita*, 4/2/1628. *In: Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum*, v. 13. Taurinensis editio, 1868, p. 602s e 631. Para uma análise da política de canonizações implementada pela Igreja Católica no século XVII, vide GOTOR, Miguel. *Chiesa e santità nell'Italia moderna*. Roma: Gius. Laterza & Figli Spa, 2015.

“Escravos originários de Angola eram marcados a ferro em brasa antes do embarque. Além de ser prova de ter-se pagado o imposto sobre ele, funcionava também como certificado de batismo”⁴¹. Entretanto, “ao contrário do que ocorria em Angola, os escravos vindos da Costa da Mina não eram batizados antes de embarcar”⁴². A rejeição do batismo por um africano adulto – acima de dez anos de idade – obrigava, no interstício de seis meses desde a sua aquisição, que os seus donos o apresentassem à autoridade eclesiástica da freguesia a fim de que fosse admoestado. A pena prevista nas *Ordenações Filipinas* para o delito de negligência dos patrões era a perda eventual do escravo pagão⁴³. Em função do desleixo na instrução dos não angolanos, desde 1756 ficou estabelecido que os navios tivessem a bordo um capelão⁴⁴, expediente almejado mais de um século antes⁴⁵ e previsto no regimento das arqueações. Portanto, era sumária a catequese de uns e outros, muito embora os que vinham de Angola e Benguela – em comparação com os deportados da Mina – estivessem mais sujeitos às práticas culturais lusitanas que já se tinham infiltrado por ali até o interior de África⁴⁶.

QUERIGMA

Em tão terríveis circunstâncias, tanto os neófitos de Angola quanto os catecúmenos da Mina tinham certamente um baixo nível de compreensão do aspecto racional ou conceitual da fé cristã. Não à toa, sentenciamos

41 MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2010, v. 2, p. 137.

42 Sampaio, 2003, p. 170.

43 Cf. *Ordenações Filipinas*, V, 99 (semelhante nas *Ordenações Manuelinas*, V, 99).

44 Matos, 2010, v. 2, p. 138.

45 Cf. ANTT, Lisboa, *Mesa da Consciência e Ordens*, livro 26, fl. 130: *Alvará do Bispo do Congo e Angola, 7/10/1623* (apud VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. As proposições de Antonio de Saldanha da Gama para a melhoria do tráfico de escravos, “por questões humanitárias e econômicas”, Rio de Janeiro, 1810. *História, Ciências, Saúde – Mangueiras*, Rio de Janeiro, Fiocruz, v. 23, n. 4, out.-dez. 2016, p. 1170).

46 Heywood, 2002, p. 13.

ditado castelhano: *saqué los pies fríos y la cabeza caliente, como el negro del sermón*. Além do mais, a falta de cuidado chegou a ser tanta que inclusive redundou na invalidez eventual do batismo, como adverte uma Carta régia de 11 de setembro de 1618 “sobre os defeitos que há nos batismos dos negros adultos, que de Guiné e Angola se levam às Índias [...], para que os batismos sejam verdadeiros, e com notícia e conhecimento dos que os recebem, e os Prelados ultramarinos cumpram nisto com suas obrigações”.

Supondo, porém, a receptividade religiosa e a valorização prestada pelos africanos aos ritos de passagem, natural é que mesclassem a vivência das tradições luso-católicas com suas experiências culturais e religiosas africanas, produzindo práticas híbridas. Ao mesmo tempo, deve-se recordar que “o grau de formação do laicato – e mesmo do clero brasileiro – no século XVIII deixava a desejar”⁴⁷, de modo que a memória episódica e imagética⁴⁸ muitas vezes servia de sucedâneo e não de estímulo para a assimilação dos conteúdos dogmáticos e para a prática dos princípios morais codificados.

Portanto, embora o eventual hibridismo das expressões religiosas dos escravos pudesse ser acusado quer de deficiente quanto aos conteúdos normativos, quer de incoerente diante do modelo de comprometimento religioso costumeiro, sem dúvida podia superar a piedade dos colonos na capacidade de solidarizar-se com a dor, de ser grato pelos dons recebidos, de prestar culto aos antepassados, de valorizar o vivido mais que o conceitual etc. A título de exemplo, é comovente o zelo com que “foi batizado apressadamente pela parteira Fabiana, escrava desta Fazenda [São Bento], o inocente Manoel”, o qual viria a falecer pouco depois⁴⁹. A tal respeito, José Redinha refere o interessante comentário de um

47 Nara Jr., 2016a, p. 127.

48 O antropólogo londrino Harvey Whitehouse (2000; 2004) detectou na prática religiosa dois “modos de religiosidade” extremos que se apoiam na ênfase da memória reiterativa (*modo doutrinal*) e na ênfase da memória episódica (*modo imagético*). Vide Nara Jr., 2016a, p. 127-128.

49 AMSBRJ, Códice 621, fl. 12v, 16/4/1809.

missionário: “os africanos são muito mais religiosos do que nós e temos a impressão, na catequese, que o que lhe damos não chega”⁵⁰. Ademais,

[...] no Brasil em algumas ocasiões o catolicismo, por estar presente na região do antigo reino do Congo desde o final do século XV, serviu de ligação com um passado africano que era importante elemento na composição das novas identidades das comunidades afrodescendentes no contexto da diáspora.⁵¹

Muitas vezes se fala da existência, nas religiões de matriz africana, de uma abertura ao novo e um acolhimento ao outro, de pluralismo e tolerância, pois seus panteões são abertos a novas divindades. No atual ambiente multiculturalista, tal *princípio de agregação*⁵², atribuído a essas tradições religiosas, costuma ser valorizado e qualificado como algo meritório. Não obstante, a primazia dada à montagem organizativa de elementos alheios, mas incorporados ao próprio panteão, também poderia ser interpretada como religião “fabricada”, que tem mais de manipulação política de símbolos culturais do que de acolhimento do sagrado. Com isso, o antropólogo Sérgio Ferretti assumiu, com outros autores, que a prática exterior do catolicismo teria se africanizado no Brasil, e não que o universo religioso africano se tenha cristianizado. Ainda assim, o mesmo autor reconhecia que o marco epistemológico do sincretismo é ambíguo e ainda necessita de aprofundamento⁵³, pois acumula as categorias de encontro e separação, mistura e fusão, paralelismo e justaposição, convergência e adaptação. Portanto, convém evitar tomar superficialmente “o catolicismo apenas como uma imposição do universo senhorial, incorporada geralmente para servir de disfarce a ritos de origem africana”⁵⁴.

50 Redinha, 2009, p. 364.

51 Mello e Souza, 2002, p. 127.

52 *Sensu* Parés, 2016.

53 FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP, Arché Editora, 2013, p. 101s e 254-263.

54 Mello e Souza, 2002, p. 144.

Em que consistia o querigma⁵⁵ dirigido a esses cativos e qual era neles o seu impacto? – Ora, após o primeiro concílio provincial brasileiro, foram publicadas em 1707 as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Tal documento consubstanciava organicamente as disposições anteriores do episcopado brasileiro, em suas dimensões sacramental e social. No âmbito social, apenava diversos delitos perpetrados contra os cativos; tais abusos, por ferirem “o direito divino e humano”, implicavam que os senhores “pecam mortalmente e tomam sobre suas consciências as culpas de seus escravos”⁵⁶. Lê-se nas mesmas *Constituições*:

Não é menos para estranhar o desumano, e cruel abuso, e corruptela muito prejudicial ao serviço de Deus, e bem das almas, que em muitos senhores de escravos se tem introduzido: porque aproveitando-se toda a semana do serviço dos miseráveis escravos, sem lhes darem cousa alguma para seu sustento, nem vestido com que se cubram, lhes satisfazem esta dívida, fundada em direito natural, com lhe deixarem livres os Domingos, e dias Santos, para que nele ganhem o sustento, e vestido necessário.⁵⁷

Em paralelo, a pastoral sacramental do catecumenato⁵⁸ estabelecia para os senhores o dever de ensinarem os cativos. Mas criticava duramente o desempenho dos patrões em sua missão, “a qual cumprem tão mal, que raramente se acha algum, que ponha a diligência que deve:

55 Entende-se comumente que a mensagem cristã é comunicada de cinco modos distintos: *querigma* (primeiro anúncio feito a um destinatário ignorante), *catequese* (transmissão dos rudimentos da fé aos iniciantes), *homilia* (proclamação litúrgica da Palavra), *teologia* (exposição científica dos conteúdos doutrinários) e *nova evangelização* (anúncio feito a um destinatário “pós-cristão”). A última dessas modalidades é de criação recente e foi lançada por São João Paulo II (cf. Carta encíclica *Redemptoris missio* sobre a validade permanente do mandato missionário. Roma: 7 de dezembro de 1990 [AAS 83, 1991]).

56 Vide, 2010, livro I, título LXXI, cláusula 303.

57 *Idem*, livro II, título XIII, cláusula 379.

58 *Idem*, livro I. Para o Batismo: título XIV, cláusulas 50-57 e título XV, cláusula 61; para a Crisma: título XXXVII, cláusula 144; para a Eucaristia: título XXIV, cláusula 86.

errando também no modo de ensinar, porque não ensinam a Doutrina por partes, e com vagar, como é necessário à gente rude, senão por junto, e com muita pressa”⁵⁹. Quanto ao clero, incumbia-o de preparar condignamente os escravos para os ritos de iniciação cristã. Para orientar essa tarefa, as *Constituições Primeiras* apresentam uma “breve instrução dos mistérios da fé, acomodada ao modo de falar dos escravos do Brasil”, em perguntas e respostas:

Quem fez este mundo? – Deus.

Quem nos fez a nós? – Deus.

Deus onde está? – No Céu, na terra, e em todo o mundo.

Temos um só Deus, ou muitos? – Temos um só Deus.

Quantas pessoas? – Três.

Dize os seus nomes? – Padre, Filho, e Espírito Santo.

Qual destas Pessoas tomou a nossa carne? – O Filho.

Qual destas Pessoas morreu por nós? – O Filho.

Como se chama este Filho? – JESUS Cristo.

Sua Mãe como se chama? – Virgem Maria.

Onde morreu este Filho? – Na Cruz.

Depois que morreu onde foi? – Foi lá abaixo da terra buscar as almas boas.

E depois onde foi? – Ao Céu.

Há de tornar a vir? – Sim.

Que há de vir buscar? – As almas de bom coração.

E para onde as há de levar? – Para o Céu.

E as almas de mau coração para onde hão de ir? – Para o inferno.

Quem está no inferno? – Está o Diabo.

E quem mais? – As almas de mau coração.

E que fazem lá? – Estão no fogo, que não se apaga.

Hão de sair de lá alguma vez? – Nunca.

59 *Idem*, livro I, título XIV, cláusula 56. Cem anos depois, Debret anota que tinha “caído em desuso o artigo da primitiva lei sobre a escravidão, que prescrevia aos brasileiros mandarem batizar seus negros novos dentro de um determinado prazo” (*apud* Bandeira & Lago, 2013, p. 137).

Quando nós morremos, morre também a alma? – Não. Morre só o corpo.
E a alma para onde vai? – Se é boa a alma, vai para o Céu; se a alma não é boa, vai para o inferno.
E o corpo para onde vai? – Vai para a terra.
Há de tornar a sair da terra vivo? – Sim.
Para onde há de ir o corpo, que teve alma de mau coração? – Para o inferno.
E para onde há de ir o corpo, que teve alma de bom coração? – Para o Céu.
Quem está no Céu com Deus? – Todos os que tiveram boas almas.
Hão de tornar a sair do Céu, ou hão de estar lá para sempre? – Hão de estar lá sempre.⁶⁰

No caso dos “batismos dos escravos brutos, e boçais, e de língua não sabida, como são os que vêm da Mina, e muitos também de Angola”, essa instrução era sucedida por outras perguntas:

Queres lavar a tua alma com água santa?
Queres comer o sal de Deus?
Botas fora de tua alma todos os teus pecados?
Não hás de fazer mais pecados?
Queres ser filho de Deus?
*Botas fora da tua alma o demônio?*⁶¹

Por fim, as *Constituições* também insistem na liberdade com que a fé deveria ser abraçada:

E no que respeita aos escravos, que vierem de Guiné, Angola, Costa da Mina, ou outra qualquer parte em idade de mais de sete anos, ainda que não passem de doze, declaramos, que não podem ser batizados sem darem para isso seu consentimento.⁶²

60 Vide, 2010, livro III, título XXXII, cláusula 579.

61 *Idem*, livro I, título XIV, cláusula 50.

62 *Ibidem*, cláusula 57.

Conclui-se, portanto, que o discurso querigmático cingia-se exclusivamente aos rudimentos trinitários, cristológicos e escatológicos⁶³ da fé cristã, expostos em forma de diálogo. Não consistia no estímulo a uma reflexão individual, mas no convite à recepção de uma mensagem. Assim, a verdadeira psicologia do converso consistiria em assumir como própria a esperança da redenção, não em aceitar uma “lista de dogmas”. Tal precedência da palavra sobre o pensamento implica que a comunicação só poderia realmente ocorrer quando quem anunciava não falava de algo, mas de si mesmo. Isso está de acordo com a ideia católica de que o conteúdo da fé cristã não se reduz a um *corpus* doutrinal, mas implica “adesão e renúncia, conversão, virada do ser humano para um rumo novo de vida”⁶⁴

Por outro lado, quando se aborda o tipo de normativa canônica contida nas *Constituições Primeiras*, é claro que se deve ter em conta sua aplicabilidade, à luz da conjuntura da Igreja colonial. Nesse sentido, surpreende que – em comparação com a vintena de bispados da América espanhola – no Brasil português só tenha sido criada uma província eclesiástica em 1676, tendo a primazia o arcebispado de São Salvador da Bahia sobre meros dois outros bispados recém-criados, o de Olinda e o do Rio de Janeiro, além dos bispados africanos de Cabo Verde e Angola⁶⁵. Por conseguinte, pouco presente se fazia a autoridade sobre o vasto território, necessitando delegar nos presbíteros algumas funções episcopais; por exemplo, “a imensidão das dioceses da América portuguesa aliada à precariedade da saúde de alguns bispos parecem ter constituído

63 A sustentação das doutrinas sobre a Trindade divina e sobre a pessoa de Jesus Cristo constitui o núcleo da ortodoxia no cristianismo, distinguindo quem é cristão de quem não é (cf. DH 39s). Por sua vez, a escatologia, isto é, a doutrina sobre as últimas coisas e a vida póstuma, será um corolário das anteriores.

64 RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Herder, 1970, p. 59.

65 Até então, Rio de Janeiro e Olinda tinham sido apenas prelazias *nullius* emancipadas do bispo de Salvador. A do Rio tinha sido erigida por Gregório XIII a 19 de julho de 1575; e a de Paraíba-Olinda, por Paulo V a 12 de agosto de 1611. Vide LIMA, 2001, p. 43-46 e 72.

motivo suficiente para que a Santa Sé admitisse que um simples padre administrasse o [sacramento da] crisma”⁶⁶.

Os riscos inerentes a tão complexa situação podem ser estimados ao se ter em conta os apontamentos de Michel de Certeau sobre o numeroso clero na França do Setecentos, que tendia a silenciar suas convicções e a transformar o culto em “funcionariado”, tornando a organização das práticas “mais forte do que o sistema de representações ao qual assegura a circulação ou a sustentação”⁶⁷. Com efeito, os sacerdotes

[...] não podem mais dizer e, mais ainda, frequentemente não têm nada mais a dizerem, porque essencialmente a razão com a qual se alinham, como minoritários na burguesia esclarecida, regula sua atividade com a produção, mesmo que tenham ainda esse utilitarismo na conta de “verdades” cristãs recebidas.⁶⁸

Ora, na circunscrição do Rio de Janeiro a indisciplina era muita. Como até então os sentenciados pela jurisdição canônica eram presos na cadeia pública⁶⁹, o bispo Dom Antônio Guadalupe (†1740) instituiu ao pé de seu palácio um aljube em 1733, com o fim de ali corrigir os clérigos gravemente delituosos, em conformidade com as *Ordenações Filipinas* que previam uma alçada separada para os delinquentes pertencentes ao corpo eclesiástico⁷⁰. O prédio gradeado tinha capacidade para quase 200 pessoas e ficava a uma quadra de distância do Largo de Santa Rita. Cerca de cem anos mais tarde, por ocasião da vinda da família real, o aljube passaria a receber os demais criminosos da cidade – o que precipitaria a ruína do severo edifício –, pois a Cadeia Velha, usada como cárcere do

66 Feitler & Souza in: Vide, 2010, p. 67.

67 Certeau, 2011, p. 208.

68 *Ibidem*, p. 207.

69 Cf. ACMRJ, Ordens Régias, 1681-1809, Códice E-278, *Ordem régia* de 28/4/1725, fl. 77-77v.

70 Para a regulação dessas jurisdições, vide *Ordenações Manuelinas*, II, 1-14; *Ordenações Filipinas*, II, 1-25 com o aditamento da *Provisão régia* de 19 de março de 1569; Vide, 2010, livro IV, título XV, cláusula 679.

Tribunal da Relação, seria requisitada para outras finalidades⁷¹. Não à toa, quando John Luccock descreve o paço episcopal do Morro da Conceição e elogia seu privilegiado panorama, acrescenta que “a vizinhança miserável de ao pé do morro serve de contraste para com sua gentileza. A ladeira de acesso [na qual ficava o aljube], má por si própria, acha-se repleta de toda a espécie de porcaria”⁷².

Assim, as sanções contidas nas *Constituições Primeiras do Arcebispo da Bahia* indicam justamente aspectos comezinhos da vida eclesial que se podem supor frequentemente descuidados. Não obstante tais deduções, o estudo das estatísticas eclesiásticas comprova, contudo, que em certa medida a prática cristã foi, mesmo assim, assimilada pelos cativos:

No momento da morte, fundamental em muitas culturas africanas, os ritos católicos eram, ao que tudo indica, preteridos. Esta situação não impediu, entretanto, que [muitos] pretos africanos [morressem] com sacramentos, demonstrando que a influência do catolicismo tinha passagem no universo escravo, devido à proximidade cotidiana. Considero que senhores pouco ou nada interferiam na opção de escravos em procurar ou não ritos católicos, principalmente porque eram eles a arcar com as despesas. Foi comum, inclusive, a crítica, principalmente de jesuítas, aos senhores por negligenciar assistência espiritual para seus escravos. Se escravos procuravam sacramentos era, sem dúvida, por escolha própria ou de seus parentes e companheiros.⁷³

Embora os registros paroquiais separassem os *Livros de escravos* dos *Livros de livres e forros*, as informações sobre os cativos são escassas nos apontamentos eclesiásticos do século XVIII, registrando-se de preferência o nome de seu senhor. Os forros sempre eram referidos como tais

71 Cf. ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de. *O Duplo Cativo: escravidão urbana e o sistema prisional no Rio de Janeiro, 1790 – 1821*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Departamento de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

72 Luccock, 1942, p. 50.

73 Faria, 1998, p. 345.

e seus filhos podiam ser designados “pardos livres”. Tecnicamente, os “pretos” eram africanos, seus filhos eram “crioulos”, e seus netos eram “pardos”. Só no século XIX é que por crioulo se designou qualquer afro-descendente, escravo, forro ou livre. Em Santa Rita, porém, foi costume indicar também a cor e a condição do neófito⁷⁴.

Por outro lado, convém acrescentar que o batismo, além de fazer ingressar no corpo eclesial e dar acesso aos demais sacramentos, constituía um importante instrumento de solidariedade mediante o compadrio: “significava a comprovação de ser a pessoa filha dos pais e da terra alegados”, pois “a cidadania se exercia pela aceitação, mesmo que estratégica, dos rituais católicos”⁷⁵. O problema é que, no caso dos pretos novos – a maioria deles de passagem pelo Rio de Janeiro rumo ao interior do Brasil –, fica difícil falar quer de construção de parentesco ritual com membros da família senhorial, quer de melhoria de condição da vida no cativeiro antes de eles serem vendidos.

Alçaram-se vozes contrárias à violência latente no resgate de escravos da costa da África para o cristianismo, pelo que se tornava a “conversão toda constrangida, involuntária toda; produção só do medo, e filha só da condescendência”⁷⁶. Lamentavelmente, também houve prelados a defender com veemência a pretensa honestidade desse deplorável comércio. Frequentemente os resgatadores europeus, tanto quanto os vendedores africanos, apelavam a argumentos filantrópicos para justificar o tráfico: poupar da morte os mancipios ou livrá-los da idolatria⁷⁷. A esse respeito, e como fecho a essas considerações, convém reler a crítica realista tecida pelo historiador e monsenhor Maurílio César de Lima:

O que fica difícil de explicar é como a Igreja, tão intransigente na defesa da liberdade dos nativos, foi tão condescendente com a escravidão negra, a ponto de permiti-la e até usá-la. Parece que a explicação plausível deve

74 Cf. *Ibidem*, p. 307s.

75 *Ibidem*, loc. cit.

76 VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*. Salvador: Editora Itapuã, 1969, v. 1, p. 135.

77 Cf. Law, 2004, p. 150.

basear-se na mentalidade da época. Primeiramente, o valor do Direito Romano, que fundamenta os demais direitos até os nossos dias. Depois, a existência de três costumes generalizados: os povos julgados civilizados – franceses, ingleses, holandeses e árabes – faziam e mantinham escravos; a falsa persuasão de que a colonização era inviável sem a participação do braço escravo; e o interesse dos próprios sobras africanos que caçavam homens e mulheres indefesos, prisioneiros de guerras tribais ou, de algum modo, tolhidos de sua liberdade, que eram considerados mercadoria lucrativa. Estas e outras explicações não justificam a injustiça e a miséria da escravidão, nem a maneira como eram tratados aqueles desventurados filhos de Deus. Pena é que não tivemos, entre nós, atitudes como a do jesuíta São Pedro Claver, na Venezuela, que se considerava servo dos escravos, bem como a de outros dois também jesuítas, Francisco José de Jaca Aragón, cujo memorial em defesa da liberdade dos escravos africanos lhe valeu condenação e desterro pelo Consejo de Indias, e de Alonso Sandoval que, com seu livro *De Æthiopum salute*, em defesa dos escravos, foi igualmente condenado. [...] Não é difícil deduzir que as consequências morais, sociais e espirituais advindas da escravidão foram as mais nefastas e os benefícios que nos trouxeram proporcionalmente reduzidos. A desumanidade de homens, mulheres e crianças escravizadas, tratadas como res (= coisas, no Direito Romano) e, em contrapartida, a influência dos cultos afros, fetichistas e maometanos entre o povo fracamente preparado para discernir, deu lugar a um falso sincretismo. Além disso, a dificuldade de evangelizar os africanos, batizados à força e em total ignorância sobre o batismo; as uniões ilícitas entre os escravos e o favorecimento do concubinato entre eles e seus senhores; a inqualificável segregação social; e o peso da ignorância popular foram, entre outras, circunstâncias que deixaram lamentáveis consequências.⁷⁸

78 Lima, 2001, p. 41-43.

ÁGUAS LACRIMOSAS

É melhor a morte do que uma vida amarga;
e o descanso eterno, mais que uma doença prolongada.
(Sr 30,17)

MOLÉSTIAS DA ENFERMIDADE

O sentido imposto ao espaço urbano – a modo de “máquina escravagista” – dialogou com os corpos sociais que nele atuavam, acabando por configurá-los completamente. Para o cativo, os caminhos da freguesia de Santa Rita testemunharam a confluência e o trânsito de mentalidades heterogêneas e foram palco de negociações e decepções. Nesse território coincidiam a sorte com a iniciativa, o revés com o fado. As vias lhes podiam fechar-se ou abrir-se, levando-os a novos destinos ou fazendo-os soçobrar na morte. Por outro lado, além dos africanos que permaneceram vivendo no Rio de Janeiro ou daqueles que eram triados em Santa Rita antes de serem conduzidos ao interior da Colônia, também houve os que retornaram à cidade ou a ela chegaram ulteriormente. Ilustra-o Rosa Egipcíaca, a escrava courana¹ que, após se prostituir nas Minas Gerais, residiu no Largo de Santa Rita a partir de 1751, até fundar, com o beneplácito episcopal, o famigerado Recolhimento de Nossa Senhora

1 Inimigo do rei do Daomé, o povo courano da Costa da Mina (courá, curá, curamo, curano, couxaina, courã, karam, courá-mina, ou courá-baxé) era famoso pela qualidade dos tecidos que fabricava. Certamente era oriundo de Curamo, nome comum a uma vila, a um rio, a um lago e a uma ilha que ficavam entre o porto de Ajudá e o Império de Edo, nos arredores da atual cidade de Lagos.

do Parto². Uns dez anos antes de Rosa regressar ao Rio de Janeiro, no mesmo Largo também residiu Domingos Álvares, o escravo curandeiro vindo de Recife que seria degredado nos Algarves por apostasia³.

Não obstante, muitos cativos sucumbiam às agruras e moléstias da sua condição, encontrando no Cemitério de Pretos Novos de Santa Rita o seu repouso definitivo. Tidos como “refugo” do tráfico, sua chance de sobrevivência estava nas mãos de eventuais senhores que os tentassem curar. Indubitavelmente, os atravessadores podiam perceber alguma vantagem mediante o cuidado dos escravos magros ou adoentados⁴. Havia, com efeito,

[...] três tipos de compradores: o comerciante estabelecido com armazém para revenda de escravos novos, os ricos que adquiriam os escravos mais sadios e prontos para o trabalho (consequentemente, de valor mais alto) e aqueles da raia miúda que adquiriam a preços módicos os doentes, os aleijados e os velhos, isto é, os chamados “refugo”.⁵

O “refugo” humano podia ser adquirido inclusive fiado: “Pode parecer espantoso, mas nas palavras do governador [Antônio Pedro de Miranda], eram os ‘pobres que não têm outro modo de vida’ que se davam a este tipo de negócio e dele sobreviviam”⁶. Assim eram reduzidos no tráfico a mortalidade, o tempo da venda do lote de escravos e a perda financeira. De fato, o número de óbitos era elevado. Na transferência da África para a América, muitos adoentados chegavam ao Rio de Janeiro a ponto de morrer. O governador João Furtado de Mendonça, ao escrever ao rei a 2 de agosto de 1678 sobre o atendimento espiritual dos desenganados,

2 Cf. MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca: uma Santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

3 Cf. SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares: African healing, and the intellectual history of the Atlantic world*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

4 Cf. AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 84, doc. 19.

5 Cavalcanti *in*: Florentino, 2005, p. 41.

6 *Ibidem*, p. 38.

informa acerca da grande incidência de enfermidades: “[os sacerdotes que sabem a língua] têm o cuidado de irem aos navios, que vêm de Angola, tanto que aparecem, a animar os que vêm vivos e ajudar a bem morrer os que vêm doentes, que são muitos”⁷.

Que enfermidades eram essas? Uma das que volta e meia grassava entre os cativos era a bexiga ou varíola, da qual autoridades, médicos e moradores temiam o contágio, e cujos surtos eram recorrentes no Rio de Janeiro e em tantas outras partes do país desde os inícios da colonização, com enorme prejuízo para a população indígena e para os africanos concentrados nos núcleos urbanos do Ultramar. Na esperança de combater essa doença, os cabindas empregam certo tipo de ananás raspado e misturado com sal⁸ e é bem capaz que tentassem expediente semelhante no Brasil. Quanto aos iorubás, esses consideram que o orixá “Omulu ou Obaluaê, também chamado Xapanã e Sapatá, é o senhor da peste, da varíola, da doença infecciosa, o conhecedor de seus segredos e de sua cura”⁹.

Outro mal sofrido com frequência pelos escravizados era o “verme da Guiné” ou “bicho-da-costa”, dracunculíase ou filariose causada por nematoide e comum tanto à Costa da Mina quanto ao Brasil durante o período da escravidão. Seu tratamento foi vivamente descrito no início do século XIX por John Luccock, conforme o pôde contemplar na Ilha que ele chamava “dos Inchados”, na baía de Guanabara, em cujo hospital os “curadores de morfeia” tratavam outrora os que padeciam de elefantíase. Diferentemente da explicação de Luccock para o nome da ínsula, a tradição atribui sua toponímia quer à grande quantidade de peixe-enxada ao seu redor, quer à carga de instrumentos agrícolas que uma nau espanhola avariada ali teria vendido para cobrir a despesa dos reparos¹⁰.

7 *Apud* Terra, 1988, p. 77.

8 Redinha, 2009, p. 351.

9 PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 21.

10 A Ilha das Enxadas alberga hoje o *Centro de Instrução Almirante Wandenkolk*, dedicado à formação, à especialização e ao aperfeiçoamento de oficiais da Marinha. No século XVII, era chamada “Ilha de Vaz Pinto”, em referência ao governador Ruy Vaz Pinto, que autorizou a retirada de suas pedras para a construção do convento carmelita da

Vi ali um caso dessa moléstia singular a que chamam de verme da Guiné. O paciente era um menino preto, de cerca de catorze anos de idade, entre cujos patricios tal doença ocorre com grande frequência. O animal, se é que assim o podemos chamar, parecia enrodilhado por debaixo da epiderme; decorrido certo tempo, aquilo que se dizia ser sua cabeça surgia para fora, sendo agarrada com uma pinça e o verme puxado no comprimento de duas polegadas; atava-se então a parte extraída ao redor de uma varinha para impedir que de novo se retraísse. Poucas horas depois, puxava-se mais um pedaço, firmando-o de maneira idêntica e, assim prosseguindo-se, sempre com grande cuidado para que não rebentasse, era extraído tudo, parecendo então o verme qual um fio fino de categute e com vários pés de comprimento. O menino tinha vermes desses pelo corpo todo e já tinha sido tratado em sua própria terra, sendo tido por incurável, motivo pelo qual seus pais o venderam a troco de duas jardas de linho estampado. Ficou no hospital por cerca de três semanas, submetido, creio eu, a forte regime de salivação, tendo alta, curado. Durante os cinco anos que se seguiram, eu o avistava quase todos os dias; mostrava-se livre de qualquer incômodo, provando excelentemente como fâmulos e frequentemente exprimindo sua gratidão para com seu amo em termos singelos porém calorosos: “O meu pai na África vendeu-me”, dizia ele, “o senhor é meu pai e é do senhor que eu gosto”. É-me grato acrescentar que tendo encontrado o rapaz em Paris, em outubro de 1819, continuava ele perfeitamente bem; creio que se encontra atualmente, 21 de janeiro de 1820, em Buxton.¹¹

A narrativa do viajante inclui o singular pormenor da gratidão sentida pelo cativo libertado da sua moléstia. Sem dúvida que era baixa a

rua Direita (atual Rua Primeiro de Março). A ilhota, na qual havia “casa de vivenda, trapiche, armazém e mais benfeitorias” (AN, 4ON, 102, p. 207, 16/6/1783), foi depósito de pólvora de 1760 a 1808, quando passou a sediar o Hospital dos Marinheiros Ingleses, depois transformado em Hospital dos Lázaros de São Cristóvão, de 1817 a 1823. Após retornar às mãos de particulares, foi definitivamente incorporada ao Ministério da Marinha em 1869, que lhe deu diversos destinos desde então (Arsenal, Escola Naval, Quartel de Marinheiros e Centro de Instrução).

11 Luccock, 1942, p. 169.

imunidade daquelas pessoas, submetidas a duras privações e a severas pressões psicológicas, pois a exposição a situações limítrofes, intensas ou complicadas frequentemente degenerava em respostas nem sempre saudáveis. Por isso, quando um doente era tocado de forma respeitosa e não intrusiva, recebia estímulos de humanidade, de estima e confiança que facilitavam o curso de sua recuperação. E assim, os mesmos olhos, que a até então tiveram o ofício de chorar, aprendiam o ofício de ver: enxergar de outro modo aquelas pessoas que as auxiliaram a superar suas mazelas.

A tradicional visita sanitária aos navios negreiros, realizada pelo vereador provedor da saúde, a fim de estabelecer a quarentena necessária antes de permitir a entrada na cidade, não se fazia sem a companhia do “cirurgião do partido da Câmara”, isto é, sem o auxílio do médico oficial designado¹². Já era perceptível à época que, em comparação aos traumas, o crescimento das doenças infectocontagiosas e a sua consequente incidência na taxa de mortalidade dependiam proporcionalmente das flutuações da importação de escravos. Esse tipo de estatística foi recentemente explorado pela historiografia¹³, mas também serviu ao determinismo racial da literatura médica brasileira do século XIX.

Ora, enquanto o Senado da Câmara renovava as posturas no intuito de transferir o comércio de escravos da rua Direita para o Valongo, com base na constatação do aumento das doenças, os negociantes que se sentiam prejudicados alegavam em contrário – com o apoio da opinião de outros médicos da cidade – que o contágio não provinha dos africanos, mas dos humores pestilentos dos animais que circulavam pela urbe. Tal observação, aliás, era o início das denúncias contra a pretensa insalubridade dos ares cariocas, cujos miasmas eram considerados, pelos químicos de então, a causa condutora das enfermidades. Por outro lado,

12 CAVALCANTI, Nireu. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 192.

13 Cf. Oliveira, 2012; ASSIS, Marcelo Ferreira de. *Tráfico atlântico, impacto microbiano e mortalidade escrava*, Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1830. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

os negociantes apontavam que segregar os pretos novos na freguesia de Santa Rita implicaria a exclusão social dos súditos que viviam extramuros: se fosse verdade que os adventícios de África fossem vetores de doenças, então os fregueses de Santa Rita estariam sendo considerados cidadãos de segunda categoria, sem direito à saúde pelo fato de serem forçados a viver em uma área de risco sanitário¹⁴.

Essa discussão se insere no contexto do desenvolvimento da medicina ao longo do século XVIII. Nesse período, o controle das doenças – atribuição da Câmara, mas também um serviço prestado pela Santa Casa de Misericórdia – evoluiu para o controle do exercício da prática médica. Desse modo, fundou-se em 1772, no Rio de Janeiro, a *Academia Fluviense Médica, Cirúrgica, Botânica e Farmacêutica*¹⁵ e, dez anos depois, foi criada a Junta do Proto-medicato português, acumuladora das antigas atribuições do Físico-mor e do Cirurgião-mor do Reino. Antes dessa data, já tinham surgido delegados ou comissários que representavam o poder real sanitário nas vilas e cidades. Por fim, em função do alvará régio de 22 de janeiro de 1810, criou-se o cargo de Provedor-mor da Saúde; e o referido diploma também determinava aspectos materiais do controle sanitário, indicando que o Lazareto da Gamboa substituisse a quarentena na Ilha de Bom Jesus. Como explica Carlos Eugênio Líbano Soares,

[...] todas as capitais e grandes cidades com comércio marítimo teriam que construir um Lazareto (hospital) para receber tripulantes e passageiros contaminados por enfermidades antes de desembarcarem. [O alvará régio] informa explicitamente que aqueles portos que recebiam escravos africanos teriam que erguer um outro Lazareto para receber cativos, nos moldes do que seria criado no Rio.¹⁶

Inspirando-se em Foucault, autores como Michel de Certeau reconheceriam, na regulamentação sanitária fiscalizadora das populações

14 Cavalcanti, 2004, p. 141; Honorato, 2019, p. 152; Oliveira, 2012, p. 85-87.

15 Também chamada de *Sociedade de História Natural do Rio de Janeiro*, seria logo extinta em 1779.

16 Soares *in*: Chevítarese & Gomes, 2017, p. 74.

ao longo do Setecentos, uma manifestação da nova “anatomia política” cuja disciplina social tentava controlar a propagação de doenças¹⁷. Tal abordagem teórica corre o risco de valorizar o esforço de medicalização nos moldes europeus e reforçar a ideia de atraso da medicina no Brasil Colônia, apoiada no empirismo dos curandeiros¹⁸. Mas a conjuntura social e cultural era bem mais complexa, configurando um sistema de cuidados terapêuticos que incluía crenças sanitárias, peculiar classificação de sintomas e distinta noção de dor.

Durante grande parte do período colonial, as atividades terapêuticas se distribuíam em três áreas: a licenciatura em física conferida pelo Juiz do Ofício dos Físicos; a arte da cirurgia; e o ofício mecânico subalterno dos barbeiros-sangradores e parteiras. Os físicos eram diplomados regularmente nas universidades e exerciam poder judicial para aplicar os regimentos sanitários do Reino. Por sua vez, os cirurgiões – muitos deles cristãos-novos – eram treinados por mestres que os sustentavam em troca de auxílio nas operações. Segundo a lexicografia de Rafael Bluteau, os cirurgiões, por não serem mecânicos, ocupavam com outros artistas (ourives, escultores, arquitetos, pintores, impressores) uma classe nem nobre, nem plebeia. Suas cirurgias incluíam ressecção e ligaduras, amputação e desarticulação, redução de traumas, punção de abscessos e tumores etc. Por outro lado, terapias mais simples, sem caráter invasivo ou que lidavam com excretos corporais (purgação e flebotomia, aplicação de ventosas e enemas, sarjação e extração de dentes), ficavam a cargo dos sangradores, os quais, em tese, deveriam ser supervisionados por cirurgiões. Mas o nome barbeiro-sangrador

[...] nenhuma relação tinha com as habilidades de um sangrador para cortar barba e cabelo. Tal distinção servia também para deixar bem clara a diferença entre a arte da sangria e a atividade de barbeiro. A partir da quantificação dos dados, foi possível concluir que o termo barbeiro era

17 Cf. Certeau, 2002, p. 407.

18 TEIXEIRA, Luiz Antonio; PIMENTA, Tânia Salgado; HOCHMAN, Gilberto (org.). *História da Saúde no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2018, p. 28s.

identificado com uma prática mais popular, cujos agentes faziam parte de um estrato social mais baixo, enquanto o termo sangrador designava uma arte que, apesar de menor, fazia parte da cirurgia. A separação entre cirurgiões e barbeiros era antiga, e, em sua luta para alçar o prestígio de sua atividade ao da dos médicos, os primeiros adotaram, como uma das formas para obter essa aproximação, distanciarem-se dos segundos.¹⁹

A maior parte dos barbeiros cariocas foram escravos de aluguel que podiam viajar nos navios para atender na travessia ou em outros portos do império. Os escravos de aluguel, de ganho, ou ganhadores, eram os que serviam na praça como ambulantes ou carregadores e entregavam a diária ao seu patrão, conservando consigo uma parte. Também acontecia que os barbeiros tivessem por patrão o próprio dono da nave. Mesmo depois da instauração de um maior rigor do controle sanitário estatal, esses terapeutas não eram submetidos à exame nem recebiam cartas da arte de sangria, mas exerciam sua atividade sob licença provisória – quando havia –, constituindo a única assistência médica oferecida aos africanos trazidos à força para o Brasil²⁰. Como ilustração do trabalho que os sangradores encontravam – embora a mortalidade nas embarcações portuguesas tenha sido bastante inferior²¹ –, serve o relatório de um cirurgião acerca do óbito de escravos numa nave britânica em 1719, conservado nos *Bank of England Archives* de Londres²²:

11 Março [1719]: *Mulher, apoplexia*

14 Março: *Rapaz, convulsões*

21 Março: *Homem, mortificação dos [tendões de aquiles]*

24 Março: *Homem, teimoso e não queria comer*

19 PIMENTA, Tânia Salgado. Barbeiros-sangradores e curandeiros no Brasil (1808–28). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, Fiocruz, v. 5, n. 2, jul.-out. 1998, p. 353.

20 Pimenta, 1998, p. 357.

21 Eltis & Richardson, 2010, p. 182.

22 *Apud ibidem*, p. 211.

- 5 Abril 1719: *Homem, fluxo; Homem, fluxo*
 8 Abril: *Homem, de fluxo e asma, mulher de tuberculose*
 9 *Homem negro, fluxo*
 13 *Homem, fluxo e febre maligna*
 28 *Rapaz, tuberculose e asma*
 14 Maio: *Homem, febre maligna*
 17 *Rapaz, febre maligna*
 20 *Rapaz, fluxo*
 21 *Mulher, letargia*
 28 *Mulher, febre maligna*
 30 *Mulher, desintéria*
 3 Junho: *Mulher, apoplexia*
 4 *Homem, tuberculose*
 13 *Mulher, fluxo*
 15 *Rapaz, [edema extremo]*
 19 *Homem, febre*
 20 *Homem, epilepsia*
 22 *Homem, fluxo*
 27 2 *Mulheres negras, uma fluxo, outra escorbuto*
 29 *Mulher negra, pancada violenta na cabeça*
 7 Julho: *Mulher negra, Diarreia e desmaio*
 9 *Rapaz, convulsões*
 13 *Mulher, fluxo*

INCERTEZAS DA MEDICINA

A medicina científica impôs-se para os súditos do reino mediante a regulamentação das diversas atividades de cura ao longo do Setecentos, com o objetivo de situar o novo médico – combinação de físico e cirurgião – de forma qualificada na sociedade:

Dentre os diversos tipos sociais que exerciam atividades terapêuticas, cabe destacar a formação do cirurgião e a do físico, pois a prática médica hos-

pitalar que se institucionalizou em fins do século XVIII foi resultante da confluência de ambas as artes paulatinamente reformadas.²³

O contraponto da medicalização ou do processo de monopolização das artes de curar por parte dos acadêmicos foi justamente a crescente desqualificação dos ofícios de sangrador e curandeiro, ainda que as técnicas excretoras e o uso de ervas medicinais permanecessem em uso. Esse contraste foi interpretado de forma diversa: enquanto Sérgio Buarque de Holanda ressaltou a integração de saberes indígenas e europeus com a consequente renovação da farmacopeia dos colonizadores, a historiografia tradicional adotou um discurso evolucionista que apresentava o triunfo da medicina oficial sobre os saberes rústicos. Contudo, a mudança de paradigma da arte médica só ocorreu realmente quando a empiria dos cirurgiões derrotou o dogmatismo dos físicos. A medicina hospitalar do Setecentos tinha alargado o conhecimento anatômico dos cirurgiões, renunciando a preponderância que o empirismo clínico iria adquirir ao longo do século XIX sobre as teorias médicas axiomáticas e racionalistas. Foi assim que se incorporaram ao exercício profissional da medicina o uso da estatística e as práticas da auscultação, percussão, palpação etc.²⁴

Enfim, a rusticidade não era privilégio dos barbeiros, mas também alcançava muitos médicos. De forma divertida, Agripa Vasconcelos²⁵ recria literariamente o ambiente dos tratamentos medicinais no início do século XIX, ainda devedores de Hipócrates (460-377 a.C.) e Políbio de Cós († c. 400 a.C.), e de Galeno de Pérgamo (129-217 A.D.):

No banco da varanda abriu os alforjes que continham mais remédios e trastes correlatos que o pesadelo de um maleitoso. Eram surrões de emplastos, sarjadeiras, copos para ventosas, estopa alcatroada, lancetas, pomadas, bolas

23 Teixeira & *alii*, 2018, p. 103s.

24 *Ibidem*, p. 36 e 109s.

25 VASCONCELOS, Agripa. *A Vida em Flor de Dona Beja*. Sagas do País das Gerais, 3. Romance do Ciclo do Povoamento nas Gerais. Belo Horizonte: Itatiaia, 1986, p. 81.

de teias de aranha, picumã em vidros, espelinhos para verificar mortes, moscas de Milão, pipos para ajuda, sais para síncope e outras bugigangas.

Essa medicina excretora, fadada a desaparecer, atribuía a origem das doenças ao desequilíbrio dos humores – sangue, cólera, fleuma e melancolia – relacionados simpaticamente aos três órgãos principais (o coração, o cérebro e o fígado) e sujeitos às variações climáticas, dietéticas e temperamentais²⁶. Segundo se acreditava, mediante remédios purgativos, salivação, emolamento, sarjadura e sangrias, os humores poderiam ser novamente balanceados quanto à umidade, temperatura, densidade e amargor²⁷.

Tornando ao caso do desprestígio dos barbeiros e curandeiros, convém recordar que, paralelamente ao processo de sistematização da medicina, ainda subsistia na Colônia o nó górdio do hibridismo cultural. Com efeito, a inabilitação dos sangradores deveu-se mais ao sentido que se dava ao ofício do que à eficácia de sua prática:

[...] havia igualmente por trás dessas terapias, à primeira vista bastas similares, diferentes explicações e significados para as enfermidades e suas possibilidades de tratamentos. Entre os centro-africanos, a exemplo dos “congos” e “angolas”, como eram amplamente nomeados no Brasil colonial, encontramos a crença de que o sangue (*menga*) seria o veículo condutor da alma. Nessa percepção, sangrias seriam tratamentos importantes para expulsar doenças. Alguns curadores africanos que lançavam mão da sangria também alegavam que seria tratamento eficaz para “lançar fora” os feitiços.²⁸

O que algumas tradições religiosas africanas importadas ao Brasil tinham em comum era a ênfase nas curas rituais e a relação íntima estabelecida com as entidades superiores para realizar o diagnóstico. No

26 Cf. v.g. HIPÓCRATES, Sobre a natureza do homem. CLÁUDIO GALENO DE PÉRGAMO, Aforismos, III; As faculdades naturais.

27 Teixeira & alii, 2018, p. 29-31.

28 *Ibidem*, p. 37.

Novo Mundo, essas crenças foram afetadas por usos ameríndios e outras práticas típicas do catolicismo popular. Assim, a elaboração de fármacos podia conjugar sabedoria tradicional de diversas origens, confundindo-se facilmente reza, venefício, sortilégio e medicina. A dificuldade se estribava em distinguir, entre os verdadeiros expedientes medicinais, o engodo dos aproveitadores e a malícia dos demônios, coisa cada vez mais árdua na amálgama cultural da Colônia. Como explicava o Raphael Bluteau, “feitiço é uma cousa que em si naturalmente não tem o efeito que obra, causando-o o demônio com aquilo que por permissão divina lhe ajunta para que possa obrar”. Por conseguinte, os “feitiços” eram frequentemente tomados como “artifícios”:

A palavra portuguesa feitiço (a partir da qual foi cunhado o termo fetiche)²⁹ não deriva diretamente [...] da raiz latina *fatum, fari, fanum* (no sentido, portanto, de coisa fadada, encantada), mas do latim *facticius*, “artificial”, da mesma raiz de *facere* (Santo Agostinho fala até, a propósito dos ídolos pagãos, de um *genius facticiorum deorum*, onde o termo *facticius* antecipa, sem dúvida, o significado moderno). Contudo, a raiz indo-europeia **dhē-*, de *facere*, está realmente ligada à de *fas, fanum, feria*, e tem originalmente um valor religioso que ainda transparece no sentido arcaico de *facere*, “fazer um sacrifício”.³⁰

Provinha daí a precaução das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que cominavam a “arte mágica, como é formar aparências fantásticas, transmutações de corpos e vozes que se ouçam sem se ver quem fala, e outras cousas que excede a eficácia das cousas naturais”³¹. Na

29 Curiosamente, Raphael Bluteau (1713) inverte a origem da palavra, afirmando que “feitiço” vem do aporuguesamento de “fetiche”, e não o contrário (cf. PARÉS, Luís Nicolau; SANSE, Roger (ed.). *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, p. 33).

30 AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 65.

31 Vide, 2010, livro 5, título 3, cláusula 895.

mesma linha, as *Constituições* proscriviam o pacto com os demônios e a sua invocação, mas também a tentativa de exorcismo por um leigo, assim como “usar de feitiçarias para mal, ou para bem, principalmente se o fizer com pedras de ara, corporais e cousas sagradas ou bentas, a fim de ligar ou desligar, conceber, mover, ou parir, ou para quaisquer outros efeitos bons”³². O recurso aos feiticeiros e seus livros, a prática de adivinhações, ou o uso de encantamentos e alucinógenos eram igualmente condenados, entre outros motivos porque constituiriam um “engano e fingimento sem algum efeito, e só a fim de ganhar dinheiro”³³. Não obstante, as *Constituições* reconheciam a possibilidade, salvaguardada a liberdade humana frente às forças naturais, de augurar o sucesso das sementeiras, das navegações, da saúde etc., mediante a interpretação da influência dos elementos. Mas qualquer superstição – resquício de “gentilismo” – deveria ser extirpada pela pregação e pela direção espiritual no sacramento da Penitência³⁴. Essas disposições se coadunavam a uma antiquíssima concepção: a de que a fé cristã supera as credences populares e, conseqüentemente, a vacuidade demoníaca.

A identificação entre o culto dos ídolos (literalmente: “aparências”) e o serviço aos demônios se estabeleceram quando foram traduzidos ao grego alguns textos do Antigo Testamento que polemizavam contra os deuses dos gentios – qualificados como abominação –, acusando-os de serem simulacros destituídos de vida que levam os homens ao engano, coisa instigada pelo diabo, que é “pai da mentira” (Jo 8,44) no dizer do próprio Cristo. Com esse sentido, tal doutrina passou ao Novo Testamento³⁵.

Assim ficou comprometido o lugar do “ídolo” nas três grandes religiões monoteístas, isto é, o estatuto das “obras de arte, imagens, ícones e assemelhados, que têm de ser tratados [...] como se fossem pessoas, ou

32 *Ibidem*, título 4, cláusula 896.

33 *Ibidem*, título 5, cláusula 899.

34 *Ibidem*, cláusulas 901ss.

35 Para a assimilação recíproca entre as ideias de simulacro, abominação e demônio, cf. Lv 17,7; 2Cr 11,15; 1Mc 1,54; Sl 96(95),5; Br 4,7; 6; Dn 9,27; 11,31; 12,11; Mc 13,14; 1Cor 10,20; Ap 9,20 *passim*.

seja, origem e destino de agência social”³⁶. Para essas tradições religiosas, os simulacros devem ser evitados a fim de preservar a transcendência divina, muito embora nem sempre saibam lidar com os *ídolos anicônicos*³⁷. Por isso é que também foi identificado como prática idolátrica o uso de coisas ou objetos que são o centro nuclear das religiões denominadas “incompletas”³⁸: alucinógenos que produzem o êxtase orgiástico (*xamanismo*), amuletos e talismãs (*fetichismo*)³⁹, representações míticas (*totemismo*), de manifestações vitais (*animismo* e *animatismo*) ou do próprio Uno (*monismo*). A associação entre manipulação de elementos e práticas idolátricas foi feita no cristianismo já pelos primeiros apolo-gistas, no século II:

Nem nas variedades de raízes, nem as receitas de nervos e ossos têm alguma eficácia por si mesmas, mas são símbolos da maldade dos demônios, os quais determinaram que tenha força cada uma dessas coisas. [...] Toda a sua astúcia se orienta para apartar os homens do culto a Deus, fazendo-os crer em ervas e raízes. [...] A arte dos medicamentos, em todas as suas

36 GELL, Alfred. *Arte e agência*. São Paulo: UBU editora, 1998, p. 96.

37 *Sensu* GELL, 1998. A explicação do que é lícito ou inconveniente varia de acordo com as diversas concepções monoteístas: aniconia islâmica, iconoclastia bizantina, “iconofobia logocêntrica” protestante, “economia das imagens” católica (cf. NARA JR., 2016a, p. 104). Pela expressão “economia das imagens” se entendem aos parâmetros de uso legítimo da imagem religiosa dentro do judaísmo e do catolicismo (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 2129-2132).

38 A noção de religião como um âmbito de vida social diferenciada, e associada a uma cosmologia coerente, amadureceu no pensamento europeu na Modernidade. As religiosidades não estruturadas sob tal perspectiva são tidas por imperfeitas.

39 Etnograficamente, pode-se distinguir o fetiche do ídolo porquanto este seria uma representação da divindade; o fetiche, pelo contrário, seria um objeto portador de força interna e intenção. Tal poder costuma advir do acúmulo de símbolos no objeto em questão ou ser socialmente prescrito. No movimento *New Age*, de matriz teosófica, essa lógica aparece invertida, pois o objeto cede lugar ao próprio sistema de correspondências simbólicas. Enquanto para a doutrina esotérica tradicional cada elemento natural possui em seu interior a vida divina, na *New Age* a natureza é o reflexo morto de um mundo espiritual vivo; assim sendo, as pessoas encontrariam a fonte da sua harmonia vital por meio da *organização dos símbolos* e não dos objetos.

espécies, tem a mesma artimanha. Com efeito, se alguém se cura por meio da matéria, crendo nela, curar-se-á muito melhor dirigindo-se ao poder de Deus, pois da mesma forma que os venenos são composições materiais, da mesma natureza são também os medicamentos curativos. Contudo, até quando rejeitamos a matéria claramente má, não faltarão muitas vezes pessoas que se dediquem a curar, misturando algo mau com o que é bom e, definitivamente, até para fins bons, valem-se de meios maus.⁴⁰

A tradição cristã sempre estabeleceu uma relação estreita entre ambos os fenômenos da idolatria e do politeísmo, como se comprova nessas palavras do Papa Francisco:

Martin Buber citava esta definição da idolatria, dada pelo rabino de Kock: há idolatria, “quando um rosto se dirige reverente a um rosto que não é rosto”. Em vez da fé em Deus, prefere-se adorar o ídolo, cujo rosto se pode fixar e cuja origem é conhecida, porque foi feito por nós. Diante do ídolo, não se corre o risco de uma possível chamada que nos faça sair das próprias seguranças, porque os ídolos “têm boca, mas não falam” (Sl 115[113B],5). Compreende-se assim que o ídolo é um pretexto para se colocar a si mesmo no centro da realidade, na adoração da obra das próprias mãos. Perdida a orientação fundamental que dá unidade à sua existência, o homem dispersa-se na multiplicidade dos seus desejos; negando-se a esperar o tempo da promessa, desintegra-se nos mil instantes da sua história. Por isso, a idolatria é sempre politeísmo, movimento sem meta de um senhor para outro. A idolatria não oferece um caminho, mas uma multiplicidade de veredas que não conduzem a uma meta certa, antes se configuram como um labirinto. Quem não quer confiar-se a Deus, deve ouvir as vozes dos muitos ídolos que lhe gritam: “Confia-te a mim!” A fé, enquanto ligada à conversão, é o contrário da idolatria: é separação dos ídolos para voltar ao Deus vivo, através de um encontro pessoal.⁴¹

40 TACIANO O SÍRIO, *Discurso contra os gregos*, 17s.

41 FRANCISCO, Carta encíclica *Lumen fidei* sobre a fé, 29/6/2013 (AAS 105, 7), 13.

Contudo, não se deve igualar sem matizar a idolatria e o politeísmo: a idolatria consiste propriamente na divinização⁴² dos elementos⁴³. O politeísmo, por sua vez, desde o ponto de vista fenomenológico, pode ser decorrente do localismo cultural – por exemplo, *Zeus Asio* (de Creta) e *Zeus Dodonaio* (de Dodona) –, da individualização de diferentes designações de uma mesma divindade, da personificação de distintos atributos divinos, da deificação dos antepassados ou das forças naturais. Essa “multiplicação” contém algo valorizado pelo cristianismo:

Não só a unidade é divina, também a multiplicidade é algo primitivo, tendo no próprio Deus o seu fundamento intrínseco. Multiplicidade não é apenas ruína a se originar fora da divindade; ela começa não só pela intervenção da *δύαξ*, da rachadura, da fenda; não é resultado do dualismo de duas forças antagônicas, mas corresponde à plenitude criativa de Deus que, pairando acima da unidade e da pluralidade, a ambas envolve. Por conseguinte, só com a fé trinitária a reconhecer o plural na unidade de Deus se conseguiu eliminar definitivamente o dualismo como princípio esclarecedor da unidade ao lado da multiplicidade. Só por essa fé fundamentou-se definitivamente a valorização positiva do plural. Deus está acima do singular e do plural. Ele ultrapassa a ambos.⁴⁴

O processo pelo qual idolatria, politeísmo, demonologia e feitiçaria se entrelaçaram é longo e acidentado, podendo ser conhecido mediante a

42 A idolatria pode ser *cósmica* (culto dos astros, do mar, da terra), *humana ou evemerista* (culto de reis, fundadores etc.), ou *axiológica* (culto da liberdade, fortuna, sorte, prazer etc.).

43 A teologia paulina e o cristianismo primitivo combateram o culto aos elementos (*στοιχεῖα*), ou seja, às substâncias rudimentares do mundo físico, muitas vezes associados a certa casta de anjos ou a divindades astrais (cf. 1Cor 8,4-6; 10,20; Gl 4,3; Cl 2,8.20; 2Pd 3,10.12). A personificação dos elementais (cf. Rm 8,35-39) ganhou um tom ideal e abstrato na cabala (especialmente em *Sefer Yetzirah* e em *Zohar Chadash*), a qual ensina, na doutrina dos *sefirot*, a existência de dez canais de energia, emanações ou atributos divinos, que formam e governam o universo, cada um em sua esfera.

44 Ratzinger, 1970, p. 137.

bibliografia especializada⁴⁵; por hora, basta deixar constância do impacto desses tópicos sobre a aceitação das práticas de cura antes do advento da medicina científica.

A par da idolatria, a tradição cristã faz distinção entre superstição e magia⁴⁶, conceitos que têm seu correlato entre os iorubás, apesar de ligeiras diferenças⁴⁷.

A *superstição* (àwò) consiste na crença positiva ou negativa em temas contrários à ciência natural. Muitas dessas crenças podem ser enquadradas como um *tabu* (èèwò) temporário ou definitivo, inquestionável e estabelecido por forças superiores, temidas ou desconhecidas. Entre os africanos centro-ocidentais existe algo semelhante: as interdições (em quimbundo: *kixila*). São inúmeros os tabus alimentares, por exemplo, na prática da parturição. Portanto, são “coisas que não se devem fazer nem admitir” (*ohun tí kò wò inú ara*), quer individual, quer coletivamente. Podem ser observâncias de índole moral, social, medicinal ou psicológica. Giorgio Agamben apresenta uma “noção etnológica de

45 Vide *v.g.* GELL, 2018; NOGUEIRA, André Luiz Lima. *Entre cirurgões, tambores e ervas*: calunzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII). Rio de Janeiro: Garamond, 2016; BOUREAU, Alain. *Satã herético*. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330). Campinas: Editora da Unicamp, 2016; GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens*: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019). São Paulo: Companhia das Letras, 2006; BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004; LINK, Luther. *O diabo*. A máscara sem rosto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

46 *Catecismo da Igreja Católica*, 2110-2117. Marcel Boll (1951) acrescentava ainda outras práticas ocultistas que não se enquadram na classificação tradicional, por ele qualificadas como “delírio científico”: *delírio aritmético* (numerologia e gematria), *astro-nômico* (astrologia), *psicoquímico* (alquimia, telecinesia, radiestesia, telerradiestesia), *biológico* (ectoplasmia, hipnotismo, faquirismo, curandeirismo, astrologia médica, radiestesia médica), *psicológico* (vidência, telepatia e transmissão de pensamento, projeiologia mediante uso de drogas, grafologia espiritual, psicoterapia). Para uma aproximação interdisciplinar e atual do tema das práticas religiosas heterodoxas, vide PIERA, Elisenda Ardèvol; CABRILLANA, Glòria Munilla (coord.). *Antropología de la religión*. Barcelona: Editorial UOC, 2014.

47 Cf. Fálólá & Akínyemí, 2016.

tabu: [algo] augusto e inaudito, digno de veneração e suscitante de horror⁴⁸. De fato, tabu é um termo polinésio que implica simultaneamente segregação e em interdição do profano, e por cuja quebra se incorre em castigo automático. Ordinariamente, o tabu mais importante é o da morte. Em todos os povos, a quebra de um tabu se punia com uma catarse que permitiria o retorno do excluído à comunidade ou até com pena capital. Na Grécia, os tabus sexuais tinham a mesma importância que os mortuários, demonstrando o respeito pela sacralidade da vida. Sob tal perspectiva, a quebra dos tabus deixa o homem desprotegido, pois a violência renega e profana a origem e a dimensão transcendentais da vida humana, anulando o seu caráter misterioso, manifesto em momentos significativos da existência.

No entanto, a superstição vai além da guarda de tabus, admitindo outras modalidades. No mundo latino, por exemplo, segundo Cícero, *superstitio* vem de *superstite* e faz referência aos *excessos* daqueles que imploravam às divindades que seus filhos lhes sobrevivessem⁴⁹.

Para Santo Agostinho, porém, superstição “é tudo o que os homens instituíram em vista da fabricação e do culto de ídolos”⁵⁰, admitindo três formas⁵¹: adivinhação, observâncias e amuletos. As adivinhações se valem de uma gama muito variada de métodos para conhecer o futuro⁵². Quanto às observâncias, alguns tipos são as tonsuras ou tosquiadas, a pintura corpórea ou a clausura ritual. Exemplos de amuletos são a bolsa de mandinga, o patuá e o manipiço, embora o manipiço metálico

48 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 80.

49 *Superstitiosus ait Cicero appellatus qui totos dies precabantur et immolabant ut sui sibi liberi superstites fierent* (SANTO ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologiae*, X, 244); cf. MARCO TÚLIO CÍCERO, *De natura deorum*, II, 72.

50 SANTO AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, II, 30.

51 Cf. SÃO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II^a, q. 92, a. 2.

52 As adivinhações se classificam em *mancia* (necromancia; oniromancia; geomancia, hidromancia, aeromancia, piromancia; quiromancia), *presságios* (haruspício, auspício, augúrio), *prestígio* (por meio do demônio), *pitonismo* (por meio de um possesso), *astrologia judiciária*, *fisiognomonía* e *sortilégio* (por meio de sortes divisórias, consultivas ou adivinhatórias).

também possa ser usado apenas como expediente metaloterápico. Os amuletos se distinguem dos talismãs na medida em que os amuletos apenas protegem dos feitiços os seus portadores, enquanto os talismãs trazem benefícios a seus usuários. A tal respeito, explica Marcel Mauss que

[...] a noção de propriedade [mágica] não surge isoladamente. A utilização de coisas com propriedades é, em geral, condicionada aos ritos. [...] A propriedade mágica não é concebida como natural, absoluta e especificamente inerente à coisa a que está ligada, mas sempre como relativamente extrínseca e conferida.⁵³

Só em *latissimo sensu* se costuma tomar a superstição como uma manifestação religiosa. O cristianismo a condenou como uma deformação da piedade ou uma supervalorização das observâncias, motivo pelo qual a *Glossa ordinaria* sentencia que “simulada é a religião pela qual se tomam por verdadeiras coisas que são falsas”⁵⁴.

Com relação à *magia*, o cristianismo a vê como a religião invertida, vã observância que pretende obter efeito certo por meios inidôneos, manipulação da força impessoal concentrada em alguns objetos que certas pessoas saberiam controlar ou aplicar em busca de amor, prosperidade, metamorfose, proteção ou agressão⁵⁵. Pode ser ritual (bruxaria) ou pactária (bruxomania); e os encantamentos podem ter caráter individual ou coletivo⁵⁶.

53 MAUS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 125.

54 *Simulata est religio ut videantur vera quae falsa sunt* (Pseudo-VALAFRIDO ESTRABO, *Glossa ordinaria*, ad Colossenses 2,23).

55 Em tese, a magia utiliza a *homeopatia* (produção de efeitos de mesma natureza das causas), a *sugestão* (produção de efeitos por ameaça) ou o *método transferente* (produção de efeitos por contiguidade). Pode ser *simpática* (feita mediante contato), *indireta* (realizada com objetos remotos), *icônica* (mediante representações) ou *gnosiológica* (feita por meio de operações mentais). Marcel Mauss criticou James George Frazer por reconhecer apenas a existência da magia simpática, isto é, quando “o igual produz o igual; a parte vale pelo todo; o contrário atua sobre o seu contrário” (Mauss, 2000, p. 120).

56 Mello e Souza, 2009, p. 206s.

A magia se alterna em privada ou pública, negra ou branca. A branca, “sacro-mágica”, é utilizada para atender a necessidades não terapêuticas: atrair sorte (*àwúre*), trazer amigos (*awórò*), garantir argúcia (*isòyè*). O catimbó – pajelança típica do Norte e do Nordeste brasileiros – combinou a magia branca europeia com elementos africanos, ameríndios e católicos⁵⁷. Por sua vez, a magia negra, assaz identificada com a feitiçaria (*ìwà oşó ou ikà èbòra*), envolve malignidade, a privação de uma vida, e se vale de abortivos, de venenos (*oró*) e maldições (*èpè*). A cultura popular associa a magia à metamorfose e ao vampirismo⁵⁸.

ESPERANÇA DOS FEITIÇOS

A cultura iorubá reconhece que existe egoísmo na manipulação indevida do misterioso e é isso que distingue a religião da magia. Para os cristãos, independentemente de a magia ser branca ou negra, sua malícia se radica em querer submeter “tecnicamente” o numinoso a vontades particulares⁵⁹. Por isso, alguns missionários europeus mantiveram reserva diante da medicina africana⁶⁰, tida como alheia ao cristianismo. A reserva rapidamente evoluiu tanto para o seu desprezo científico quanto para

57 *Ibidem*, p. 358–363.

58 *Ibidem*, p. 326–335.

59 A visão protestante é peculiar, pois para os reformados “a distinção católica entre feitiçaria e religião resultava supérflua, pois para eles a magia do feitiço e a religião ritualística (fosse ela africana ou católica) eram a mesma coisa” (PARÉS, 2016, p. 17).

60 Persuadidos do cristianismo, muitos missionários se esforçavam por extirpar os ritos considerados errôneos, mas Matteo Ricci (1552–1610), na China, e Roberto Nobili (1577–1656), na Índia, também procuraram reconhecer a legitimidade do substrato religioso autóctone. Os descobrimentos marítimos significaram a flexibilização do princípio rigorista extra Ecclesiam nulla salus (cf. DH 75; 1351), oriundo de São Cipriano (cf. *Carta* 4, 4 e 73, 21) e São Fulgêncio de Ruspe (cf. *De Fide liber ad Petrum* 38, 39 e 39, 80). Ao menos, a questão já tinha sido tratada superficialmente por alguns autores da Antiguidade (cf. v.g. São Justino, *Diálogo com Trifão*, 45–47), dando azo a que, no contexto da Modernidade, fossem desenvolvidas as doutrinas da ignorância invencível e da fé implícita, até passarem a primeiro plano – já na Idade Contemporânea – os temas da tolerância dos cultos heréticos e da liberdade religiosa.

a sua demonização. Como afirmava o *Tratado de medicina* de Brás Luís de Abreu, publicado em 1726, “estas almas perdidas logo tratam de ser médicas da Universidade do Inferno”⁶¹.

Do ponto de vista científico, “não obstante a sua aparente semelhança, ciência e a magia [divergem] radicalmente. [...] Podemos adequadamente chamar à magia pseudociência”⁶². Assim, enquanto “as teorias do conhecimento são ditadas pela lógica, as da magia pela associação de ideias sob os auspícios do desejo”⁶³. Por outro lado, comparando magia e religiosidade, é mágico “qualquer rito que não faça parte de um culto organizado”⁶⁴. Embora se aproxime da ciência nos fins e da técnica nos meios, a magia comporta um elemento irracional, exaltadamente sentimental, que pode inclusive se manifestar em transes extáticos, e uma crença desproporcionada no que se poderia denominar *opus inoperans*⁶⁵, com o agravante de os espíritos maléficos poder comparecer e tomar parte nas cerimônias:

A teoria demonológica parece esclarecer melhor os ritos em que figuram demônios; parece até explicar totalmente os que consistem num apelo ou numa ordem, dirigida a um demônio. A rigor, poderíamos alargá-la a toda a magia, enquanto, nos ritos demoníacos, aquilo que parece essencial não se consegue explicar pela ideia de simpatia ou pela de propriedades mágicas. Efetivamente, por um lado, não existem ritos mágicos em que a presença de espíritos pessoais não seja possível, em alguma medida, embora possa não estar assinalada necessariamente. Por outro lado, esta teoria implica que a magia se opera num meio especial, passando-se tudo necessariamente no mundo dos demônios, ou, mais exatamente, em condições tais que a presença dos demônios seja possível. Por fim, ela assinala com bastante

61 *Apud* Teixeira & alii, 2018, p. 33.

62 MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 21s.

63 *Ibidem*, p. 90.

64 Mauss, 2000, p. 23.

65 *Ibidem*, p. 178.

nitidez uma das características essenciais da causalidade mágica: a sua espiritualidade. Possui, contudo, as suas insuficiências.⁶⁶

Apesar de as crenças africanas tradicionais não corresponderem univocamente à cosmologia bíblica, foi fácil construir um paralelismo entre a linguagem da demonologia cristã e os nomes dos poderes malignos reconhecidos pelos africanos, o que se tornou parte importante da troca cultural. Assim se originou a eventual identificação de entidades africanas com os demônios no imaginário popular. Por isso,

[...] algumas atividades exercidas por comunidades negras eram proibidas e perseguidas pela administração senhorial e demonizadas pelo discurso cristão (mesmo que delas participassem também brancos católicos e às vezes até mesmo padres), [...] os calundus, nos quais ritos eram realizados em torno de altares que abrigavam objetos mágico-religiosos, havendo a oferenda de sangue de animais, bebida e comida, ao som de tambores e com a posseção de algumas pessoas por entidades sobrenaturais.⁶⁷

Não obstante, a magia sempre foi considerada um delito menor pela Inquisição lusitana, nunca tendo sido submetida a uma séria coibição nem quantitativa nem qualitativa, fora uma repressão extemporânea entre 1710 e 1760. Razões para isso podem ser buscadas no caráter mais grave atribuído aos delitos canônicos de apostasia (islamismo, judaísmo) e heresia (protestantismo), assim como à baixa especulação teológica e imaginação mitológica em Portugal durante a época moderna, o que se manifestava no ceticismo dos eclesiásticos perante a eficácia das “crendices” populares, enquadradas como simples “pecados públicos”⁶⁸.

Recentemente, o tema se tornou sensível à luz de perspectivas descolonizadoras que associam a mentalidade cristã, o preconceito racial e o desprezo pelas práticas africanas, enquadrando-os como “intolerância

66 *Ibidem*, p. 128s.

67 Mello e Souza, 2002, p. 128s.

68 Bethencourt, 2004, p. 16-23.

religiosa”. O ponto débil do debate é que a promoção da liberdade religiosa tem sido esgrimida como um salvo-conduto contra qualquer tipo de confronto intelectual ou questionamento racional. Mas muitos que exigem do historiador a denúncia da ideologia e do discurso cristãos são eles próprios incapazes de entrar no horizonte interpretativo do cristianismo e de separar ativismo social de teologia. É escusado tratar aqui dessa questão, pois o campo vem coalhado de muita paixão política e de pouca fundamentação epistêmica.

A bem da verdade, as práticas médicas africanas tradicionais apoiavam-se na experimentação, na observação sistemática, em tentativa e erro, baseando sua posologia no controle das forças espirituais e na aplicação de antídotos, jejuns e dietas, hidroterapia e eletrotermia etc. Foram a perspectiva holística da antropologia africana e a autoridade de seus líderes religiosos que garantiram a sobrevivência da terapia tradicional nas Américas.

Como muitas vezes a “arte de curar” (em quimbundo: *umbanda*) era interpretada como mágica, a conversão para o cristianismo supunha quase sempre o desencorajamento do curandeirismo, tido como aparentado à bruxaria: enquanto a bruxaria seria uma condição inata, o curandeirismo seria uma técnica adquirida⁶⁹. Mas convém ter presente que a depuração das práticas sincréticas afro-brasileiras só ocorreu de forma mais sistemática com a renovação e a romanização do catolicismo a partir do advento da República. Antes disso, ainda no século XVIII, os católicos já sofriam a languidez espiritual que a Ilustração começava a impor sobre a cultura cristã: a confusão entre verdade e teoria, mas também a fratura entre verdade e moralidade. Isso se manifestou, por exemplo, no racionalismo que interpreta o dogma um mero eco discursivo de símbolos míticos; ou ainda na substituição da pastoral eclesiástica do exorcismo pela repressão estatal da bruxaria, que afinal era vista como contrária à ordem pública.

Nasceu nesse âmbito o problema fundamental da filosofia moderna acerca da relação entre verdade e história, pois a temporalidade parece uma fronteira cambiante que impede a adequação das ideias celestes e

69 Parés e Sansi, 2011, p. 5s e 43.

definitivas à humana finitude e transitoriedade. Já em 1757, o agnóstico escocês David Hume culpava o cristianismo pela intolerância e pelas violências civis na Europa e propunha a sua redução à prática da caridade associada à renúncia da defesa de uma verdade superior, opinião que ainda persiste no Ocidente⁷⁰. Ao cabo desse processo de secularização, a cultura popular passou a ser refém da incredulidade – que se pretendia desmistificadora da fé –, do tratamento irônico ou satírico da religião, e de um certo orgulho cientificista.

Muito embora a mentalidade moderna tenha tendido ao indiferentismo religioso, a prática mágica se manteve persistente, tornando com frequência a ressurgir como forma de manipulação da natureza, à imitação da ciência. Para muitos autores, esse é um fenômeno que evidencia a crise da razão moderna⁷¹.

Afinal, a mística se situa no domínio da experiência: não há meios de manter uma vida isenta do mistério, desencarnada do fenômeno religioso, como se o sagrado estivesse refugiado numa representação de alteridade em relação ao mundo, e do qual se considera distante, para não dizer estranho. A experiência religiosa se serve da vivência sentimental e da devoção apaixonada, mas também da especulação racional, de modo que a doutrina autorizada que é abraçada pelo místico reúne em uma única instância conjugada tanto o envolvimento emocional quanto a reflexão teológica, com vistas à ascensão do *κόσμος* ao *νοῦς*, do mundo sensível ao reino do espírito. Por isso a experiência religiosa tem um caráter intencional, isto é, implica a adesão a uma ideia totalizadora que satisfaça o desejo de felicidade e a sede de transcendência.

A medicina tradicional iorubana (*òdògùn*) sempre foi alvo de um significativo reconhecimento social entre os africanos⁷². Seus médicos licenciados

70 Cf. HUME, David. *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press, [1757] 2009. Para uma repetição atual das mesmas ideias, vide VATTIMO, Gianni; GIRARD, René. *Verità o fede debole?* Dialogo su cristianesimo e relativismo. Massa: Transeuropa Edizioni, 2006.

71 FAZIO, Mariano. *Historia de las ideas contemporaneas*. Una lectura del proceso de secularización. Pamplona: Ediciones Rialp, 2009, p. 375-383.

72 Para uma panorâmica da etnomedicina iorubá, vide ADEKSON, Mary Olufun-

(*oníṣègùn*) são mais propriamente farmacêuticos, isto é, “fabricantes de medicina” (*olòdògùn*), que buscam a prevenção das doenças (*àrùn*), o alívio dos sintomas e o restabelecimento da harmonia integral dos pacientes por meio da cura (*ìwòṣàn*). Tal medicina conjuga tanto terapias físicas – empregadas por etnozoterapeutas⁷³ e herboristas – quanto diagnose e profilaxia metafísicas – orações, invocações, encantamentos, banhos lustrais, danças e oferendas propiciatórias e esconjuratórias –, muitas vezes prescritas por um sacerdote (*babaláwo*) de Ifá, o orixá da divinação.

O motivo para tratar conjuntamente os aspectos corporais e espirituais se radica na firme visão antropológica que consubstancia ambas as dimensões humanas, sem querer separar o remédio do corpo do remédio da alma. Os médicos que não recorrem à assistência divinatória para identificar a origem da doença e discernir se elas provêm de espíritos malignos são meramente denominados “autônomos” (*adáhunṣe*), pois “atuam por sua própria conta”. Caso análogo ocorre entre os povos bantos: o “doutor” ou o “entendido” (em zulu: *inyanga*) tanto pode ser um raizeiro ou herbolário quanto um adivinho ou um vidente.

As terapias africanas podiam ser bem-sucedidas para curar enfermidades. Isso foi reconhecido por pesquisadores como frei Veloso (1742-1811), primo de Tiradentes, autor de um inventário das ervas utilizadas para temperar os alimentos, mas que igualmente eram remédios úteis adotados pelos escravos, como, por exemplo, o pipi ou capim-guiné (*Petiveria alliacea*), que tem um forte cheiro de alho⁷⁴. A sabedoria popular conservou uma série de receitas: losna ou o loureiro combatem a dor de barriga; o sene e a bertalha tratam prisão de ventre; o limão combate a diarreia e a angina; o feijão-guando é indicado contra as

milayo. *The Yorùbá Traditional Healers of Nigeria*. Londres: Routledge, 2003.

- 73 Zoterapeuta equivale a veterinário. No entanto, a etnoterapia também busca fins medicinais valendo-se de animais (caramujos, serpentes, camaleões, ratos, jabutis etc.). Cf. SOEWU, Durojaye. Wild animals in ethnozoological practices among the Yorubas of southwestern Nigeria and the implications for biodiversity conservation. *African Journal of Agricultural Research*, v. 3, n. 6, p. 421-427, jun. 2008.
- 74 José Mariano da Conceição Veloso nasceu em São João Del Rei e morreu no convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro. Erudito e dedicado à história natural, produziu sua célebre obra póstuma *Flora Fluminensis* (1831), fruto de suas expedições botânicas.

cólicas; a beterraba auxilia na recuperação muscular dos desnutridos, na digestão e na diurese. A berinjela serve para a fabricação de cataplasma ou chá contra a varíola e os tumores; o abacaxi ajuda a expectoração; a canela trata bronquite; o bétis cura reumatismo; as sementes torradas do quiabo combatem a asma cardíaca; a cana-do-brejo reduz a febre; o alecrim e o dendezeiro tratam feridas; a impotência é superada pelo agrião, amendoim e catuaba. A pitanga mata a lombriga; o bicho-de-pé, pulga que penetra na pele causando ulcerações, era combatido com fumo bravo e tabaco. Muitos outros morbos com suas respectivas posologias fitoterápicas foram arrolados por pesquisadores modernos, abrangendo feridas, dores de ouvido, crises intestinais, perturbações da gravidez etc.

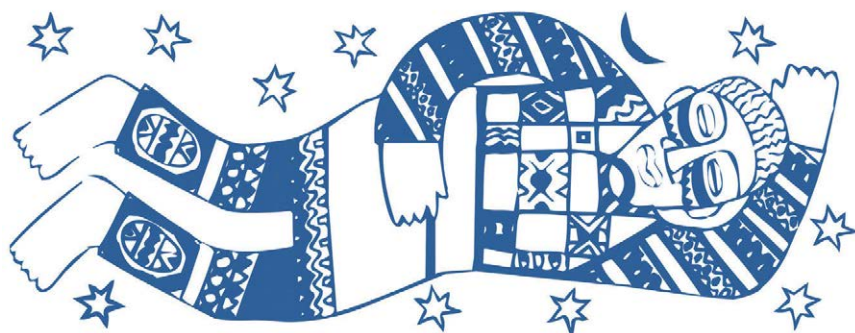
O curandeiro (em quimbundo: *quimbanda*) contava ainda com outros recursos minerais: havia, por exemplo, a pedra de corisco ou de Santa Bárbara, uma gema nefrítica que servia para fazer mezinhas, ou a aplicação de argila branca diluída em água (em quimbundo: *pemba*) para afastar a tristeza e a angústia. Luís da Câmara Cascudo também alude ao uso do sal, universalmente empregado como condimento ou elemento antimágico e afastador de malefícios⁷⁵.

O sal – sacramental utilizado na iniciação cristã, símbolo da saúde para a mente e para o corpo, garantia de proteção contra os espíritos malignos – consistia no melhor símbolo para o batismo para os negros de Angola. Ao se declararem cristãos, diziam: *didimungua*, “comi sal”; o padrinho era o “pai do sal”, *tat’a mungua*; a madrinha, “mãe do sal”, *mam’a mungua*; o afilhado, “filho do sal”, *mon’a mungua*; os companheiros, “irmãos do sal”, *pange a mungua*. Mas os feiticeiros temiam pisá-lo por ser sagrado e o utilizavam para “o trabalho às esquerdas” no catimbó, como sinal de esquecimento e esterilidade. Com efeito, o sal também estava associado a algo ainda mais sinistro – *a morte*.

75 CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 12ª edição, 2010.

3

SANTA RITA, FRONTEIRA
DERRADEIRA



MORTE

Descerás ao sepulcro ainda em teu vigor,
como a colheita do trigo no tempo certo.
(Jó 5,26)

OCASO DA VIDA

Desde a perspectiva de quem vive, a morte pode comportar um aspecto jubilatório: a ânsia pela felicidade – que induzia a esperar o florescimento dos sonhos, mas se frustrou em perdas, carência e impotência – alegremente se resolve com a morte. O ato de morrer dos desafortunados ocorre no exato momento em que nada mais esperam; então a felicidade, outrora esquiva, deles se aproxima em seu último arranque. Simultaneamente, o entusiasmo pelo que havia de ilusório na vida cede lugar ao apego pelo real, mas que já se percebe maculado pelo tempo que se esvai de forma vertiginosa.

Para quem morre, a morte divide a vida humana em dois trechos, antes e depois dela. Portanto, conforme se priorize o aquém ou o além, têm-se duas concepções existenciais. A primeira não admite o além-morte, ou o considera uma pálida imagem da vida terrestre, que consistiria na única vida verdadeira; assim, seria dentro dessa vida que se receberia a graça dos deuses ou a remuneração pelas obras. Os mortos sobreviveriam sob a forma de fantasmas como um artifício dos vivos que não conseguem se desapegar de suas afinidades. Nesse sentido, Nietzsche afirmaria que os “transmundanos” inventaram a felicidade do sofredor e que foram o desgosto e fadiga que ocasionaram a crença em outros mundos. A ânsia por uma finalidade faria com que os seres humanos

preferam querer um “nada” a nada querer. Como afirmava o filósofo niilista em *Assim falou Zaratustra*, a saída é “um novo orgulho que eu ensino aos homens: não ocultar a cabeça nas nuvens celestes, mas levá-la descoberta; sustentar erguida uma cabeça terrestre que creia no sentido da terra”¹. Muitos outros pensadores transitam nessa mesma interpretação intramundana, encarando a morte como uma inimiga privadora (como Sartre, em *O ser e o nada*) e o ser humano um ser-para-a-morte (como Heidegger, em *O ser e o tempo*).

A concepção existencial oposta se baseia em alguma forma de dualidade antropológica que admita a permanência da vida espiritual a despeito da decomposição do corpo. Afinal, a crença na sobrevivência após a morte é universal, como se induz a partir da arte rupestre ou dos enterros desde o paleolítico. A morte, sem dúvida, é o primeiro passo desse obrigatório rito de passagem do tempo para a eternidade. Tanto mais assustadora quanto menos se conhecem os passos ulteriores, embora seja possível encontrar pessoas que olhem para a morte de forma otimista.

É duro de imaginar a solidão do trânsito dos pretos novos. Para tantos desses infelizes menos robustos que vieram cativos desde a África para o Brasil, a travessia atlântica significou a certeza de falecer nos entrepostos, ou mesmo o consolo de encontrarem no exílio a libertação dos dissabores de sua condição. Era o chamado *banzo*: o profundo processo melancólico, causado pela degradação da identidade cultural, que rendia os negros africanos ao desenlace. A apatia, a inanição e o delírio podiam ser precedidos de forte euforia, ímpetos suicidas e sentida nostalgia pela terra natal. A morte podia parecer uma forma de retorno. Diante de tamanha laceração espiritual e cultural, havia pessoas compadecidas que iam ao encontro desses africanos para ajudá-los a bem morrer:

O pe. Miguel Cardoso, que nasceu em Luanda e entrou na Companhia com 16 anos na Bahia, foi provincial do Brasil em 1719, gastou grande parte de sua vida nesse apostolado de assistir muitas vezes com os últimos

1 Livro I, 3.

sacramentos, nos portos do Brasil, aos escravos seus conterrâneos que chegavam nos navios negreiros.²

Além de fomentar nos cativos cristãos a contrição por suas faltas, esses sacerdotes eram instruídos a estimular a esperança, com algumas perguntas vertidas a uma linguagem adequada à sua compreensão:

O teu coração crê em tudo o que Deus disse? – Sim.

O teu coração ama só a Deus? – Sim.

Deus há de levar-te para o céu? – Sim.

Queres ir para onde está Deus? – Sim.

Queres morrer porque Deus assim o quer? – Sim.³

Para muitas pessoas, esse tipo de pastoral soa como algo incomum. Segundo Philippe Ariès, a estranheza diante da morte surgiu porque a sociedade Ocidental experimentou uma transição do tabu sexual para o mortuário durante a Modernidade: o pudor que preserva a personalidade da força desagregadora da concupiscência passou a dissimular a intimidade da defunção. O fenômeno vem explicado por Norbert Elias como efeito da evolução da medicina e da civilização capitalista. Para Ariès, a morte esteve domada até entrado o século XIX; para Elias, porém, ela só foi domesticada depois. O que ambos pretendem afirmar é que a morte se tornou estranha para a sociedade atual, passando a ser controlada pelos médicos, mas que antes era normal conviver com ela e preparar-se para morrer⁴. Essa arte agônica travada na arena familiar, em que o moribundo se esforçava por alcançar a perseverança final, passou ao âmbito hospitalar, lugar asséptico em que se procura poupar o interessado do conhecimento do próprio decesso iminente. Enquanto se ilude o desenganado, a família tergiversa, pois na nova razão de Estado não

2 Terra, 1988, p. 77.

3 Vide, 2010, livro III, título XXXII, cláusula 583.

4 Cf. ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. v. 2. São Paulo: UNESP, 1981; ELIAS, Norbert. *A Solidão dos Moribundos, seguido de Envelhecer e Morrer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

existe mais espaço para a escatologia. Contudo, eludir o luto equivale a recusar a única verdade certa para cada ser humano: que todos perecerão.

O luto é um manto de tristeza que recobre dois corpos: o de quem parte e o de quem fica. Até o Setecentos, quando os vivos conviviam com os mortos, a pompa funerária explicitava a diferenciação social em que vivera o defunto. A reinvenção dos mortos – inclusive mediante a organização de velórios à distância, de cujos cenotáfios ainda há vários exemplares no interior do Brasil – era um recurso válido para não os perder por completo. Com a secularização iluminista, porém, o sagrado foi de fato segregado do profano, e os mortos convidados a se retirarem para longe da cidade, surgindo os cemitérios desvinculados das igrejas. Ao se dissipar o caráter social da morte, ela passou a ser um problema meramente particular, salvos os casos em que enlutar pode ser um instrumento de resistência política e em que a lágrima assume papel democratizador.

Não deixa de ser curioso que a forma de enterrar os pretos novos – pessoas despossuídas de todos os seus laços e descartadas do ambiente comunitário por não terem conseguido entrar nele – tenha se tornado praxe para a grande maioria dos cidadãos poucos anos depois, quando os cemitérios foram transferidos para longe das igrejas, fora da área urbana. Mas onde eram enterrados os pretos novos falecidos no início do século XVIII?

A urbe carioca tinha então como seu extremo o Sítio do Valverde. No vetusto bairro, moravam os fidalgos Antônia Maria e Manoel Nascentes Pinto; durante quase a totalidade da vida de Dom Manoel, a família residiu em casas de sobrado de pedra e cal, compradas em 1700 à dona Maria Bárbara, viúva de Jacinto Lobo Pereira⁵. Junto de sua moradia, ele também possuía “casas térreas de taipa de mão”⁶. (Na fábrica arquitetônica do período colonial, fala-se de “taipa de mão” quando o barro misturado com água e fibras vegetais é disposto em blocos crus; “casa

5 Cf. AN, 1ON, 73, p. 187, 11/10/1706; AN, 1ON, 60, p. 81, 8/11/1692; AN, 1ON, 61, p. 227v, 21/3/1698.

6 ACMRJ, *Óbitos de Nossa Senhora da Candelária*, 11/9/1731, fl., 83v, lin. 50.

de adobe” é quando o material vem amassado em tramas de madeira.) Outros imóveis seriam adquiridos por Dom Manoel próximos à capela de Santa Rita e perto das igrejas do Rosário e da Candelária; em seu testamento, ele ainda reivindicaria uns pilares e alicerces de pedra e cal, sobre os quais seus vizinhos poderiam construir desde que lhe ressarcissem.

No início do século XVIII as casas são em sua maioria térreas. Numa cidade onde o comércio é uma das principais atividades, muitas delas são construídas em duas partes: na frente, abrindo portas para a rua, a loja. Um corredor lateral leva à parte residencial da casa e ao quintal. Ao longo do século XVIII, são utilizados cada vez mais os resíduos das baleias para a confecção da argamassa de areia que cobre as paredes, já então feitas com tijolo cozido. Nas casas mais pobres o chão é de terra batida, nas demais, de tijolo ou pedra. Tanto as mais ricas quanto as mais pobres são caiadas e muitas deixam o barro aparente, o mobiliário é sempre escasso e pobre.⁷

A fama do abastado fidalgo fez com que a rua de seu domicílio fosse identificada por seu próprio nome⁸. No entanto, por uma escritura de chão de 11 de junho de 1721, que faz referência à hipoteca dessas casas como fiança para os negócios de João de Veras Ferreira, genro de Dom Manoel⁹, é conhecido o outro nome dado ao logradouro: travessa de Antônio Vaz Viçoso (a qual viria a ser incorporada em 1944 à Avenida Presidente Vargas, como seu lado par). É provável que o lote – cuja profundidade não vem indicada em nenhum documento disponível – chegasse até o outro lado do quarteirão. Com efeito, os Castro Couto, vizinhos dos Nascentes Pinto, também residiam na travessa de Antônio Vaz Viçoso, e consta também que a tenda do caldeireiro Pedro de Castro Couto se abria para trás¹⁰, na travessa das Violas (atual Teófilo Otoni).

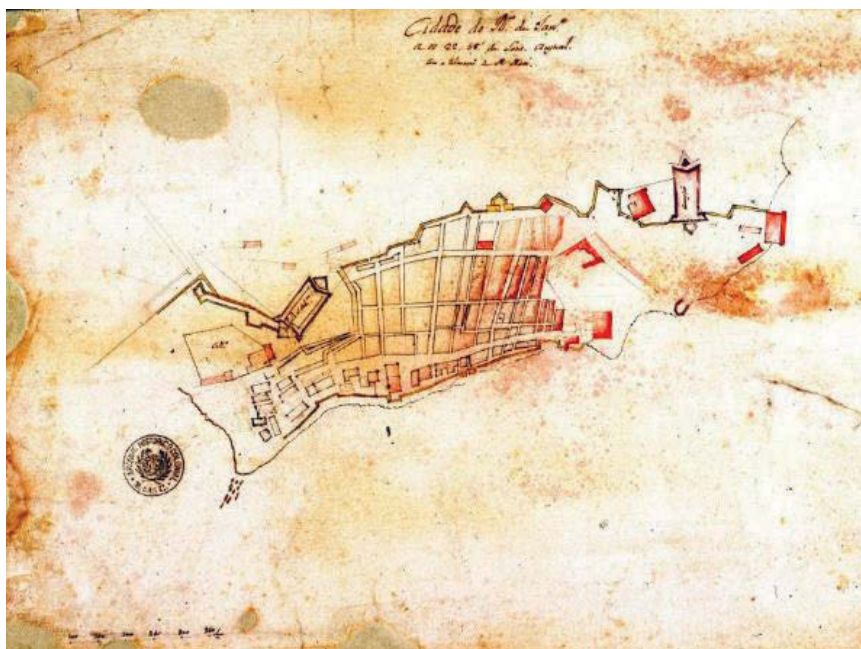
7 Soares, 2000, p. 140.

8 Cf. AN, 1ON, 75, p. 36v, 29/1/1708; AN, 1ON, 77, p. 187, 25/8/1709; AN, 1ON, 84, p. 18, 2/11/1715.

9 AN, 1ON, 89, 11/06/1721.

10 AGCRJ, Códice 42-4-89, p. 990, 10/6/1694; AN, 1ON, 60, p. 81, 8/11/1692; AN, 1ON, 61, p. 227v, 21/3/1698.

Figura 6: Cópia do projeto de fortificações de João Massé, 1713
Cidade do R.º de Jan.º aos 22. 58.' de Latit. Austral. com a delineação de M.
Massé 0^m, 370 X 0^m,270. Escala em braças, canto inferior esquerdo



Fonte: AHU, Rio de Janeiro, Eduardo de Castro Almeida,
cx. 16, doc. 3295

Embora o mapa do projeto militar e urbanístico de João Massé de 1713 exiba essa travessa indo desde a praia até ao caminho do Parto para a Conceição (atual rua Miguel Couto), pode-se supor que ela ainda não tivesse alcançado essa extensão àquela época (Figura 6, na qual o quarteirões junto à muralha estão convenientemente desenhados sem o contorno; cf. Mapa 6). De fato, uma escritura de 1718, referente a um imóvel no canto da Quitanda com Pescadores, apelava aos limites da rua das Violas “conforme a arruação os demarcar”¹¹. Noronha Santos fala inclusive que o trecho para além da capela de Santa Rita ainda era um charco¹². Aliás – conforme o entendimento de Maurício Abreu –, em suas origens essa rua tinha sido apenas uma “artéria de serviço” ou “rua traseira”¹³, isto é, um caminho aberto no interior dos chãos pelos seus quintais, antes de ser oficialmente reconhecida como logradouro público. Portanto, é romântica e anacrônica a interpretação que, ao tratar da travessa das Violas, lhe deu Miran de Barros Latif, em *Uma Cidade dos Trópicos*:

A rua [das Violas] é sempre estreita e a sua pouca largura não foi imposta pelas ordenações do reino. Surgiu assim naturalmente para se defender contra o sol inclemente dos trópicos. As ordenações espanholas, nas leis das índias, impunham ruas estreitas para todas as regiões tropicais do vasto império espanhol. Mas aqui os portugueses sentem a sua necessidade, e cada fachada aproxima-se da casa fronteira como para pedir-lhe um pouco de sombra.¹⁴

Assim, o chão em que residiam os Nascentes Pinto lindaria com os fundos dos chãos de Catarina de Sena e os dos de Manoel Coelho do Prado, contratador dos dízimos reais da capitania, ambos residentes à travessa dos Pescadores¹⁵. O lote de Coelho do Prado – comprado por Manoel

11 AN, 1ON, 86, p. 226v, 14/12/1718.

12 Cf. Santos, 2013, p. 219.

13 Abreu, 2010, v. 2, p. 262.

14 *Apud* GERSON, Brasil. *História das Ruas do Rio*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 2000, p. 64.

15 Ao que parece, Manoel Coelho do Prado ainda possuía outro imóvel na mesma rua (embora, em função da ambiguidade da documentação, pudesse ser o próprio

Nascentes Pinto por volta de 1718 para a construção da capela de Santa Rita¹⁶ – esteve ligado à sua residência até depois de 1726, supondo-se que o Breve apostólico de 13 de agosto de 1726, conservado no Arquivo da Cúria Metropolitana carioca, seja o mesmo aludido no seu testamento, segundo o qual, “para a dita Igreja [de Santa Rita] mandei buscar a Roma um Breve de seus privilégios”¹⁷. O Breve de Bento XIII permitia à família possuir um oratório particular, nas seguintes condições:

Concedemos pela Autoridade Apostólica [...] que se possa celebrar uma missa por dia [...] em oratório privado de [vossas casas] na diocese do Rio de Janeiro no Brasil, murado e adornado decentemente, ou que se haja de murar e adornar, alheio a todos os usos domésticos, precedendo visita e aprovação [pelo Ordinário], e com a licença do mesmo Ordinário enquanto perdurar o seu arbítrio.¹⁸

terreno da futura capela de Santa Rita). Existe a escritura da compra, em 1674, de um chão a Domingos Ribeiro Nunes, que o herdara do calafate Francisco Lopes, e que por sua vez o comprara de Manoel Francisco de Sousa; ali havia morada “térrea, com sala, câmara, cozinha e quintal, de taipa de pilão, coberta de telha” (AN, 1ON, 53, p. 146, 20/9/1674), e os vizinhos eram de uma banda e de outra eram Francisco Machado e Gonçalo de Pontes de Labrit (cf. AN, 1ON, 53, p. 135, 10/3/1674).

- 16 “Escritura de venda de chãos que faz Catarina de Sena à Irmandade de Santa Rita, sita na igreja de Nossa Senhora da Candelária – com três braças de testada e comprimento de rua a rua, sitios onde chamam Valverde, partindo de uma banda com chãos comprados recentemente para a igreja de Santa Rita a Manoel Coelho do Prado e da outra com chãos de Manoel Gonçalves da Cruz, chãos havidos por troca feita com Inácia dos Reis há nove anos. Preço: 120\$000” (AN, 1ON, 86, p. 217, 2/12/1718). Portanto, a informação contida no *Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados* de que uma ermida de Santa Rita teria sido construída em 1702 está equivocada (cf. IPHAN, 6ª S.R., Módulo I, Rio de Janeiro I, Igreja de Santa Rita, p. 1).
- 17 Apêndice documental, item 9, fl. 84v, lin. 24–25. Caberia averiguar se o referido Breve é algum outro, por exemplo o indulto apostólico que na época se exigia para a dedicação do novo templo a Rita de Cássia, haja vista que então ela ainda não era canonizada: cf. *Codex Iuris Canonici*, 1917, cânion 1168: §1. *Unaquæque ecclesia consecrata vel benedicta suum habeat titulum; qui, peracta ecclesie dedicatione, mutari nequit.* §2. *Etiam festum tituli quotannis celebretur ad normas legum liturgicarum.* §3. *Ecclesie dedicari Beatis nequeunt sine Sedis Apostolicæ indulto.*
- 18 Apêndice documental, item 8, lin. 15–30 e as observações às lin. 17 e 24–32. O Breve, de 13/8/1726, seria aplicado em 28/9/1733 à capela de São José, no Valongo, e como tal, vai apensado ao processo respectivo.

Ora, consta que a primeira pedra da capela tinha sido lançada pelo bispo Dom Francisco de São Jerônimo¹⁹, certamente em 1719 (Mapa 6). Todavia, em 1752 o novo bispo do Rio de Janeiro, Dom Antônio do Desterro, informa que “erigi novamente em Freguesia a Igreja de Santa Rita”²⁰. Como entender que o Breve apostólico que autoriza o uso da capela como oratório privado da família seja de 1726, se – às vésperas da doação feita à diocese cinco anos antes²¹ – já houvesse tal intenção de tornar o templo matriz paroquial? Muito provavelmente, a obtenção do documento pontifício consistiu em um estratagema dos Nascentes Pinto para reter a igreja com a família, como uma reação à negativa do bispado às pretensões dos doadores ao privilégio do padroado.

Conclui-se, hipoteticamente, que tal subterfúgio retardaria por algum tempo a transformação da travessa das Violas de servidão em logradouro público, haja vista que a capela, enquanto privativa, estaria ligada à residência da família situada na rua detrás. A distância entre a igreja e as casas dos Nascentes Pinto eram, justamente no entender da época, o que tornava o templo, embora particular, “livre totalmente dos usos domésticos, sem porta alguma para as casas”²². Quanto à entrada principal da igreja estar voltada para o Largo de Santa Rita, esta é uma disposição conforme à proibição canônica de nunca orientar o altar para norte (a porta ficaria na travessa das Violas)²³.

19 Cf. ACMRJ, *Resumo histórico, dados e informações sobre a Igreja Matriz de Santa Rita, Rio*. Série Relatório Paroquial, 245, volume 2. In: Freguesia de Santa Rita, 1773-1986, p. 1s.

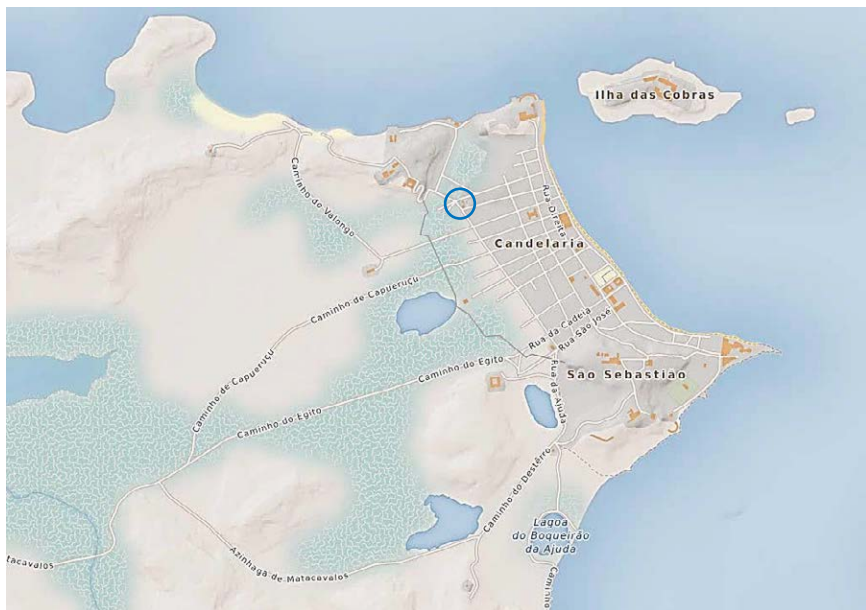
20 AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 44, doc. 4530.

21 Apêndice documental, item 1.

22 ACMRJ, Breve Apostólico para oratório privado a Antonia Maria viúva em chácara adiante do Valongo, 24, cx. 846, 28/9/1733.

23 Seria impraticável deixar a entrada principal na rua dos Ourives, distribuindo a igreja no sentido transversal. Pelo lado oposto seria completamente inviável por não haver rua, além de que deixaria o altar voltado para oeste: cf. Vide, 2010, livro IV, título XVII, cláusula 688. Essas disposições podem ser contraditas pelas igrejas de Santa Luzia (altar voltado para noroeste); e pelas de Nossa Senhora da Candelária, Nossa Senhora do Carmo da Antiga Sé e Nossa Senhora do Carmo da Ordem Terceira (altar voltado para sudoeste). No entanto, todas são costeiras e voltadas para a praia.

Mapa 6: O Rio de Janeiro em 1719
A cidade já murada; indica-se Santa Rita ainda em construção



Fonte: <http://imaginerio.org/>

Segundo Vieira Fazenda, um dos principais fatores que estimularam o povoamento da rua das Violas e dos arrabaldes tinha sido a edificação da igreja, cuja nave seria concluída em 1728. E, a propósito, a partir de 1742 instalou-se na contígua rua dos Ourives o comércio de luxo, sinal do crescimento econômico da região.

Este fato não só regularizou o lado direito da antiga rua de Domingos Coelho [rua das Violas], como também atraiu as edificações para a referida rua, como para o Sítio [do] Valverde, onde a Misericórdia desde 1688 possuía, aquém da vala, terrenos legados por João Gonçalves de Siqueira. Outro fato que explica o povoamento desta zona foi o palácio episcopal no morro da Conceição, onde residiu desde 1703 o bispo D. Frei Francisco de S. Jerônimo. Como é conhecido: a ladeira para a residência prelatícia começou no fim da rua dos Ourives.²⁴

Se o exposto até o momento estiver correto, a residência dos Nascentes Pinto ficava no final da travessa de Antônio Vaz Viçoso, só tendo vizinhos de uma banda. Não obstante, consta que os Nascentes Pinto avizinham pela travessa de Antônio Vaz Viçoso, além de com a família Castro Couto, também com sua filha Agostinha e seu esposo Manoel Rodrigues Nunes. O casal, que antes vivia “ao pé da ladeira de São Bento”²⁵, veio para junto do fidalgo patriarca em 1718, trocando seu imóvel com o de Antônio Ribeiro Nunes, que por sua vez o comprara em 1707 de Matias Barbosa da Silva, que o arrematara um ano antes a Alexandre Freire Pinheiro²⁶. Infelizmente, a documentação cartorial disponível é inapta para decidir a localização exata dessas vizinhanças, como a esse respeito já o notara Maurício Abreu:

24 Fazenda, 2011, v. 5, 612.

25 AN, 1ON, 86, p. 38v, 22/4/1718.

26 AN, 1ON, 73, p. 187, 11/10/1706.

[...] fomos bem-sucedidos na identificação das antigas toponímias. Não fomos capazes, entretanto, de eliminar um importante nó górdio: a localização precisa de um imóvel ao longo de uma rua colonial. Neste caso, a inexistência de plantas seiscentistas da cidade e a ausência de numeração nos prédios se transformaram em empecilho intransponível, prejudicando, portanto, as tentativas de mapeamento. [...] O mais comum é que as fontes se limitem a identificar os confrontantes [...], o que impossibilita qualquer tentativa de mapeamento preciso. [...] Em tese, seria possível acompanhar um imóvel através do tempo, bastando para isso que estabelecêssemos a cadeia de escrituras que lhe dizem respeito, pressupondo-se, igualmente, que todos esses documentos existam. Neste caso, seria bem possível que uma escritura posterior, mais generosa, oferecesse informações mais detalhadas sobre localização, compensando, assim, as carências de documentos pretéritos. Trata-se, entretanto, de tarefa que demandaria tempo e paciência inimagináveis, não condizentes com o esforço, já considerável, que fizemos aqui.²⁷

O TERREIRO DA PRAINHA

Sustentando a presunção de que o chão dos Nascentes Pinto corria junto à rua dos Ourives, no final da travessa de Antônio Vaz Viçoso, ganha interesse o poço trazido à luz por escavações arqueológicas realizadas em 2016 nos sobrados ecléticos geminados cujo interior foi demolido para a construção de um centro comercial na rua Teófilo Otoni²⁸. Com a borda situada 45 centímetros abaixo do piso atual, o poço tinha cerca de dois metros de diâmetro. Terá servido à família Nascentes Pinto, aguardando o

27 Abreu, 2010, v. 2, p. 305 e nota 620.

28 O conjunto edificado, protegido pela legislação municipal (APAC, Decreto nº 7.351/1988), está sob a tutela do Instituto Rio Patrimônio da Humanidade. O material coletado na prospecção e parte das peças decorrentes do monitoramento arqueológico foi depositado na Reserva de Arqueologia 2 do Museu Nacional/UFRJ. Vide os relatórios arqueológicos de Mesquita, 2015, 2017a e 2017b.

quintal da residência? É claro que o poço pode ter sido aberto depois, constituindo uma benfeitoria bastante valorizada no século XIX:

No momento estão sendo mapeadas quantitativamente as ocorrências que fazem menção a poços artesanais por localidade e ano na cidade do Rio de Janeiro, entre 1800 e 1870. Por hora são mais de 800 referências relacionadas em planilha. Trata-se de documentos manuscritos mais principalmente anúncios veiculados em periódicos da época. Esse levantamento tem por objetivo contribuir para uma melhor compreensão do papel dos poços artesanais no abastecimento de água doméstico nos oitocentos.²⁹

Fato é que o leito da travessa dos Pescadores tinha sido uma sanga até o século XVII, a qual, nascendo na altura da cerca dos beneditinos, corria até a praia; seu curso foi depois desviado para dentro da horta dos padres bentos, assoreando o canal original. E ainda há outro poço no interior da sacristia da igreja de Santa Rita, que granjeou fama de milagroso. Logo, com tantos olhos d'água naquela área, não seria de estranhar que o supracitado poço artesiano já estivesse aberto no quintal dos Nascentes Pinto pelo início do Setecentos. Além do mais, toda a região próxima à futura capela de Santa Rita chegou a ser considerada prejudicial à população por conter “um pedaço de chão que em tempo de águas fica muito alagadiço”³⁰. Brasil Gerson, por exemplo, menciona de passagem como as águas da ribeira do mar afluíam pela travessa das Violas adentro³¹. Existem alusões, do início do século XVIII, a uma “vargem da Prainha” que ia até a travessa das Violas³². É provável, portanto, que o intenso temporal que facilitou a capitulação diante dos franceses acastelados na Ilha das Cobras, na noite de 21 para 22 de setembro de 1711, enquanto Duguay-Trouin bombardeava a Cidade, tenha enchido o Sítio do Valverde.

29 *Relatório Mesquita*, 2015, p. 31s.

30 AN, Códice 77, v. 1, p. 321 (14/4/1689).

31 Cf. Gerson, 2000, p. 65.

32 AN, 1ON, 66, p. 77, 28/6/1702; AN, 1ON, 68, p. 116v, 16/10/1703.

No entanto, todos esses chãos, que até o final do século XVII “em tempo de águas eram muito alagadiços, como na verdade o são”³³, já deviam estar bastante assoreados por volta de 1718, tornando propícia a instalação da capela, pois era uma exigência que:

Conforme o direito canônico, as igrejas se devem fundar, e edificar em lugares decentes, e acomodados, pelo que mandamos [...] se edifique em sítio alto, e lugar decente, livre da umidade, e desviado, quanto for possível, de lugares imundos, e de casas particulares, e de outras paredes, em distância que possam andar as procissões ao redor delas.³⁴

Além disso, era comum nas enchentes que a população se refugiasse nas igrejas, por serem mais elevadas, como ocorreu na inundação de 14 de abril de 1756, quando as águas invadiram as casas na Vila Verde, segundo narra Vieira Fazenda:

Em 14 de abril de 1756, depois de uma hora da tarde, choveu tão grossa e copiosa chuva, precedida de veementes concussões do ar e espantosos furacões, por três dias, sem interrupção, que o temor e o susto se apoderou de tal sorte do ânimo dos habitantes, que desde a primeira noite muita gente desamparou as casas, as quais caíram, fugindo sem tino para as igrejas; desde então as águas cresceram por tal maneira que inundaram a rua dos Ourives, e entraram pelas casas dentro, por não caberem pela vala. No dia 15, saindo o Santíssimo da Sé, o Sacerdote que levava o Senhor, foi descalço, e bem assim os irmãos da irmandade do Santíssimo; todo o Campo parecia num lagamar, vadeavam-se as ruas de canoas; no dia 16 uma navegou desde o Valongo até a Sé (que estava na igreja do Rosário dos pretos) com sete pessoas.³⁵

33 AN, Códice 114, v. 1, p. 3 e Códice 77, v. 8, p. 30 (23/9/1699).

34 Vide, 2010, livro IV, título XVII, cláusula 687.

35 Fazenda, 2011, v. 2, p. 40.

Indício positivo de que esses lugares extremos estavam mais áridos é que em 1725 a lagoa da Pavuna, que ficava próxima, já desaparecera e a urbanização começara a alcançar o rossio da Cidade. Pode-se afirmar com segurança que, pouco antes de 1720, a área aberta diante da igreja de Santa Rita estava seca e até mesmo arruada, “com o aterro das valas que delimitavam os terrenos da chácara e horta dos religiosos de São Bento”³⁶, motivo pelo qual passaram a chamá-la “Terreiro da Prainha”. Esse terreiro devia ser distinto do rossio da Prainha (atual Praça Mauá), constituído por 20 braças (uns 44 metros) de chão desde o mar, que foram disputadas aos beneditinos pela Câmara no século XVII, mas que viriam a ser entregues ao povo como pasto de animais³⁷. O Largo de Santa Rita, diversamente, está situado a 140 braças (cerca de 300 metros) da Prainha de São Bento.

Desde 1713 os dados fundiários já se referiam a certo “Largo da Prainha”, situado no final do caminho que ligava o morro do Castelo ao morro da Conceição (atual rua Miguel Couto)³⁸. O rico cirurgião-mor Bartolomeu Coelho possuiu imóveis nesse lugar, ulteriormente denominado Largo de Santa Rita³⁹. Portanto, muito provavelmente não se deve confundir o Largo da Prainha citado nos documentos do início do século XVIII com o Largo da Prainha de fins do século seguinte, equivalente à atual Praça Mauá⁴⁰.

Por outro lado, em alguns documentos também vem citada uma “rua do terreiro da Prainha, fronteira à igreja de Santa Rita”⁴¹, e ocorre que uma moradora desse logradouro foi Maria Monteiro, residente no Largo de Santa Rita⁴². Esses dados impossibilitam, portanto, a identificação do “rossio da Prainha” (atual Praça Mauá) com o “Terreiro da Prainha” (atual

36 BERGER, Paulo. *Dicionário histórico das ruas do Rio de Janeiro*. I e II Regiões Administrativas (Centro). Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1974, p. 121.

37 Abreu, 2010, v. 2, p. 285-287.

38 AN, 2ON, 19, p. 11v, 27/7/1713.

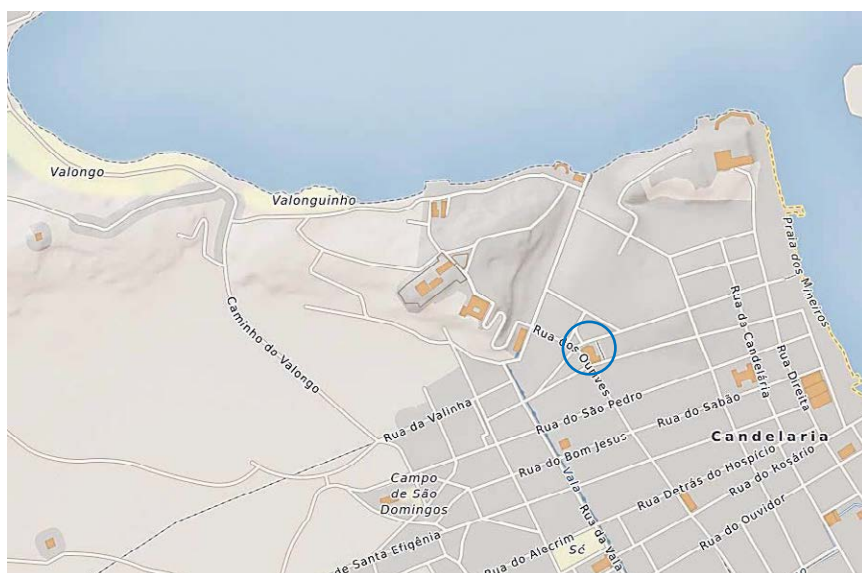
39 AN, 2ON, 17, p. 15v, 9/4/1712; AN, 2ON, 54, p. 220, 13/10/1742.

40 Cavalcanti, 1979, v. 1, p. 289.

41 AN, 1ON, 89, 31/8/1721; cf. AN, 1ON, 88, p. 83v, 4/5/1720; AN, 1ON, 88, p. 125v, 7/7/1720.

42 AN, 2ON, 32, 11/8/1723.

Mapa 7: A freguesia de Santa Rita com o Valverde e Valongo, 1751
Indicados o Largo e a matriz de Santa Rita



Fonte: <http://imagerio.org/>

Largo de Santa Rita). No entanto, é difícil estabelecer a que logradouro se refere a tal “rua do terreiro”, no qual residia Maria Monteiro: mais provavelmente era o caminho da Prainha (atual rua Acre), ou talvez o antigo beco de Santa Rita. A cartografia de época é insuficiente para dirimir a questão. Por um lado, o projeto de João Massé de 1713 exhibe uma horta entre o morro da Conceição e a travessa dos Pescadores, correspondendo ao período em que a área era um tanto alagadiça; por outro, a carta de André Vaz Figueyra de 1750 já apresenta um terreiro com as dimensões do atual Largo de Santa Rita (cerca de 1.350 metros quadrados), tendo entre este e a rua Acre o antigo beco hoje incorporado à rua Mayrink Veiga⁴³ (Mapa 7).

Não se sabe como o Terreiro da Prainha e o chão da capela dialogavam entre si, embora pareça que o Largo nunca tenha funcionado como seu átrio, pois, como afirmou de forma canhestra Moreira de Azevedo, “a igreja não tem adro”⁴⁴. Na verdade, o pedaço de chão que teria servido de adro para a antiga ermida no brevíssimo período anterior à sua transformação em capela-mor pode ter sido usado para a construção da nave, remanescendo apenas um trecho lateral a céu aberto⁴⁵, o qual serviria para atender à cláusula expressa nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*: “haverá no âmbito, e circunferência delas [das igrejas paroquiais] adros, e cemitérios capazes para nelas se enterrarem os defuntos; os quais adros serão demarcados por nosso Provisor, ou Vigário geral”⁴⁶. Viviane Galvão explica para que servia esse espaço:

43 Após um acordo entre os padres bentos e a municipalidade, o beco de Santa Rita seria estendido em 1843 para dentro dos chãos dos beneditinos, passando a se denominar rua Municipal. Recebeu seu nome atual em 1928, homenageando Alfredo Mayrink da Silva Veiga, presidente da Federação das Associações Comerciais do Brasil (cf. Berger, 1974, p. 85-86).

44 Azevedo, 1877, v. 1, p. 173.

45 Nara Jr., 2016a, p. 175s.

46 Vide, 2010, livro IV, título XVII, cláusula 688.

Cabia ao pároco administrar a abertura das covas no interior dos templos ou em seus cemitérios. Uma de suas tarefas consistia em determinar o local conveniente para a inumação, evitando que túmulos recentes fossem perturbados. O adro da igreja era local considerado sem prestígio, as covas ali situadas eram, em geral, cedidas gratuitamente, conforme previa a legislação e os próprios compromissos das irmandades. No início do século XVIII, algumas igrejas possuíam, em terreno adjacente, pequenos cemitérios destinados em geral ao enterro de escravos. Os que eram enterrados nestes cemitérios não pertenciam a irmandades, por estes sepultamentos não poderia ser cobrada nenhuma esmola.⁴⁷

Assim, é cabível supor que o espaço público do Terreiro da Prainha viria a ser um lugar utilizado para o enterro de pretos novos, especialmente dos que eram pagãos; enquanto que os chãos próprios de Santa Rita serviram prevalentemente para os enterramentos dos dependentes da capela, isto é, tanto para a parentela de Dom Manoel (antes de a capela se tornar matriz paroquial) quanto para os irmãos das irmandades ali sediadas e para os seus paroquianos (após a ereção como matriz da freguesia). Os registros disponíveis de óbitos de negros da freguesia de Nossa Senhora da Candelária⁴⁸ informam, com efeito, que Dom Manoel enterrara em Santa Rita escravos seus falecidos; desses cativos constam nomes citados no testamento de Dom Manoel, e também outros não referenciados ali, mas que devem ter sido comprados depois. É notável como a capela de Santa Rita – então sob litígio com a Mitra, que a queria para si, mas não aceitava a aspiração dos Nascentes Pinto ao padroado particular sobre ela – servia para o enterro dos escravos da família. Além dos cativos de Dom Manoel, são enumerados aqueles que pertenceram à sua esposa e ao seu genro João de Veras (Tabela 2), perfazendo cerca

47 GALVÃO, Viviane. *Religiosidade e morte: instrumentos do projeto colonial português*. Colúmbia: Stanley South, 1995, p. 63.

48 Em geral, os registros de sepultamento podem incluir: data, local e nome do requerente; data, local e horário do óbito; nome, idade e estado civil do falecido; origem, nome de parentes e residência do falecido; legitimidade; *causa mortis*; testemunhas e local da sepultura.

de metade dos escravos enterrados em Santa Rita em um período de sete anos.

Cerca de um quinto dos defuntos se caracterizava pela mestiçagem. Quanto aos africanos, a mudança do padrão étnico é patente a partir de 1728: um terço dos óbitos corresponde a pessoas oriundas dos portos do sudoeste da África, mas só são consignados a partir de então; nos anos anteriores, a preponderância era de africanos centro-ocidentais. Essa pequena amostragem se harmoniza com o fenômeno mais amplo e disseminado que costuma ser referido pela historiografia sobre aquela época:

A população da cidade também era irresistivelmente africana, com os africanos representando aproximadamente três quartos de todos os escravizados. Quando Domingos [Álvares] chegou ao Rio [em 1741], a cidade estava passando por uma mudança da composição de sua população africana, dos escravos “Mina” para os escravos “Angola” e “Benguela”, concluindo assim um ciclo de trinta anos em que os pretos mina superavam os angolas em domínio numérico.⁴⁹

Interessaria descobrir que relação tinham com Dom Manoel os demais senhores citados nesses registros de Santa Rita. Aparentemente, há razão de vizinhança, como é o caso de Clemente Miguez, dono de um curtume na Vila Verde⁵⁰. Mas dentre eles, a referência a João Roiz Ramalho desperta mais curiosidade: além de investigar a sua exata relação com os sentenciados da família Roiz⁵¹, conviria averiguar seus contatos com João Rodrigues Calaça – proprietário de um engenho de açúcar em Itaúna, Saquarema, cujos bens foram confiscados em 1713 pela Inquisição⁵² –, que era vizinho dos Nascentes Pinto⁵³.

49 Sweet, 2011, p. 79.

50 Cf. AN, 2ON, 45, 15/4/1734.

51 Cf. NOVINSKY, Anita Waingort. *Gabinete de investigação: uma “caça aos judeus” sem precedentes*. São Paulo: Editora Humanitas, 2007.

52 *Idem*, 1976, p. 145.

53 AN, 1ON, 73, p. 207, 17/10/1706; AN, 2ON, 33, p. 117, 12/3/1724.

Para se compreender a articulação entre a eventual inumação de escravos no Terreiro da Prinha e os enterros de ladinos no chão da capela de Santa Rita, é mister determinar, afinal, quando teve início o Cemitério de Pretos Novos do Largo de Santa Rita.

Tabela 2: Sepultamento de escravos em Santa Rita (1724-1736)

Data	Defunto	Nação	Patrão	Observações
5/9/1724	João	Preto Mina	[...] Mendes	Recebeu o sacramento da Penitência
24/9/1724	Pedro	Preto Mina	Manoel Nascentes Pinto	
7/12/1724	Antônio	Preto Mina	Manoel Nascentes Pinto	
7/3/1725	Francisco	Crioulo do Rio	Manoel Nascentes Pinto	
27/4/1725	Antônia	Guiné	Manoel Nascentes Pinto	
27/5/1725	Ventura	Gentia de Guiné	Francisco de Andrade	
15/7/1725	Ignacia	Cabra da cidade da Bahia	[Padre...] Almeida Brito	
29/9/1725	Pedro	Guiné	Manoel Nascentes Pinto	
10/1/1726	Christovão	Guiné	Manoel Nascentes Pinto	Talvez seja o citado no testamento
17/9/1728	Antônio	Moçambique	João de Veras	João de Veras é genro de Dom Manoel
6/10/1728	Francisco	Angola	João de Veras	João de Veras é genro de Dom Manoel
11/11/1728	Antônio	Angola	Manoel Nascentes Pinto	Não citado no testamento

Data	Defunto	Nação	Patrão	Observações
18/1/1729	[Manoel]	Angola	Manoel Nascentes Pinto	Há três no testamento
25/1/1729	Manoel	Congo	João Roiz	
12/3/1729	Francisco	Angola	Manoel Nascentes Pinto	No adro da igreja. Não citado no testamento
31/7/1729	[João]	Angola	Manoel Nascentes Pinto	Há um homônimo no testamento
13/9/1729	Baptista	Angola	João [...]	
12/4/1930	[Barbosa?]	[Angola?]	[...]	
25/4/1731	Jozepha	[parda?]	[...]	
13/10/1732	Pedro		João Roiz Ramalho	No adro. Amortalhado em lençol. Recebeu os sacramentos
14/9/1734	[Manoel] Barbosa	Angola	Antonia Maria	No adro. Amortalhado em lençol. Recebeu os sacramentos. Citado no testamento
18/1/1735	Miguel	Angola	Antonia Maria	No adro. Recebeu os sacramentos. Citado no testamento
[21/2]/1735	Ventura		Antonia [Maria]	Recebeu os sacramentos. Há três no testamento
7/4/1735	Antonia	Angola		Recebeu os sacramentos
24/5/1736	[Maria]		[... de Andrade]	Recebeu os sacramentos. Amortalhada em lençol
4/6/1736	[Felipa]		[Lourenço de Amaro]	Recebeu os sacramentos. Amortalhada em lençol
28/4/1736	[...h[...] na	crioula	Clemente [Miguez]	Recebeu os sacramentos

Fonte: ACMRJ, Óbitos de negros e pardos de Nossa Senhora da Candelária

Ao referir-se à inumação de escravos, a historiografia baseada nas crônicas cariocas traz à colação o ano de 1722 como o do início dos enterramentos em Santa Rita, sem referenciar o dado documentalmente⁵⁴. A bem da verdade, daquele ano é uma missiva de Dom João V dirigida ao governador Ayres de Saldanha em que o soberano português instava a construção de um cemitério “todo murado, e com bom reparo, com sua porta fechada, e que haja pessoa que dele trate, e saiba quem nele se enterra”⁵⁵. A motivação lhe adviera de queixas do ano anterior, procedentes do cabido do Rio de Janeiro⁵⁶, acerca da precariedade do cemitério existente no Largo da Carioca, para o qual os franciscanos do Convento de Santo Antônio “obtiveram que a Câmara lhes cedesse mais algumas braças de terra com que ampliar o cemitério dos seus negros”⁵⁷. Inúmeros corpos ali jaziam inumados à flor da terra, sujeitos à voracidade dos cães e desprovidos dos mínimos cuidados inspirados pela piedade cristã; além de expor a cidade ao risco de que assassinios fossem encobertos pela falta de fiscalização de quem era enterrado. A resposta do governador, avalizada pelo parecer da Câmara, foi enviada a 21 de novembro de 1722, propondo a construção de um cemitério murado no Poço do Porteiro, lugar presumidamente menos úmido, situado na ladeira oriental do Morro do Castelo⁵⁸.

54 Pereira, 2007, p. 53 e 67.

55 *Provisão régia* de 27 de maio de 1722 (Apêndice documental, item 2), lin. 26-27.

56 Com a morte de Dom Francisco de São Jerônimo de Andrade, já octogenário, a diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro ficou vacante entre 7 de março de 1721 e 21 de fevereiro de 1725, sendo dirigida durante esse longo período pelo cabido da catedral.

57 Coaracy, 2008, p. 190.

58 O antiquíssimo poço teria sido aberto por Mestre Vasco, medidor de terras possuidor de chãos na face oeste do morro do Castelo, então morro do Descanso, na região onde hoje está a Biblioteca Nacional, na Cinelândia. Mestre Vasco, nomeado porteiro da Câmara e pregoeiro de auditórios por Mem de Sá em 1568, disponibilizou o poço aos concidadãos que careciam de água potável e eram obrigados a trazê-la penosamente desde o rio Carioca, no Flamengo. Diz-se que a iniciativa também lhe serviu para restaurar a sua fama, pois antes tinha sido um degredado e réu de processo criminal na Vila velha de São Sebastião, quando a cidade ainda ficava no morro Cara de Cão. Com a construção do Seminário São José, em 1739, o poço veio a entupir, mas então as águas do rio Carioca já chegavam à população através

Talvez pareça estranho que se escolhesse lugar tão dificultoso e apartado do mercado da rua Direita, mas o projeto persistiu pelo menos até 1726, conforme está documentado no Arquivo Ultramarino. Mas não se deve esquecer que o cemitério da Santa Casa, a sul do mesmo Morro do Castelo, também era longe da ribeira da cidade, cuja distância se vencia provavelmente de barco⁵⁹.

O escritor Vivaldo Coaracy igualmente cita 1722 como um ano de inflexão, porque, conforme sua opinião, só a partir de então “cuidava-se de instituir no Rio um cemitério exclusivo para escravos”⁶⁰. Ainda que Coaracy evite o erro de situar em 1722 a data de fundação do cemitério de Santa Rita, ele atribui essa iniciativa, de forma imprecisa, à exiguidade do cemitério da Santa Casa de Misericórdia, em que “não eram apenas sepultados os escravos, mas os indigentes e os justicados”⁶¹. Na verdade, porém, a petição para ampliar o cemitério do Largo da Carioca – que aliás não era exclusivo para os escravos dependentes dos franciscanos – remonta a 14 de novembro de 1709, tendo já por finalidade prover melhor ao enterro das pessoas cativas da cidade⁶². Por coincidência, 1709 é o mesmo ano em que caducou a limitação do número de escravos

do aqueduto da Lapa. Vide MORALES DE LOS RÍOS FILHO, Adolfo. Evolução Urbana e Arquitetônica do Rio de Janeiro nos Séculos XVI e XVII (1567-1699). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 288, jul.-set. 1970, p. 227.

59 Uma ordem régia de 17/5/1743 (AN, Fundo Vice-reinado, cx. 495, pct. 3, Livro 3º das Ordens da Alfândega do Rio de Janeiro, fl. 9v), em que se proíbe descarregar fora da cidade, consta a denúncia de que era usual atracarem alguns navios “fora do Boqueirão” e não “do Boqueirão para dentro”. A informação dá margem a dúvida, pois o boqueirão é tanto o canal entre a Ilha das Cobras e o Morro de São Bento quanto a abertura entre os morros do Castelo e de Santa Teresa (a atual região do Passeio Público). De qualquer modo, é razoável supor que, para evitar o fisco, houvesse atracação, quer na enseada da Prainha, quer perto do Poço do Porteiro, entre a enseada da Glória e a Santa Casa com seu cemitério.

60 Coaracy, 2008, p. 191.

61 *Ibidem*, loc. cit.

62 AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 126, doc. 46; Fazenda, 2011, v. 2, p. 338s. O auto de posse do terreno foi realizado a 29/11/1709; os autos de medição foram aprovados por sentença judicial de 21/1/1736. Vieira Fazenda ainda informa que se trata da mesma área onde o Hospital dos Terceiros foi construído posteriormente.

destinados para as Minas pela praça do Rio de Janeiro⁶³.

Sobre o cemitério da Misericórdia, explicava Vieira Fazenda:

Na [capela] dedicada à Nossa Senhora do Bom Sucesso, enterrava a Irmandade da Misericórdia os irmãos e as pessoas qualificadas da cidade. Para a sepultura dos pobres, que faleciam no velho Hospital, teve a venerável instituição de adquirir terreno para estabelecimento de pequeno campo-santo. Com o crescimento da população, e mais que tudo em razão de epidemias dizimadoras de escravos, já em 10 de junho de 1623 a Misericórdia havia obtido da Câmara três braças de chãos, situados por trás da Santa Casa, em um beco sem saída, e por isso sem serventia, em terrenos que foram de Amaro Afonso, defronte das casas de Diogo Teixeira. O provedor e a Mesa fizeram a petição para alargarem a cerca e o muro da Santa Casa com o fim de aumentarem o primitivo cemitério, já então pequeno para o destinado fim. Com os aumentos do velho Hospital o primitivo cemitério ganhou mais alguma extensão de terreno, mas de todo insuficiente para os muitos enterramentos, que então eram feitos.⁶⁴

Esse cemitério foi o primeiro lugar em que se enterraram os pretos novos no Rio de Janeiro, tratados como indigentes. Como equivalente ao do Rio, a Santa Casa de Salvador também tinha o cemitério do Banguê, destinado a escravos recém-desembarcados, e que foi criado em 1670. Mesmo que se acuse tal serviço de ter sido mais sanitário – de “remoção de lixo” – do que religioso⁶⁵, constituiu, sem dúvida, uma solução melhor do que a adotada cem anos antes nos Algarves pelo rei de Portugal: um poço fundo onde simplesmente lançar os corpos dos escravos falecidos⁶⁶, alvo recente de uma rica pesquisa arqueológica⁶⁷.

63 *Cartas régias* de 24/3/1709 (AN, *Cartas Régias*, Códice 952, v. 17, fl. 248) e de 27/2/1711 (AHU, *Registro de Cartas Régias*, Códice 246, fl. 287).

64 Fazenda, 2011, v. 2, p. 107.

65 CYMBALISTA, Renato. *Cidades dos Vivos: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo*. São Paulo: Annablume, FAPESP, 2002, p. 41.

66 ARQUIVO MUNICIPAL DE LISBOA, *Livro 1º do Provimento da Saúde*, Carta de Dom Manuel ao Senado de Lisboa, Almeirim, 13/11/1515, fl. 51-52v.

67 NEVES, Maria João; ALMEIDA, Miguel; FERREIRA, Maria Teresa. História de um arrabalde durante os séculos XV e XVI: o “poço dos negros” em Lagos (Algarve,

UM CEMITÉRIO PARA PRETOS NOVOS

Não está claro o que levou as Ordens religiosas a se imiscuírem nas atribuições da Misericórdia carioca, mas é sabido que ao longo do século XVIII a dita irmandade assumiria novas responsabilidades como o atendimento dos militares e a formação de cirurgiões, de modo que esses enterros se tornavam cada vez mais embaraçosos. De qualquer forma, é ponto pacífico que no início do Setecentos faltavam espaços para a inumação de pretos novos, problema temporariamente contornado pelos cemitérios dos religiosos instalados no Largo da Carioca e no Largo do Carmo:

Os carmelitas permitiram também fossem sepultados os cativos em frente à testada de seu convento e igreja, e é por isso que ainda há dias foram encontrados ossos humanos junto ao adro da igreja arquicatedral. Por seu lado, os Franciscanos começaram a sepultar escravos na fralda do morro de Santo Antônio, [...] atendendo, diziam os vereadores, à falta que há nesta cidade de lugares competentes em que se sepultem os cadáveres dos mesmos escravos, que morrem, do que se tem seguido, além da falta comum, consequências prejudiciais com escândalo público.⁶⁸

No entanto, o argumento que realmente ensejou a mudança da política de administração funerária foram as deficiências do cemitério franciscano, denunciadas pelo cabido da diocese em 1721. Embora até Santo Agostinho reconheça certa inutilidade para os defuntos nas práticas mortuárias, cuja função consistiria mais na consolação dos vivos⁶⁹, em tese seria de se esperar que houvesse mais sensibilidade para com os falecidos. Mas os defuntos que tinham sido escravizados, mormente os pretos novos carentes de rede de sociabilidade, não tinham quem os pranteasse

Portugal) e o seu contributo para o estudo dos escravos em Portugal. In: MATOS, Artur Teodoro de; OLIVEIRA E COSTA, João Paulo (org.). *A herança do infante: História, Arqueologia e Museologia em Lagos*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2011, p. 29-46.

68 Fazenda, 2011, v. 1, p. 426.

69 SANTO AGOSTINHO, *O cuidado devido aos mortos*, II-V (§§4-8).

e, sendo pagãos, não tinham direito à sepultura eclesiástica. Tal direito era denegado aos católicos que morressem com delitos canônicos não remidos; quanto aos pagãos, estes simplesmente não tinham direito a ela, mas podiam obtê-la se antes de morrer tivessem manifestado o desejo de se batizar⁷⁰. A Santa Casa de Misericórdia, porém, tinha o encargo de sepultar todos os escravos falecidos, inclusive os pagãos.

Por outro lado, apesar das razões de salubridade aduzidas pelo monarca em sua provisão – e confirmada pelo governador –, é bastante admissível supor que a triste situação do malfadado cemitério de Santo Antônio no Largo da Carioca acabasse por constituir uma oportunidade para repensar toda a política pública quanto ao tráfico negreiro no Rio de Janeiro. A primeira mudança de perspectiva se deve à preocupação sanitária da Câmara, que cresceu graças ao incremento do fluxo de africanos:

Acompanhando o aumento da demanda de negros para a extração de ouro nas Gerais, o comércio carioca de africanos tornou-se uma atividade verdadeiramente importante durante as primeiras décadas do século XVIII. Entre 1715 e 1727, do Rio de Janeiro para as Gerais saíam anualmente cerca de 2.300 cativos. Pode-se pensar que, nessa época, por causa do débil desenvolvimento da agricultura fluminense e da espantosa alta dos preços dos escravos ocasionada pela descoberta do ouro, a capitania do Rio de Janeiro consumisse, quando muito, uns mil africanos por ano. Importando, pois, 3.300 escravos por ano, o porto carioca talvez retivesse, se tanto, 20% dos 15 mil africanos anualmente recebidos pela colônia entre 1721 e 1730.⁷¹

Gradualmente se estabeleceu a convicção de que a alimentação do sistema escravagista com carne humana deveria ser integrada, controlada e segregada, de preferência em uma área suburbana da cidade. Desse modo a gestão político-administrativa ligava intimamente o poder e o espaço, chegando por fim, em 1774, à tremenda expressão retórica do

70 Vide, 2010, livro IV, título LVII, cláusula 857.

71 Florentino, 2014, p. 35.

Marquês do Lavradio sobre o total encerramento dos pretos novos no Valongo: “sem poderem jamais saírem daquele lugar para esta Cidade, por mais justificados motivos que haja, e nem ainda depois de mortos, para se enterrarem nos cemitérios da Cidade”⁷². A partir de então, “para tornar eficaz sua proibição, mandou o vice-rei colocar ali [em Santa Rita] por muito tempo uma guarda de soldados de tropa de linha”⁷³.

A par dos motivos sanitários, porém, também havia razões de índole econômica para almejar um arranjo mais eficiente do comércio negreiro. De fato, a necessidade de regular a crescente circulação de bens e pessoas entre as capitanias tornara premente a construção de postos de registro e contagem em pontos estratégicos do Caminho Novo das Minas, dispositivo sugerido pelo governador Sá de Menezes em 1701, mas só deferido por Dom João V a 6 de novembro de 1717⁷⁴. Aliás, após poucos meses o Caminho receberia o título fiscal de “Estrada Real” e, em 1720, seria criada a Capitania Independente das Minas Gerais, separada da de São Paulo. Logo depois, o sargento-mor Bernardo Soares de Proença abriria a Variante do Caminho Novo que reduziria o trajeto para Ouro Preto e Diamantina em três ou quatro dias⁷⁵. Era inevitável, portanto, que a intensidade de entrada de escravos acarretasse medidas organizativas consistentes no Rio de Janeiro, cidade cada vez mais protagonista naquele cenário. Não à toa, uma das primeiras referências sobre o mercado de escravos da rua Direita data justamente de 9 de dezembro de 1722, quando os vereadores, desejosos de transferi-lo ao Valongo,

[...] faziam ciente à Coroa de que senhores de engenho e lavradores reclamavam do fato de que nunca conseguiam comprar os escravos que

72 AN, Códice 70, v. 7, *Carta do Marquês do Lavradio*, 12/4/1774, p. 232.

73 Fazenda, 2011, v. 1, p. 42.

74 BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA. *Anais da Biblioteca Nacional de Lisboa*, Divisão de Reservados, Coleção Pombalina, Códice 643, fl. 30s.

75 Cf. INEPAC. *Projeto Inventário de Bens Culturais Imóveis*. Desenvolvimento Territorial dos Caminhos Singulares do Estado do Rio de Janeiro. Cadernos *Pesquisa histórica e banco de dados* e *Ouro*. Rio de Janeiro: 2004.

desejavam, pois ao chegarem só lhes restava a alternativa de comprá-los nas mãos daqueles que chamavam de “atravessadores”.⁷⁶

Por causa da escassez de covas na Misericórdia – conforme a interpretação que lhe foi dada por Vivaldo Coaracy –, “parece que daí resultou o estabelecimento do Cemitério dos Pretos Novos no local posteriormente chamado Largo de Santa Rita, onde também têm sido desencavadas numerosas ossadas”⁷⁷. Ora, essa assertiva pressupõe erroneamente que o cemitério foi anterior à igreja. Opinião semelhante é registrada *en passant* no Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados do IPHAN, o qual, sem referenciar a fonte da informação, afirma sobre o Largo: “era, em seus primórdios, uma área pantanosa, de charcos, mangues e alagadiços utilizada, desde o século XVII, por ser desabitada, para enterramentos de escravos batizados, procedimento comum à época”⁷⁸. Tal afirmação é de todo equivocada, ainda mais por imaginar o enterramento de escravos ladinizados no Terreiro da Prainha, e antes da construção da igreja!

Por isso, *à luz da documentação disponível, não parece mais razoável defender essas opiniões*: conquanto o Sítio do Valverde, tão antigo quanto a fundação da Cidade, fosse uma área encharcada até o início do século XVIII – o que inviabilizaria enterramentos –, por volta de 1720 o assoreamento já avançara o suficiente para que fosse possível edificar a capela, e havia gente o bastante habitando a região para que se cogitasse a criação de uma nova freguesia.

O Arquivo Ultramarino conserva a correspondência trocada ao longo de quatro anos após a resposta positiva do governador propondo a criação de um sepulcrário no Poço do Porteiro⁷⁹. O projeto é simples: consiste em um retângulo de 235 metros quadrados. Em 1723 Dom João V protesta ao Provedor da Fazenda do Rio de Janeiro que o orça-

76 Cavalcanti *in*: Florentino, 2005, p. 38.

77 Coaracy, 2008, p. 191.

78 IPHAN. *Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados*. 6ª S.R., Módulo I, Rio de Janeiro I, *Igreja de Santa Rita*, p. 6.

79 Vide Apêndice documental, itens 2 a 7.

mento de 1:317\$723 para a referida obra é excessivo. No ano seguinte, o Provedor Bartolomeu Cordovil se excusa explicando que não sabe do paradeiro da planta do cemitério para que pudesse contingenciar os gastos do projeto. Em seguida, o rei remete cópia da planta-baixa e em 1726 o Provedor encaminha a nova proposta do Mestre das Obras Reais, Manoel dos Reis Couto, um retângulo de 211 metros quadrados ao custo reduzido de 780\$400. Não se conhece, entretanto, que fim levou o projeto do cemitério do Poço do Porteiro; ou o que motivou o enterramento de pretos novos em Santa Rita; nem o ano em que iniciaram tais enterramentos. Apenas se sabe que, desde 1730, a demanda por negros sofreu um brusco incremento na cidade, exigindo consequentemente mais espaços funerários:

Durante os cinco primeiros anos da década [de 1730], o porto recebeu 7.400 escravos por ano, 65% dos quais desembarcados diretamente da África. Houve, portanto, em relação às décadas de 1710 e 1720, um aumento de quase 50% no volume das importações através do Rio de Janeiro. Sabendo-se que na década de 1730 a Colônia importou anualmente 16.600 africanos, pode ser que a participação do porto do Rio tenha chegado a um terço do movimento médio anual de africanos para o Brasil.⁸⁰

Parcas são as informações sobre o período, deixando a questão aberta. Por azar, se não bastassem as lacunas nos registros eclesiásticos da Candelária, da qual Santa Rita foi filial até 1751, o cardeal Joaquim Arcoverde consignou um protesto contra a paróquia de Santa Rita em 1912: “atualmente não existe livro de óbitos, notando-se também a falta do primeiro livro de óbitos. O livro de Tombo da Freguesia foi roubado, agora existe um outro que está em regra”⁸¹.

Mas duas coincidências cronológicas manifestam-se extremamente interessantes: Ignacio Nascentes Pinto, embora recorrendo à Câmara pela

80 Florentino, 2014, p. 35.

81 ACMRJ, *Visita Pastoral 59* (Cardeal Arcoverde), 1912, p. 4.

causa do padroado particular reivindicado pela família, cedeu a capela de Santa Rita à Mitra em 1741⁸²; no mesmo ano, os frades do convento de Santo Antônio extinguiram o cemitério do Largo da Carioca e transferiram seu terreno à Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, a fim de construir ali seu hospital, cujas obras de fato iniciaram cerca de sete anos depois⁸³. Por outro lado, a 11 de março do mesmo ano de 1741 houve uma vistoria da Câmara no campo de São Domingos, que ficava pouco além da Ilha Seca, a partir do qual seria aberta a Rua do Valongo (atual Camerino), para dar acesso ao subúrbio portuário⁸⁴. No futuro, nesse Largo de São Domingos os escravos novos também seriam inumados eventualmente. Logo, é bastante provável que só a partir de 1741 os enterros de pretos novos tenham se tornado habituais e exclusivos no Bairro da Vila Verde, nomeadamente no Largo de Santa Rita. Mas isso não obsta que, em anos anteriores – quando a capela ainda era de uso privativo dos Nascentes Pinto, servindo para a inumação de escravos da família pelo menos até 1736 –, ali também se tenham enterrado pretos novos.

A primeira notícia explícita disponível sobre o cemitério de pretos novos instalado no Largo de Santa Rita aparece em meados de 1766, quando os homens de negócio foram avisados do número de escravos ali enterrados no primeiro semestre daquele ano: pouco mais de duzentos, à média de um por dia. Eram tempos em que no Rio de Janeiro entra-

82 O fato, envolvendo uma ameaça de excomunhão contra Ignacio Nascentes Pinto, é referido pelas crônicas como ocorrido dez anos antes da elevação de Santa Rita à matriz paroquial, mas não foi possível localizar documentação primária a seu respeito (cf. Alves Netto, 1933, p. 21s). Posteriormente, segundo relata Moreira de Azevedo (1877, v. 1, p. 172), Ignacio se arrependeu de ter impedido por tantos anos que se pudesse reservar o Santíssimo Sacramento na igreja de Santa Rita; e interpretou tanto o seu precário estado de saúde quanto a sua cura repentina como sinais do céu para desistir da demanda contra o bispo do Rio de Janeiro.

83 Cf. Pereira, 2012, p. 948. O cemitério de Santo Antônio realmente subsistiu até pelo menos 1746, ano em que ainda é citado por uma escritura (cf. AN, 2ON, 58, 26/2/1746).

84 Santos, 2013, p. 159.

vam “anualmente de oito até dez mil escravos”⁸⁵, de modo que Santa Rita recebia, portanto, cerca de 5% do total dos adventícios. Convém acrescentar que então, para o sudeste brasileiro, a taxa de mortalidade de escravos nos navios já era de 6,9%⁸⁶. O sinistro informe, certificado pelo coadjutor de Santa Rita, Francisco Moreira da Costa, faz parte dos “Autos de homens de negócio e mais comerciantes de escravos”, isto é, do longo processo movido contra as posturas do Senado da Câmara adversas à comercialização de escravos novos no interior da cidade. Os argumentos dos vereadores eram de cunho sanitário e econômico:

Além da preservação da saúde pública, as argumentações dos procuradores dos vereadores se basearam principalmente na manutenção do bem comum dos moradores da cidade que além de conseguirem um “menor preço pelos aluguéis, haverá quem queira edificar mais propriedades”. Também acreditavam que estando os escravos fora da cidade, ficaria mais fácil manter “as pragas de fora” dela evitando assim perturbação e deixando as ruas livres sem causar “nojo aos moradores”.⁸⁷

A história desse embate entre a Câmara e os atravessadores é complexa. Os traficantes se sentiram prejudicados quando ficou estabelecido em 1758 que o mercado de cativos deveria ser desalojado da Rua Direita. O acórdão contrário aos atravessadores de escravos foi mantido apesar da tentativa de embargo, mas muitos homens de negócio permaneceram com lojas abertas na cidade à espera de outro recurso interposto no Tribunal da Relação, o qual, aliás, não recebeu provimento. A proibição do comércio no interior da cidade seria reeditada pelo Senado da Câmara em 1766 por causa da resistência tácita dos comerciantes e da inclusão de mais escravos para a venda, oriundos da Companhia de Pernambuco e Maranhão. A disputa judicial perduraria até a chegada do Marquês

85 *Carta do Senado da Câmara ao Rei*, 27 de julho de 1762. In: ARQUIVO DO DISTRICTO FEDERAL. *Revista de Documentos para a História da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 4, maio de 1897, p. 27.

86 Eltis & Richardson, 2010, p. 183.

87 Oliveira, 2012, p. 93.

do Lavradio, o qual, definitivamente, transformaria o Valongo numa espécie de *ghetto* escravagista.

Causa grande impressão a glosa marginal com que um dos procuradores da Câmara⁸⁸ comentou a infeliz estatística mortuária de 1766: “Forte impiedade: enterrar na rua, por onde andam os povos, e os animais a despedaçar cadáveres. Que desconhecimento da humanidade”⁸⁹. Essa observação é fundamental para distinguir três tipos de enterramentos em Santa Rita: *ad sanctos* (no interior da igreja) e *apud ecclesiam* (no adro da igreja ou em suas catacumbas), para os paroquianos de qualquer nação e os membros das irmandades; e o enterramento de pretos novos, em especial os que eram pagãos, fora do terreno sagrado, no *Largo de Santa Rita*, “por onde andam os povos e os animais”. É provável que essa prática tenha se consolidado em 1764, quando os irmãos do Santíssimo Sacramento edificaram o depósito junto do adro, agora transformado em pátio lateral, ao que parece levando o enterramento de pretos novos para longe da igreja. A escolha entre a sepultura *ad sanctos* ou *apud ecclesiam* dependia do arbítrio e devoção do interessado⁹⁰, tanto quanto do custo correspondente que a família fosse

88 Em 1765, o advogado do Senado da Câmara era Sebastião da Cunha Coutinho Rangel. Outros advogados que também participaram do dito processo contra os negociantes embargantes das posturas municipais foram Inácio Rodrigues Vieira Mascarenhas, José Alberto Monteiro e Silvestre de Carvalho Freire. Cf. Oliveira, 2012, p. 93 e 98.

89 AGCRJ, Códice 6-1-9. Vide Apêndice documental, item 11.

90 Cf. Vide, 2010, livro IV, título LIII, cláusula 845. Inútil tornar aqui a insistir na improcedência da alegação de que os fiéis necessariamente desejavam ser enterrados perto do altar (cf. Nara Jr., 2016a, p. 70s) porque estavam convencidos de que o sepultamento *ad sanctos* traria “efeitos propícios da vizinhança física dos corpos dos fiéis e daquele do mártir” (Ariès, 1981, v. 1, p. 37s). Basta recordar a explicação de Santo Agostinho, recolhida em *O cuidado devido aos mortos*, V (§7): “Aquele mãe cristã de que me falaste desejou que o corpo de seu filho, tendo ele expirado na fé, fosse depositado na basílica de mártir. Acreditava ela que a alma do finado seria ajudada pelos méritos desse mártir. Essa fé já era, a seu modo, uma súplica. E súplica útil, admitindo que algo pudesse ser útil. À medida, porém, que seu pensamento se voltar frequentemente em direção a esse túmulo, e ela mais e mais recomendar o filho em suas orações, eis aí o que realmente será útil à alma do defunto. O que vale

capaz de arcar. Mas enterrar cadáveres no Terreiro da Prinha – que se comunicava com a cidade por vários logradouros que dali irradiavam – era sem dúvida uma prática inusitada, mesmo com a instalação de um cruzeiro paroquial⁹¹ no coração do cemitério, o que lhe conferia certo estatuto de lugar sagrado:

Em que pese a posição hierárquica destes locais de sepultura, não podemos ignorar, no entanto, que se tratavam igualmente de um campo-santo, uma vez que foram benzidos antes de entrarem em funcionamento e, mesmo aqueles descolados dos templos – como o caso do cemitério da Misericórdia e do cemitério dos Pretos Novos – e possuíam, ainda que precariamente, “funcionários” que exerciam a função de sacristãos, realizando minimamente algum tipo de cerimonial religioso.⁹²

Além da estatística sobre Santa Rita, trazem os mesmos “Autos de homens de negócio” o número de pretos novos sepultados junto da igreja de São Domingos, que foi pouco menos que a metade dos inumados em Santa Rita no mesmo período, ou seja, no primeiro semestre de 1766. Como também explicava Vivaldo Coaracy:

Nos primitivos tempos da cidade, quando lhe morria um cativo o senhor tomava o fato com a mesma atitude com que suportava a perda de um animal de trabalho. Avaliava o prejuízo que sofria e tratava de se ver livre do cadáver, mandando-o enterrar. Se a morte ocorria na cidade, dois outros escravos transportavam o defunto numa rede para o então chamado Campo de São Domingos, ou outro lugar ermo fora da área urbana; abriam uma

não é o lugar onde o corpo esteja enterrado, mas a viva afeição da mãe, revivificada pela lembrança desse lugar. Acrescentemos a isso que, sem dúvida, o objeto de sua afeição e o pensamento do santo protetor contribuem bastante para tornar mais fecunda sua oração e piedade”.

91 Cf. Vide, 2010, livro IV, título XVII, cláusula 688.

92 RODRIGUES, Cláudia. A criação dos cemitérios públicos do Rio de Janeiro enquanto “campos santos” (1798-1851). *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. 8, 2014, p. 258s.

cova rasa onde deitavam o corpo, cobrindo-o com algum as pazadas de terra. Tão sumário era o processo que muitas vezes acontecia que os cães vadios e esfomeados desenterravam o cadáver.⁹³

Vê-se claramente o tratamento anacrônico dos fatos por parte do pesquisador: Coaracy confunde a queixa de 1721, formalizada pelo cabido contra o cemitério do Largo da Carioca, com notícias do século anterior; e embaralha a urgência do enterramento de pretos novos – tema que se tornaria sensível depois da descoberta das Minas – com a praxe seguida com os escravos abasileirados falecidos. Estes últimos, se fossem cristãos, deveriam ser sepultados, conforme o protocolo, em suas próprias paróquias ou nos sepulcrários de suas irmandades, caso pertencessem a alguma. Mas o tratadista acrescenta que no século XVII muitos senhores enterravam os escravos “em qualquer lugar” por causa da mesquinhez do cemitério da Carioca, e conclui:

Tantos foram os abusos que as autoridades se viram forçadas a intervir, determinando os locais em que podiam ser feitos esses enterros. Assim nasceu o chamado Cemitério dos Mulatos no Campo da Cidade, no sítio que constituiu mais tarde o Largo do Capim.⁹⁴

Ora, esses enterros em áreas remotas do velho rossio são mais bem explicados por Vieira Fazenda. Ao que parece, o antigo cemitério dos mulatos – onde no futuro existiria o vetusto Largo do Capim – entrou em funcionamento em 1613, quando, por ocasião das “copiosas chuvas seguidas de seca de 96 dias, rebentou violenta epidemia de varíola”⁹⁵. Esse Largo ficava em uma área remanescente da antiga Ilha Seca, utilizada durante todo o século XVII para o enterro de mulatos⁹⁶.

93 Coaracy, 2008, p. 190.

94 Ibidem, loc. cit.

95 Fazenda, 2011, v. 1, p. 426.

96 O cemitério do Largo do Capim vem citado, por exemplo, em um testamento de 20 de outubro de 1696 (AN, *Inventários*, maço 2314, n. 1033).

Convém não confundir o cemitério do Largo do Capim com o posterior cemitério dos confrades da Irmandade de São Domingos, situado no largo homônimo. Tanto o Largo do Capim quanto o Campo de São Domingos ficavam no rossio da cidade. E ambos foram destruídos com a abertura da avenida Presidente Vargas em 1942: o Largo do Capim era contíguo à atual rua dos Andradas, e o Campo de São Domingos ficava junto à atual avenida Passos. No campo de São Domingos, que ficava mais para o sertão, o gentio da Guiné, os pretos de Angola e os crioulos da freguesia da Sé⁹⁷ edificaram sua capela em 1706. E, como aconteceu em Santa Rita, em São Domingos também haveria inumação de pretos novos⁹⁸.

Quando, porém, grandes epidemias ceifavam por centenas as pessoas pobres vítimas do tráfico, houve necessidade de procurar lugares baldios para enterramento, sobretudo de escravos. Que existia o chamado cemitério do Rossio da cidade ou dos mulatos, não pode haver dúvida: basta ler a carta de doação de terrenos concedidos pela Câmara à Irmandade de São Domingos para edificação de sua igreja [e campo-santo de São Domingos], entre as hoje ruas de São Pedro e General Câmara.⁹⁹

Com relação ao enterro de pretos novos no Campo de São Domingos, poderia surpreender que os defuntos fossem transportados até ali desde o distante mercado da rua Direita, mas a verdade é que servia ao novo mercado que começava a se instalar na região do Valongo. Com efeito, desde 1758 já havia algumas lojas instaladas na rua do Valongo (atual Camerino) – caminho então completamente aberto para dar acesso à região¹⁰⁰ –, o que tornaria o Largo de São Domingos mais próximo e

97 As informações sobre essa irmandade são escassíssimas; vide Fazenda, 2011, v. 1, p. 425; QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente*. As irmandades de pretos e pardos. São Paulo: Annablume, 2002, p. 155-163.

98 Fazenda, 2011, v. 2, p. 339.

99 Coaracy, 2008, *loc. cit.*

100 Consta que até 1740 essa rua era apenas um caminho que ligava o Largo de São Domingos à chácara Conceição dos Coqueiros, pertencente ao capitão Antônio

convidativo para esses comerciantes do que o Largo de Santa Rita. Isso explicaria por que em 1766 a quantidade de enterramentos de pretos novos em Santa Rita ainda tenha sido mais que o dobro do que os realizados em São Domingos.

É possível concluir que o projetado Cemitério de Pretos Novos, reclamado pelo rei em 1722, acabasse por sair sem custos para os cofres públicos: em vez de ser construído no Poço do Porteiro, como previsto, longe da Praça do Comércio, acabou sendo substituído primeiramente por enterros feitos junto da matriz paroquial de Santa Rita e, mais tarde, junto da capela da irmandade de São Domingos. Seria necessário esperar a transferência definitiva do tráfico escravagista para o Valongo, efetuada pelo Marquês do Lavradio, para que um cemitério separado fosse instalado apropriadamente em um terreno com escassos 500 metros quadrados de área, três vezes menor que o Largo de Santa Rita¹⁰¹. Assim comenta Carlos Eugênio Líbano Soares a conduta do vice-rei:

A primeira decisão que tomou foi remover o cemitério dos pretos novos do adro [*sic*] de Santa Rita para o distante caminho que ligava a enseada da Saúde à Gamboa, isto em 1774. Astuto como poucos, Lavradio sabia que esta medida já deslocaria vários comerciantes para a área, já que a mortalidade destes africanos recém-chegados era altíssima. A segunda

Vidal de Castilho. Segundo o Pe. Perereca, ela só seria prolongada em 1758 entre as chácaras de Manoel Campos Dias e Manoel Casado Viana (cf. Santos, 2013, p. 159). As mais antigas referências ao “Valongo” ligam-no à ponta da Saúde (AN, 1ON, 64, 15/2/1701) e à praia respectiva (AN, 2ON, 25, p. 23, 25/7/1717). A partir de 1740, porém, já se fala do “caminho que vai de São Domingos para o Valongo” (AN, 1ON, 105, 9/2/1740; AN, 4ON, 29, p. 227v, 20/10/1740; AN, 2ON, 76, p. 66v, 24/3/1757) de uma “rua do Valongo” (AN, 4ON, 32, p. 36v, 25/11/1741), de uma “estrada que vai para o Valongo” (AN, 1ON, 107, 30/3/1742), do “caminho do Valongo” (AN, 2ON, 58, p. 160, 17/4/1746). As melhorias na região seriam ampliadas após a decisão do Marquês do Lavradio de concentrar ali o tráfico negreiro: em 1793 foi instalado na rua do Valongo encanamento de esgoto e construído um calçamento de pedra (cf. AGCRJ, Códice 31-4-39).

101 Cf. Nara Jr., 2021.

medida foi deslocar os barracões de venda, conhecidos como casas de engorda, para a rua que ligava o litoral norte com o coração da cidade: a rua do Valongo (atual Camerino). Esta última medida só estaria completa em 1779.¹⁰²

Como já se disse anteriormente, o pequeno adro de Santa Rita – um retângulo de 60 metros quadrados – é lateral à igreja e serviu para o enterramento *apud ecclesiam* de escravos da família Nascentes Pinto e seus vizinhos, e depois para os paroquianos da freguesia. Embora também os pretos novos possam ter sido enterrados no adro, este não deve ser confundido com o Largo de Santa Rita, logradouro público fronteiro à matriz.

O ano de 1722, contudo, permanece como um momento chave para a expansão urbana do Rio de Janeiro e a consolidação do tráfico na cidade, pois o Sítio do Valverde, ligado como era à praia dos Mineiros, se estabeleceu nessa época como estação obrigatória para chegar à Ilha Seca e se alcançar, desde lá, a enseada da Saúde, futuro porto de cargas do Rio de Janeiro. A localização do Sítio foi estratégica para que a igreja de Santa Rita fosse idealizada como matriz de uma nova freguesia suburbana, fixando o cemitério de escravos – submetido à sua cura pastoral –, com certeza a partir de 1741, na parte norte da várzea intramuros da cidade e, mais tarde, em 1774, na região extramuros do Valongo (Mapa 8).

102 Soares *in*: Chevitarese & Gomes, 2017, p. 71.

Mapa 8: O Rio de Janeiro em 1774
*Indicada a localização do novo cemitério de pretos novos
do Valongo, em lugar isolado da cidade*



Fonte: <http://imagerio.org/>

FUNERAL

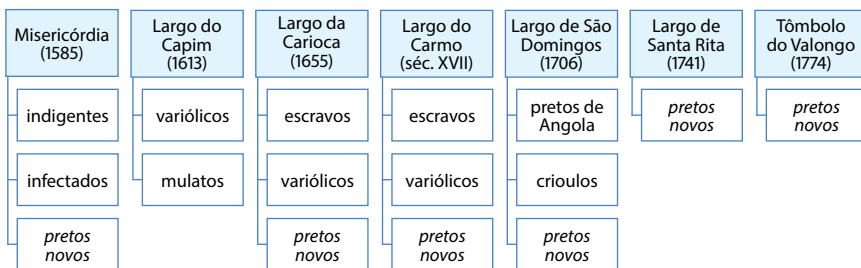
O luto por um morto dura sete dias;
por um insensato e um ímpio, porém,
todos os dias de suas vidas.
(Sr 22,13)

A PRÁTICA DA INUMAÇÃO

A vala comum da Santa Casa de Misericórdia, o sepulcrário dos escravos carmelitas, o cemitério patrocinado pelo convento de Santo Antônio no Largo da Carioca, o cemitério de mulatos no rossio e o campo-santo do Largo de São Domingos não deviam se diferenciar muito dos cemitérios de pretos novos que foram instalados na freguesia de Santa Rita (Gráfico 1). – *Mas como era então a prática da inumação?*

Gráfico 1: Cemitérios para escravos novos no Rio de Janeiro por data de criação

Séculos XVII-XVIII



Antes de ponderar acerca dos procedimentos funerários do período em estudo, convém estabelecer algumas distinções terminológicas sobre

os túmulos ou jazigos. Estritamente, *sepultura* é a cova no solo em que os cadáveres são lançados e depois recobertos, deixando-se uma pequena elevação. O comprimento das covas pode chegar a até 2,2 metros, com largura entre 80 e 60 centímetros. A profundidade mínima ideal é de um metro e meio. No caso de indivíduos indigentes e desconhecidos, ou dos vitimados por epidemias, pode-se fazer uma vala, isto é, uma cova longa, à média profundidade. O *sepulcro*, por sua vez, consiste no monumento acima do solo, no qual se depositam restos mortais; pode ser adornado ou conter um sarcófago, isto é, uma representação escultórica do ataúde. Tipos de sepulcro pomposo são os mausoléus para familiares ou os panteões cinerários. Mas na época colonial não havia o costume de edificar sepulcros, a não ser quando se passou a construir as catacumbas não subterrâneas. Com a criação dos cemitérios fora das igrejas e o posterior adensamento das cidades, foram usados os carneiros, isto é, sepulcros com vários andares e compartimentos. O cemitério eclesástico, se erigido longe das igrejas, em áreas não urbanizadas, é chamado, mais propriamente, campo-santo. Finalmente, quando os jazigos são temporários, os restos mortais são exumados e transferidos a *ossuários*.

A respeito da liturgia dos enterramentos e exéquias, e dos sufrágios pelos defuntos, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* trazem orientações minuciosas. Antes de tudo, “nenhum defunto pode ser enterrado sem primeiro ser encomendado pelo seu pároco ou outro sacerdote de seu mandado [...] com sobrepeliz, e estola preta, ou roxa”¹; uma eventual negligência era castigada com multa. Quanto aos cativos defuntos – não há referência a pretos novos –, determina:

E porque é alheio da razão e piedade cristã, que os senhores, que se serviram de seus escravos em vida, se esqueçam deles em sua morte, lhes encomendamos muito, que pelas almas de seus escravos defuntos mandem dizer Missas, e pelo menos sejam obrigados a mandar dizer por cada um escravo, ou escrava que lhe morrer, sendo de quatorze anos para cima, a Missa de corpo presente, pela qual se dará a esmola costumada.²

1 Vide, 2010, livro IV, título XLV, cláusula 81.

2 *Ibidem*, título LI, cláusula 838.

Sobre as sepulturas, estabelecem as *Constituições*:

É costume pio, antigo, e louvável na Igreja Católica enterrarem-se os corpos dos fiéis cristãos nas igrejas, e cemitérios delas: porque como são lugares, a que todos os fiéis concorrem para ouvir, e assistir às Missas, e Ofícios Divinos, e Orações, tendo à vista as sepulturas, se lembrarão de encomendar a Deus nosso Senhor as almas dos ditos defuntos, especialmente dos seus, para que mais cedo sejam livres das penas do Purgatório, e se não esquecerão da morte, antes lhes será aos vivos mui proveitoso ter memória dela nas sepulturas.³

A desumanidade no enterro dos cristãos que eram escravos recebia uma severa sanção nas *Constituições*:

E porque na visita, que temos feito de todo nosso Arcebispado, achamos (com muito grande magoa de nosso coração) que algumas pessoas esquecidas não só da alheia, mas da própria humanidade, mandam enterrar os seus escravos no campo, e mato, como se foram brutos animais: sobre o que desejando Nós prover, e atalhar esta impiedade, mandamos, sob pena de excomunhão maior *ipso facto incurrenda*, e de cinquenta cruzados [24\$000] pagos do aljube, aplicados para o acusador, e sufrágios do escravo defunto, que nem uma pessoa de qualquer estado, condição, e qualidade que seja, enterre, ou mande enterrar fora do sagrado defunto algum, sendo cristão batizado, ao qual conforme a direito se deve sepultura eclesiástica, não se verificando nele algum impedimento.⁴

No bispado de São Sebastião do Rio de Janeiro, porém, esses cuidados foram tão negligenciados a ponto de Dom Frei Antônio do Desterro Malheiro, ordinário entre 1745 e 1773, promulgar um edital em 1747 e outras duas pastorais nas décadas subsequentes, reiterando a excomunhão e condenando “o detestável procedimento que praticam alguns senhores com os corpos de seus escravos defuntos mandando-os de noite [...]”

3 *Ibidem*, livro IV, título LIII, cláusula 843.

4 *Ibidem*, livro IV, título LIII, cláusula 844.

lançar em monturos” ou inclusive na vala da Cidade (atual rua Uruguaiana)⁵. É bastante provável que o bispo trouxesse no coração a impressão do sofrimento dos africanos, dos quais já tinha sido bispo em São Paulo de Luanda por seis anos, antes de tomar posse da sede fluminense. Na mesma linha, o opúsculo *Etiópe resgatado*, publicado em 1758, criticava acerbamente o mesmo descuido perpetrado nos recôncavos e sertões da Bahia por

[...] homens inumanos que, além de não socorrerem as almas dos escravos falecidos, com missas e sufrágios, até por se pouparem à pouca despesa do seu pobre funeral e humilde sepultura, os mandavam enterrar indignamente nos campos, como se fossem jumentos. [...] E para que totalmente cesse esta falta de piedade, devem saber os possuidores destes cativos que, naquelas palavras de São Paulo: *quem não cuida dos seus e, principalmente, dos de sua casa, renegou a fé e é pior que um infiel* (1Tm 5,8).⁶

A censura eclesiástica da “excomunhão maior *ipso facto incurrenda*”⁷ visava, pois, coibir os senhores do abuso de enterrar os escravos, como tinha sido corrente no século XVII – no dizer de Vivaldo Coaracy – “em qualquer lugar”:

Essa medida [a determinação por parte das autoridades dos locais em que podiam ser feitos os enterros], porém, não foi bastante e em 1694 o

5 ACMRJ, *Pastorais e Editais, 1742-1838* (cód. E-236), Edital de 15/4/1747, fl. 37v. As Cartas Pastorais de 17/1/1754 (fl. 80s) e 12/8/1765 (fl. 110) renovam essas disposições.

6 *Etiópe resgatado* (Rocha, 2017), VIII, 29 e 31. A recriminação é veemente, severa, extensa e detalhada, cobrindo os pontos 29 a 44.

7 À época, a censura da excomunhão admitia três graus (cf. WERNZ, Francisco Xavier. *Ius Canonicum*. Romæ: Typis Pontificiæ Universitatis Gregorianæ, 1937, t. 7, c. 22, n. 268-270): *excomunhão menor* (privação dos sacramentos), *excomunhão maior* (total privação da comunhão eclesiástica) e *anátema* (excomunhão solene por delitos gravíssimos). A partir de 1983, com a promulgação dos novos Códigos de Direito Canônico, a divisão entre excomunhão maior e menor subsiste apenas nas Igrejas de ritos orientais (*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, 18/10/1990 [AAS 82, 11], cânones 1431 e 1434).

Governador Pais de Sande, obtida a imprescindível licença da Metrópole, firmou uma avença ou contrato com a Irmandade da Misericórdia, pela qual ficava esta incumbida de proceder ao sepultamento de todos os escravos que morressem na cidade, recebendo em compensação, do respectivo senhor, a importância de 960 réis, com a obrigação de mandar rezar duas missas pela alma do defunto. O trato, porém, não mereceu a aprovação do Conselho Ultramarino que achou exorbitante aquela quantia e ponderou que não se podia obrigar o senhor a pagar missas por alma do negro, quando ninguém era forçado a mandar rezá-las nem pelos próprios filhos. Em vista de tal decisão, Sebastião de Castro Caldas, que sucedera a Pais de Sande, fez novo contrato com a Misericórdia, pelo qual ficava esta isenta da obrigação das duas missas e da presença do clérigo, passando a receber apenas um cruzado (400 réis) por sepultamento de cativo.⁸

Segundo Jaime Rodrigues, tal avença não fora motivada pela impiedade das sepulturas, e sim pela “epidemia de varíola ocorrida em 1694 no Rio de Janeiro”⁹. Independentemente do motivo, desde então a economia “funerária” passou a implicar um rateio: a Santa Casa de Misericórdia fornecia, mediante o pagamento de um cruzado¹⁰, o esquife para traslado do corpo e a mortalha com que revesti-lo¹¹; por sua vez, cabia

8 Coaracy, 2008, p. 190s.

9 RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 300-302.

10 Por uma lei de 4/8/1688, o cruzado de prata valia 480 réis.

11 Explica Sílvia Hunold Lara (*Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*. Madri: Fundación Histórica Tavera, edição eletrônica, 2000, p. 207s): “Em 1694 pelo menos duas cartas régias, em 18 e 20 de março, trataram da questão. Em 28 de janeiro de 1696 uma carta régia aprovava e mandava cumprir o contrato com a Santa Casa de Misericórdia sobre o enterro dos escravos. No mesmo códice e volume outras cartas régias, com texto ligeiramente diferentes, dirigidas ao governador do Rio de Janeiro, a Antônio Pais de Sande e ao bispo do Rio de Janeiro João Pietá de Carvalho tratam do mesmo assunto. Por outro lado, uma carta régia de 27 de janeiro de 1696 pedia informações sobre o requerimento dos escravos irmãos da confraria do Rio de Janeiro que solicitavam licença para fundar um cemitério”. Vide AN, *Cartas régias*, cód. 952, v. 6, fl. 18; v. 8, fl. 7, 154-154v e 148s.

à paróquia do defunto outro cruzado como emolumento ou estipêndio correspondente à cerimônia de encomendação. Essa espécie de tumba, padiola de transporte ou “carro da misericórdia” chamava-se *bangüê* e era carregado por três pessoas, fora o acompanhamento do crucíferário e do oficiante. Quando o finado pertencia a alguma irmandade de negros, pagava-se à Misericórdia o que lhe era devido conforme o direito – o “imposto da tumba” –, mesmo que a irmandade tivesse o privilégio de possuir esquife próprio, o que se considerava sinal de distinção¹². Jaime Rodrigues também aduz o desconforto – apoiado em motivos etnocêntricos – com que os moradores brancos da cidade toleravam os carpidos estridentes e as cerimônias chamativas dos africanos centrais ou orientais.

Mas não é plausível que os pretos novos fossem pranteados, haja vista muitos deles serem adventícios desconhecidos, ainda carentes de uma rede de relações, e alguns só estivessem de passagem pelo Rio de Janeiro. Por sinal, mesmo entre os iorubás

[...] os indigentes tradicionalmente eram revestidos de suas roupas e inu-
mados sem qualquer cerimônia. Escravos e visitantes eram enterrados nos
jardins de seus patrões, e os corpos de um leproso, um corcunda ou uma
pessoa doente mental eram conduzidos à floresta para que tal enterro
evitasse esse tipo de morte no futuro.¹³

Embora se saiba que alguns escravos da família Nascentes Pinto inu-
mados no adro da capela de Santa Rita tinham sido amortalhados com
lençol, inexistem referências sobre o modo de enterrar os pretos novos
no Terreiro da Prainha ou se a profundidade das covas era ali satisfatória.
Existe apenas uma apreciação pejorativa de Vieira Fazenda, escrita cento
e quarenta e cinco anos depois, que fala do “imundo campo-santo”¹⁴.

12 Cf. Galvão, 1995, p. 57. A título de ilustração, no primeiro semestre de 1766, a Santa Casa registrou 499 óbitos, ou seja, uma média de cinco defunções de pessoas cativas a cada dois dias na cidade do Rio de Janeiro. Vide AGCRJ, Códice 6-1-9, fl. 147.

13 Fálólá & Akínyemí, 2016, p. 53.

14 Fazenda, 2011, v. 1, p. 427.

Segundo Jaime Rodrigues era a própria Santa Casa de Misericórdia que fazia os enterros no Largo de Santa Rita no início do século XVIII, embora não explique nem comprove documentalmente essa afirmação¹⁵.

A respeito da escolha da indumentária de um defunto, esta era ditada por diversos fatores: o custo (seda, cetim, chamalote, tafetá, veludo, lençol, baeta, pano); a preferência de cores, quer por motivo religioso (branco), estético (azul, vermelho, roxo) ou antropológico (preto); a devoção (hábito carmelita, franciscano etc.). Entretanto, muitos foram enterrados com roupas do próprio uso e, inclusive, vestes de ofício¹⁶. Por outro lado, consta que, por volta de 1814, no futuro cemitério do Valongo os escravos novos eram envolvidos em esteira e podiam ficar insepultos dias a fio¹⁷. Júlio César Pereira deduziu daí que esse item era economizado pela freguesia de Santa Rita, já que a indumentária dos defuntos era uma atribuição da Santa Casa; quanto ao resto, caberia ao pároco a decência e o decoro do cemitério, coisa que nem sempre ocorreu. O autor também dá a entender que o cônego José Caetano Ferreira de Aguiar, pároco de Santa Rita de 1801 a 1836 – cujo retrato figura na galeria de benfeitores da Santa Casa do Rio de Janeiro – teria sido eleito Senador do Império (1826-1836) graças ao “controle da morte” e, conseqüentemente, em virtude dos lucros auferidos dos estipêndios pelos enterros de pretos novos¹⁸ (ou seja, cerca de 400 réis por enterro). É evidente que tal ilação – a suposta relação de causa e efeito entre a encomendação de corpos e uma vaga no Senado – carece de comprovação documental, coisa provavelmente inviável de obter. Não obstante, a historiografia do período condiz sobre a manifesta preocupação do cônego pelos benefícios colhidos do “suspirado e assaz interessante cemitério [do Valongo]”¹⁹, que correram o risco de ser transferidos da

15 Cf. Rodrigues, 2005, p. 301.

16 Faria, 1998, p. 347-349.

17 FREYREISS, Georg Wilhelm. Viagem ao interior do Brazil nos annos de 1814-1815. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*, São Paulo, v. XI, 1906, p. 225.

18 Pereira, 2007, p. 86s.

19 Pizarro e Araújo, 1822, v. 5, p. 299.

freguesia de Santa Rita à nova freguesia de Sant’Ana, criada em 1814, mas só delimitada dois anos depois. A questão vem descrita em pormenor por monsenhor Pizarro: a freguesia de Sant’Ana seria criada incorporando parte significativa do antigo rossio da cidade (que até 1814 pertencia à freguesia da Sé), além da área de marinha da freguesia de Santa Rita. Como compensação, Santa Rita receberia um trecho urbano habitado por gente abastada, ao longo da rua das Violas (atual Teófilo Otoni) até a altura do Largo do Seminário de São Joaquim. O cônego Ferreira de Aguiar fez questão, porém, de conservar o Valongo na freguesia de Santa Rita, tendo seu pleito deferido em 1816; só então teria início o exercício da nova freguesia de Sant’Ana²⁰. O relato conserva particular interesse, porque esclarece que a marinha de Santa Rita – isto é, os sacos do Valongo, Gamboa e do Alferes – era habitada “por indivíduos pescadores e (à exceção de mui poucos no todo, que presentemente têm feito ali a sua vivenda, e subsistem mais florentes) quase miseráveis”. Quanto ao “Cemitério dos Negros Novos da Costa d’África”, explica em tom de crítica que o “jazigo faz o melhor dos réditos dessa paróquia, sem o menor trabalho, além da necessária encomendação dos cadáveres sepultados já dias antes, e separadamente pode servir de fundo a um bom benefício”²¹. Em prol do cônego, há de se recordar que a sua preocupação não devia ser exclusivamente pecuniária, pois a existência do contrato de arrendamento do imóvel do Cemitério justifica seu libelo pela manutenção da jurisdição de Santa Rita sobre o pequeno terreno, o qual, mesmo que passasse a pertencer à nova circunscrição de Sant’Ana, permaneceria sob a responsabilidade civil da paróquia original²².

Com base nos dados disponíveis, é impossível afirmar se a encomendação dos corpos no Largo de Santa Rita no século XVIII teve ou não um ritmo irregular semelhante ao que monsenhor Pizarro assinala para o cemitério do Valongo na época da realeza. Segundo as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, o clérigo que atrasasse a encomendação

20 *Ibidem*, p. 296-299.

21 *Ibidem*, p. 298.

22 Cf. Nara Jr., 2021.

deveria ser sancionado por multa de 1\$000, pois “conforme o direito, nenhum defunto pode ser enterrado sem primeiro ser encomendado pelo seu pároco ou outro sacerdote de seu mandado”²³.

Realizada a encomendação, procedia-se a inumação. Embora os testemunhos a respeito provenham do século XIX, servem para presumir o costume. O comerciante John Luccock é minucioso em sua acerba descrição²⁴. Assim o britânico narra o traslado dos pobres:

Aparecem dois homens na casa, colocam o defunto numa espécie de rede, dependuram-na num pau, e, carregando-o pelas extremidades, levam-no através das ruas tal como se estivessem a carregar uma qualquer coisa. Se acontece de pelo caminho encontrarem com mais um ou dois que de forma idêntica estejam de partida para a mesma mansão horrível, põem-nos na mesma rede e levam-nos juntos para o cemitério.

Antes do enterro, era feita a apresentação do cadáver:

Diante da porta da igreja o defunto foi colocado no chão, continuando por algum tempo ainda exposto à vista do público. [...] Pareceu-me costume excelente essa exposição do corpo, num país em que o assassinio é tão comum, por dar assim a multidão presente uma oportunidade de verificar se o fim sobreveio por processo natural ou por violência, a menos que se tivesse usado de veneno de modo a não levantar suspeitas, ou que houvesse um ferimento escondido por debaixo dos guapos enfeites.

Em seguida, Luccock discorre acerca do sepultamento na igreja:

No devido momento, os padres recebem o corpo, executam por cima dele os ritos da igreja e entregam-no aos que têm por encargo as cerimónias supremas. De uma feita, vi esses homens despojarem por completo um defunto de todos os enfeites que trazia e que eram excepcionalmente

23 Vide, 2010, livro IV, título XLV, cláusula 812; cf. cláusulas 814s.

24 Luccock, 1942, p. 39.

ricos; a coisa foi feita com tamanha frieza que dava a impressão ou de que eles tinham algum direito de proceder assim ou que a isso se haviam acostumado desde muito. Em geral, limitam-se a cortar fora ou rasgar as correias que serviam para sujeitar o corpo ao tabuleiro e impedi-lo de se despejar; em seguida atiram-no a sepultura que, para gente branca, é sempre no interior dalgum edifício sagrado; jogam uma certa quantidade de cal virgem, põem a terra e socam tudo com grandes pilões de madeira. Pareceu-me esta última prática mais desumana e chocante do que quantas presenciei num enterro, levando-me até a pensar que não ficava muito aquém do próprio canibalismo.

O observador estrangeiro é bastante severo em sua caracterização do país, feita entre 1808 e 1819. Por isso, convém evitar a generalização e a naturalização dessas descrições. Como diz o mesmo autor, “em anos subsequentes, a rudez costumeira do cerimonial fúnebre de muito se adoçou”²⁵. Ademais, quanto ao sepultamento dos escravos, o viajante parece confundir o enterramento de pretos novos com o dos africanos ladinizados ao afirmar que “logo em seguida ao falecimento, costura-se o corpo dentro de uma roupa grosseira e envia-se uma intimação a um dos dois cemitérios a eles destinados para que enterre o corpo”²⁶. A bem da verdade, naquele período os pretos novos tinham cemitérios próprios no Valongo ou na Santa Casa; todos os demais escravizados, se cristãos, deveriam ser sepultados em suas paróquias ou nas igrejas das irmandades a que pertencessem. No que concerne à cova dos pretos e indigentes, explica o viajante:

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

25 *Ibidem*, p. 40.

26 *Ibidem*, p. 39.

não pensa nem sente, até encher a cova, quase que por inteiro; em seguida, põe terra até para cima do nível.²⁷

A fim de concluir essas especulações acerca do enterro dos cativos, vale a pena indagar-se a respeito da diligência dos coveiros responsáveis pelas sepulturas, os quais costumavam ser, eles mesmos, escravos. Sabe-se por exemplo que, no início do século XIX, a higiene dos enterros na Misericórdia era péssima, e que os cadáveres dos doentes se decompunham produzindo horrível lama. Ademais, o desinteresse pelos pretos novos era tamanho que Joaquim José d'Oliveira Lima, Mordomo da Santa Casa, publicou queixa dos senhores que enviavam ao cemitério escravos ainda moribundos²⁸.

A primeira questão que se impõe sobre o cemitério de Santa Rita – e, por extensão, sobre o do Valongo – é: a inumação ali realizada poderia resguardar algum aspecto residual de cultura africana? Ora, segundo o historiador Flávio Gomes, há registros no Rio de Janeiro setecentista de “africanos centrais, angolas e benguelas. Há igualmente [...] para africanos ocidentais, denominados minas, talvez batizados nas paróquias urbanas”²⁹. É natural, portanto, questionar a existência de uma cultura compartilhada por pessoas de tão variegada procedência. Baseando-se em outros autores, Robert Slenes argumenta que realmente há um conjunto de valores comuns a várias áreas culturais diferentes:

Valores ligados ao conceito de “ventura-desventura” [...], à ideia de que o universo é caracterizado em seu estado normal pela harmonia, o bem-es-

27 *Ibidem*, loc. cit.

28 Tavares, 2018, p. 141-143. Sobre a salubridade do cemitério da Santa Casa, vide SEIDLER, Carl. *Dez anos no Brasil: eleições sob D. Pedro I, dissolução do Legislativo, que redundou no destino das tropas estrangeiras e das colônias alemãs no Brasil*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2003, p. 475. Quanto ao reclame do Mordomo da Santa Casa, vide DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, 15/5/1829, nº 13 (FBN, BN TRB00126.0072, 0500013).

29 GOMES, Flávio dos Santos. A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, supl., dez. 2012, p. 82.

tar e a saúde, e que o desequilíbrio, o infortúnio e a doença são causados pela ação malévola de espíritos ou de pessoas, frequentemente através da feitiçaria. Dentro dessa visão de mundo, a manutenção de um estado de pureza ritual, normalmente centrado em objetos ou preparações medicinais consagrados [...] que medeiam a relação entre os homens e os espíritos, é o que garante a realização das metas culturais mais importantes.³⁰

Relativamente à morte, em princípio ela contém um caráter misterioso. No Congo do século XVII, por exemplo, era uma exigência que, nos primeiros atos fúnebres dos ritos de passagem, se averiguasse a *causa mortis* e o adivinho (em cócue: *nganga ngombo*) procedesse os jogos divinatórios e os sacrifícios mortuários cabíveis³¹. Em Angola, por exemplo, existem danças fúnebres (em quimbundo: *maringa*)³² executadas quando ocorrem mortes causadas por feitiçaria.

Quando a morte ataca, o mais importante é explicá-la. Todas as culturas reconheceram isto: só através da explicação a morte pode ser absorvida pelo sistema de pensamento e tornada aceitável. Mas quando a etiologia da morte é pouco conhecida, têm de se encontrar outras formas de explicação. As explicações africanas podem parecer estranhas. Não entanto, são lógicas e, sendo lógicas, não são assustadoras. Relacionam-se aliás com um conceito de morte que geralmente supõe o renascimento neste mundo – nesta comunidade específica: ou seja, com uma ideia de morte muito menos drástica e final do que a nossa.³³

30 SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999, p. 143.

31 Thornton *in*: Heywood, 2002, p. 81.

32 José Redinha (2009, p. 329s) faz uma etnografia sumária dos numerosos tipos de danças angolanas: *recreativas* (de roda, espetáculo, acrobática, de máscara ou aculturada), *cerimoniosas* (de corte, tradicional ou moderna), *propiciatórias* (para caça, agro, puberdade, guerra; sectária, pantomímica), *comemorativas* (de vitória, caça; por notáveis, regresso de viagem), *mágico-curativas* (de possessão, curandeira, ao padroeiro), *mascarada* (ritual, esconjuratória, carnavalesca) e *fúnebres* (pelo rei, pelos enfeitados, obituária e de evocação).

33 DAVIDSON, Basil. *Os africanos: uma introdução à sua história cultural*. Lisboa:

A preparação do corpo, do ataúde, da “bagagem” do defunto, da cova, mas também o apresto dos coveiros, eram meticulosos. O enterro ritual almeja triunfar socialmente sobre a morte e suas causas; é um esforço ecológico que serve para integrar o morto no dinamismo telúrico e para expressar a convicção de que a morte não é total:

Segundo a tradição popular, o morto deveria ter a melhor aparência possível; para isto, era preparado com um banho – os nagôs acreditavam que sem o banho não poderiam encontrar-se com seus ancestrais – e, em alguns casos, tinha o cabelo e as unhas cortadas e a barba feita.³⁴

Na Costa do Ouro era costume levar comida e bebida às covas dos mortos para que não passassem fome e sede no outro mundo³⁵. Ademais, preveem-se ritos de permanência por um longo tempo depois da morte, até que a pessoa desaparecida se transforme em ancestral. Nesse sentido, Juana Elbein dos Santos distingue os ritos mortuários, de “manipulação do corpo”, dos funerários, de “manipulação dos elementos-símbolos ou espirituais”³⁶. Algo semelhante era encontrado entre os fons, pois o corpo devia ser enterrado duas vezes: mediante a inumação propriamente dita (*mesèdõ akpagbé*) e pelas exéquias do sétimo dia (*cyǎǎǎ*). No caso dos iorubanos,

[...] a cova é escavada no espaço interior da casa, às vezes no quarto em que vivia o defunto. Os enterros são realizados por homens adultos da família ou relacionados. Após o velório (*isinkú*) há um período para banquetear-se. Os ritos mortuários do terceiro dia (*íta òkú*), sétimo dia (*ije òkú*), e décimo quarto dia (*ogóǎ ojó*) são muito importantes entre o povo iorubá.³⁷

Edições 70, 1969, p. 148.

34 Galvão, 1995, p. 51s.

35 Cf. VILLAULT, Nicolas. *Relation des costes d’Afrique appelées Guinée: avec la description du pays, mœurs et façons de vivre des habitans, des productions de terre et des marchandises qu’on en apporte... le tout remarqué dans le voyage qu’il y a fait en 1666 et 1667 par le sieur.* Paris: D. Thierry, 1669, p. 121s, 260s, 294.

36 Santos, 1998, p. 220.

37 Fálolá & Akínyemí, 2016, p. 53.

Desastradamente, Edward Palmer Thompson avaliou de forma pejorativa o tratamento dispensado aos mortos como um tabu popular de “respeito, arraigado em superstições, pela integridade dos cadáveres”³⁸ na Inglaterra do século XVIII. Mas a verdade é que a morte costuma exercer certo horror sagrado sobre o ser humano, horror que se tenta dominar mediante rituais religiosos. No caso do cristianismo, os enterros também servem como expressão da fé na ressurreição da carne, manifestação da dignidade do corpo humano, veneração pelos defuntos e modo de deles fazer memória³⁹.

A escatologia cristã e a devoção pelos defuntos – potencializadas na Modernidade por motivos apologéticos – sem dúvida contribuíram para as transferências entre as práticas africanas e a praxe católica corrente na América portuguesa. Veja-se, a título de exemplo, a coincidência entre as missas e os ritos iorubás “de sétimo dia” (*ije òkú*). Ao que parece, a praxe católica se fundamenta no conselho do Sirácida epigrafado no início desta sessão. Pois o assim chamado *Livro Eclesiástico* sugere moderar a tristeza dedicando dois dias ou no máximo uma semana à memória dos defuntos⁴⁰:

O luto por um morto dura sete dias; por um insensato e um ímpio, porém, todos os dias de suas vidas. [...] Filho, derrama lágrimas por um falecido e põe-te a chorar, como quem recebeu um duro golpe. Segundo o costume, encobre o cadáver e não desprezes a sua sepultura. Chora amargamente, faz a lamentação e observa o luto, segundo ele merece, durante um dia ou dois, para evitar a maledicência, e depois consola-te da tristeza. Pois da tristeza procede com rapidez a morte, e a tristeza do coração abate as

38 THOMPSON, Edward Palmer. *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p. 242.

39 Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOUTRINA DA FÉ. Instrução *Ad resurgendum cum Christo*, a propósito da sepultura dos defuntos e da conservação das cinzas da cremação. Roma: 15 de agosto de 2016, n. 3.

40 É possível que o período de um quarto de lua dedicado ao luto seja um reflexo da impureza ritual prevista pela Lei Mosaica “Quem tocar qualquer cadáver humano ficará impuro por sete dias” (Nm 19,11).

forças. Na solidão perdura a tristeza, e uma vida de pobre é maldição para o coração. Não entregues teu coração à tristeza, mas afasta-a para longe de ti e lembra-te do teu fim. Não continues recordando o morto, pois não há volta: em nada o ajudarás, e a ti mesmo prejudicarás. Lembra-te do seu julgamento, que será também o teu: ontem para mim, hoje para ti. Como o morto descansa, deixa também descansar a sua memória; consola-te a seu respeito, quando tiver partido o seu espírito. (Sr 22,13; 38,16-24)

Muito embora o cristianismo se impusesse no solo brasileiro como a prática legítima, e as tradições religiosas africanas se encontrassem desenraizadas e desarticuladas, são conhecidas tanto a existência de mandingueiros⁴¹ na Colônia quanto as soluções de compromisso que a massa de escravos parcamente evangelizada fazia entre crenças opostas. Apesar da crescente patrimonialização étnica operada sobre a religiosidade afro-brasileira daí nascida, está claro que a amálgama religiosa tem múltipla procedência. Nesse contexto multivariado, Mary Karasch descreve o esforço dos negros em formar suas próprias irmandades dentro do ambiente católico,

[...] a fim de assegurar-se de benefícios importantes [...] serviços religiosos básicos, como missa, sacramentos e orações pelos mortos, bem como prover lugar para enterrar seus membros. De outro modo, a vala comum da Santa Casa os esperava. Tendo em vista as crenças religiosas africanas na necessidade de um ritual apropriado no enterro, em combinação com tradições católicas que enfatizavam o enterro em local consagrado e rezas pelas almas dos mortos, as irmandades de negros e pardos eram essenciais na prestação desses serviços aos membros e suas famílias.⁴²

41 Os mandingas constituem um grupo etnolinguístico formado pelo cruzamento de negros sudaneses com elementos berberes e etíópicos, que habita especialmente o alto Senegal, o alto Níger e a costa ocidental da África.

42 KARASCH, Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 133.

Sobre esse tópico dos aspirados rituais funerários, convém reler as impressões de Georg Wilhelm Freyreiss sobre o Cemitério de Pretos Novos do Valongo. O naturalista alemão deixou constância de que a breve encomendação dos corpos certamente não constituía suplência necessária às exigências da cultura religiosa africana:

Próximo à rua Valongo está o cemitério dos que escapam para sempre à escravidão. Em companhia do meu amigo dr. Schaeffer, que chegou aqui a bordo do navio russo Suvarow, em maio de 1814, em viagem ao redor do mundo, visitei este triste lugar. Na entrada daquele espaço, cercado por um muro de cerca de 50 braças em quadra, estava assentado um velho com vestes de padre, lendo um livro de rezas pelas almas dos infelizes que tinham sido arrancados da sua pátria por homens desalmados, e a uns vinte passos dele alguns pretos estavam ocupados em cobrir de terra seus patrícios mortos e, sem se darem ao trabalho de fazer uma cova, jogam apenas um pouco de terra sobre o cadáver, passando em seguida a sepultar outro. No meio deste espaço havia um monte de terra da qual, aqui e acolá, subiam restos de cadáveres descobertos pelas chuvas que tinham carregado a terra e ainda havia muitos cadáveres no chão que não tinham sido enterrados. Nus, estavam apenas envoltos numa esteira, amarrada por cima da cabeça e por baixo dos pés. Provavelmente procede-se ao enterramento apenas uma vez por semana e como os cadáveres facilmente se decompõem, o mau cheiro é insuportável. Finalmente chegou-se a melhor compreensão, queimando de vez em quando um monte de cadáveres semidecompostos.⁴³

Há um interessante detalhe nessa narrativa: “pretos estavam ocupados em cobrir de terra seus patrícios mortos e, sem se darem ao trabalho de fazer uma cova, jogam apenas um pouco de terra sobre o cadáver”. O pormenor levanta mais questões do que fornece respostas. O ritual sumário correspondia à quantidade excessiva de cadáveres? Ou à insuficiente periodicidade dos enterros estipulava a pressa dos procedimentos? Ou ainda: seria tal descuido proveniente da apatia dos coveiros em função

43 Freyreiss, 1906, p. 224s.

de seu triste ofício? Ou mesmo do temor sagrado ou escrúpulo religioso diante da “morte ruim” (*okuofò*)?

A verdade é que as condições do Valongo eram patentemente adversas:

Quase não é preciso acrescentar-se que nesses cemitérios assistiam às mais repugnantes cenas aqueles que entendiam de escolhê-los para campos de suas observações, sendo o mau cheiro intolerável, e pondo eles em sério perigo a saúde da cidade, enquanto não houver uma reforma.⁴⁴

Notável a ausência de qualquer tradição africana na inumação, pois indica desconstrução identitária: a perda dos hábitos, representações e práticas socialmente construídas. O motivo pode ser auferido aplicando-se, por analogia, uma observação de Thompson acerca do direito consuetudinário: “o costume vigorava num contexto de normas e tolerâncias sociológicas. [...] Era possível reconhecer os direitos costumeiros dos pobres e, ao mesmo tempo, criar obstáculos a seu exercício”⁴⁵. – Que maiores obstáculos que a orfandade, a violência, a insalubridade?

BALANÇA DAS ALMAS

O destacado aquarelista vienense Thomas Ender – membro da comitiva que acompanhou a vinda ao Brasil da arquiduquesa Maria Leopoldina – permaneceu no Rio de Janeiro entre meados de julho de 1817 a fins de junho de 1818, tendo feito apenas algumas breves excursões no interior fluminense e em São Paulo⁴⁶. Entre as suas obras, merece realce a retratação do Largo de Santa Rita em 1817, no que se descortina, e um mastro embandeirado, assim como um cruzeiro de mármore (Figura 7).

44 Luccock, 1942, p. 39.

45 THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 89.

46 CUNHA, Lygia da Fonseca (org.). *Thomas Ender: catálogo de desenhos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1968, p. 5-12.

Figura 7: Santa Rita na travessa dos Pescadores, 1817
Thomas Ender – Pfarre Sa. Rita in der Rua dos Pescadores
(FERREZ, 2000, v. 1, item 0671)



Fonte: AKADEMIE DER BILDENDEN KÜNSTE. Thomas Ender,
n° 13.660, grafite e aquarela, 37,5 x 51,0 cm, numerada 695

John Luccock confirma que a igreja de Santa Rita “faz frente para uma pequena praça, enfeitada com uma cruz”⁴⁷. A retirada desse cruzeiro em 1825⁴⁸ e a instalação de um chafariz em 1840⁴⁹ dariam cabo de qualquer lembrança do campo-santo prévio ao do Valongo que ali houvesse funcionado. Quanto à flâmula que se nota na aquarela, provavelmente Thomas Ender representava a bandeira do orago que, em suas festividades, se alçava nos mastros fixados nos largos das matrizes, conforme o costume. Como a aquarela foi pintada depois da novena da padroeira, que ocorre anualmente de 14 a 22 de maio, também é possível que a bandeira representada seja outra que não a da Santa, mas sim a de algum lábaro da Misericórdia ocasionalmente desfraldado no Largo de Santa Rita, conforme o indica alhures a documentação de época⁵⁰.

De acordo com as funções e os usos, as chamadas “Bandeiras da Misericórdia” admitiam cinco variações: Bandeira Real, da Paixão, das Almas, dos Condenados ou Votiva. A Santa Casa do Rio de Janeiro ainda conserva seis Bandeiras da Paixão do século XIX e uma Bandeira Real de meados do Setecentos.

A Misericórdia de Lisboa foi fundada em 1498 pelo trinitariano Miguel de Contreiras (1431-1505) e sua figura ficou imortalizada – ao lado da dos seus confrades mais ilustres, Dona Leonor e Dom Manuel I – no modelo da Bandeira Real das Misericórdias de Portugal, conforme definido em diversos alvarás (26/4/1626, 12/9/1575 e 15/9/1576). A rainha Leonor não aparece, porém, na Bandeira Real do Rio de Janeiro, a qual também omite a figura dos pobres miseráveis sob o manto da Virgem da Misericórdia. Embora o pendão carioca remanescente do século XVIII não fosse estritamente fiel ao padrão português, seguia-o de perto: consiste em dois painéis pintados nas duas faces da tela, armados e sustentados por haste de madeira, adornados com moldura e encimados pela cruz.

47 Luccock, 1942, p. 40.

48 CRULS, Gastão. *Aparência do Rio de Janeiro*: notícia histórica e descritiva da cidade. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1965, p. 320.

49 Nara Jr., 2016a, p. 85s.

50 Cf. ACMRJ, Série Relatório Paroquial, 245, volume 2, Freguesia de Santa Rita, 1773-1986, *Resumo histórico, dados e informações sobre a Egreja Matriz de Santa Rita*, p. 5.

Portanto, não é uma bandeira que se fixe em mastro pela lateral, mas um estandarte típico das irmandades, que se ergue pelo centro. O histórico vexilo acompanhava várias comitivas devocionais e penitenciais, o atendimento dos padecentes, as cerimônias de enterro e outras reuniões da Irmandade. No Brasil, deixou sua marca na impactante Procissão dos Ossos, cerimônia fúnebre renovada cada ano na véspera de finados, com o objetivo de recolher os restos mortais dos justicados.

À divisão das responsabilidades fúnebres – em que o clero contribuía com a encomendação do corpo e a Santa Casa com o enterro – deve-se acrescer o papel eventualmente desempenhado pela Irmandade de São Miguel e Almas. Embora, nas localidades em que não houvesse Misericórdias institucionalizadas, a Irmandade de São Miguel pudesse suprir os sepultamentos⁵¹, propriamente lhe cabia, por convenção, o sufrágio dos defuntos e a realização do ofício de Finados. No caso de Santa Rita, sabe-se que tal Irmandade atuou nela desde o início da freguesia. Afinal, era costume na Colônia que as matrizes albergassem esse tipo de confraria:

E posto que da devoção e piedade de nossos súditos podemos confiar, que sem esta nossa lembrança a terão de instituírem em suas Igrejas, Confrarias, em que sirvam a Deus e honrem a seus Santos; Nós, contudo, para mais os animar, lhes rogamos, e encomendamos muito, que tratem desta devoção das Confrarias e de servirem e venerarem nelas aos Santos; principalmente a do Santíssimo Sacramento, e do Nome de JESUS, a de Nossa Senhora, e das Almas do Purgatório, quanto for possível, e a capacidade dos fregueses o permitir, porque estas Confrarias é bem as haja em todas as Igrejas.⁵²

Mas, no caso dos pretos novos, como lhes terá sido dada a homenagem póstuma? Era comum na Colônia que a Irmandade de São Miguel e Almas reservasse parte das esmolas recebidas para a celebração de missas

51 CAMPOS, Adalgisa Arantes. São Miguel, as almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na época moderna, *Memorandum*, Belo Horizonte, n. 7, out. 2004, p. 108.

52 Vide, 2010, livro IV, título LX, cláusula 869.

pelas almas do Purgatório, a chamada “bacia das almas”. Portanto, é possível presumir que em Santa Rita essa irmandade pelo menos executasse uma obra pia genérica, aplicando sufrágios pelas almas dos escravos novos. Por outro lado, haja vista que essas pessoas chegavam ao Novo Mundo para morrer sem a companhia de parentes, a relação de solidariedade para com os demais escravizados provavelmente era infrequente, tênue ou mesmo inexistente. A esse respeito, é convincente a ideia de que os “indivíduos não podem gozar plenamente dos direitos humanos se a sua identidade como membros de um grupo é violada”⁵³. De qualquer modo, é bem capaz que, mediante os sufrágios, pelo menos depois de mortas aquelas pessoas recebessem mais atenção do que em vida.

Sobre esse pormenor, James Sweet apresenta uma visão contrária ao narrar a saga do feiticeiro Domingos Álvares, residente do Largo de Santa Rita nos anos 1740:

Ao longo dos lados da praça havia pequenas moradas de casas a rés do chão. Para acomodar as atividades comerciais, muitas dessas casas se abriam para a rua, funcionando como pontos de negócio. [...] Quando Domingos pisava fora da casa de seu amo, ele encontrava uma paisagem social contraditória, ao mesmo tempo profundamente exploradora e cheia de oportunidades. [...] Diante do pé de sua porta, próxima à igreja de Santa Rita, ficava o cemitério dos pretos novos, ou cemitério dos africanos recém-chegados. Aqui, africanos mortos ou a ponto de morrer, recém-chegados nos barcos de Cachéu, Ajudá, Jaquim, Luanda, Benguela e Moçambique, eram enterrados sem-cerimônia em covas comuns.⁵⁴

Aqui há um aparente anacronismo, porque a chegada de Domingues Álvares ao Rio de Janeiro coincide aproximadamente com o início do Cemitério de Pretos Novos em Santa Rita, numa época em que os

53 BARKAN, Elazar; BUSH, Ronald (ed.). *Claiming the Stones/Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity in the American and British Experience*. Los Angeles: Getty Research Institute, 2002, p. 16.

54 Sweet, 2011, p. 80s.

enterramentos ainda podiam ocorrer apenas no adro da capela, e não no seu Terreiro. Em seguida, o autor tenta intuir de que sentimentos sofria o curandeiro:

O constante fluxo de cadáveres trazidos do mercado de escravos da ribeira da cidade era uma crua lembrança da terra natal, da passagem atlântica e dos corrosivos efeitos da escravidão nos corpos dos africanos. O tratamento cruel e desumano para com os mortos também lembrava os escravizados das medonhas consequências do isolamento, desenraizamento e morte social. Para muitos africanos, incluindo Domingos, os enterros demandavam a preparação ritual do corpo e a execução de cerimônias específicas por familiares e consanguíneos, em vista de assegurar que a alma do defunto descansasse em paz. Na ausência do enterramento apropriado, eles seriam sem repouso, almas penadas, o que tornaria o Largo de Santa Rita verdadeiramente um espaço “inquietante” para muitos africanos. Nós só podemos especular como Domingos reagiria à frequente chegada desses espíritos desafortunados; no entanto, nós podemos estar certos de que eles reforçaram seu desejo de criar um espaço para uma nova comunidade terapêutica longe da aura maligna que pairava sobre o Largo de Santa Rita.⁵⁵

Fica patente nessa descrição que James Sweet projeta sobre o cemitério de Santa Rita as queixas que seriam feitas, bem mais de meio século depois, acerca do cemitério do Valongo. Além disso, o autor desqualifica o cemitério sem recorrer a fundamento documental determinante, atribuindo sua condição funesta à suposta falta de exéquias.

Convém deixar claro, porém, que para muitos africanos o modo como morreram os pretos novos tinha tanta ou mais importância do que os ritos funerários e mortuários que lhes poderiam ser feitos.

Quanto ao tópico dos sufrágios pelos defuntos, a supracitada cláusula 869 das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* – que estabelecia a criação de uma Irmandade devotada às Almas do Purgatório – deve

55 *Ibidem*, p. 81s.

ser lida não apenas como um peculiar princípio de cura pastoral, bem ao gosto da época pós-tridentina, mas também como uma estratégia catequética de valorização dos elementos afeitos à escatologia cristã presentes na sensibilidade religiosa dos cativos. A multiplicidade de perspectivas antropológicas africanas não se opunha à doutrina católica dos novíssimos; era passível de se harmonizarem em torno a um ponto comum. Tanto a dogmática dos crentes quanto a piedade dos gentios davam grande importância à veneração dos antepassados. O que a ancestralidade significava para os africanos, em termos antropológicos, representava, desde a perspectiva católica, uma preparação para a fé teologal na Comunhão dos Santos, comunicação que não cessa nem é adiada pela morte, antes alcança sua plenitude na consumação escatológica.

A fim de explicar a conveniência desse consórcio cultural entre portugueses e africanos, é oportuno fazer um excuro sobre o tópico da vida *post mortem*. Já é um lugar comum que a piedade católica moderna para com os defuntos tenha sido devedora da polêmica contra o cristianismo reformado que nega a existência do Purgatório, isto é, que não reconhece a possibilidade de um estado intermediário de purificação póstuma entre a morte e a consumação final, crença considerada pelo protestantismo uma invenção ideológica tardia ou um sintoma de declínio religioso e cultural. Com efeito, em 1519 Martinho Lutero iniciou suas invectivas ao negar a possibilidade de comprovar o Purgatório por meio das Escrituras⁵⁶, tese condenada por Leão X a 15 de junho do ano seguinte por meio da bula *Exurge Domine*⁵⁷. Onze anos depois, o heresiarca recusou a existência mesma do Purgatório, como um corolário da sua doutrina da justificação⁵⁸. Embora de forma apenas disciplinar, o Concílio de Trento se pronunciou diversas vezes contra esse entendimento⁵⁹, o qual ainda hoje é seguido por praticamente todos

56 MARTINHO LUTERO. *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Ed. Weimar, v. II, 1884, *Resolutiones Lutherianæ super propositionibus suis Lipsiæ disputatis*, p. 388-435.

57 DH 1487-1490.

58 Cf. MARTINHO LUTERO. *Op. cit.*, v. XXX, 2ª parte, 1909, *Widerruf vom Fegefeuer*, p. 360-390.

59 DH 1543, 1580, 1743, 1753 e 1820.

os protestantes. Mais tarde, São Roberto Belarmino, graças a seu esforço apologético, encontraria, em contrário, dezoito bases escriturísticas para o Purgatório, nove em cada Testamento⁶⁰.

Ainda que a doutrina sobre o Purgatório só tenha sido estabelecida dogmaticamente na Baixa Idade Média após um longo desenvolvimento⁶¹, ela deita raízes na antiquíssima praxe da oração pelos mortos⁶², que é atestada no Novo Testamento⁶³ e inclusive no judaísmo veterotestamentário tardio⁶⁴. Aliás, a tradição *midráshica* recorda que “os mortos também

60 SÃO ROBERTO BELARMINO, *Disputationum de controversiis christianæ fidei*, t. II, Tertiæ Controversiæ Generalis, cap. VIII de Purgatorio, lib. I, caput 3-8.

61 A definição dogmática sobre o Purgatório foi proclamada na *Profissão de fé do Imperador Miguel Paleólogo* (Concílio II de Lião [ecumênico XIV], Sessão IV, 6/7/1274 [DH 856]), e reiterada algumas vezes depois (cf. DH 1000, 1066, 1067, 1304-1306). Antes de Lutero, a comunhão com os defuntos já encontrara opositores em Basílios de Alexandria (século II) e Ério de Sebaste (século IV), e nos flagelantes, albigenses, cátaros e valdenses.

62 As referências documentais e epigráficas são inumeráveis. Vide especialmente as derradeiras palavras de Santa Mônica aos filhos antes de morrer: “Enterrai este corpo em qualquer lugar, e não vos preocupeis com ele. Faço-vos apenas um pedido: lembrai-vos de mim no altar do Senhor, seja qual for o lugar em que estiverdes” (Santo Agostinho, *Confissões*, IX, 11, 27); de forma análoga, as preces de Agostinho pela mãe defunta (cf. *ibidem*, 13, 34-37). O mesmo doutor dedicou um opúsculo inteiro ao tema: *De cura pro mortuis gerenda*, no qual responde uma consulta de São Paulino de Nola acerca da vantagem ou não de ser sepultado junto à “memória” de um Santo (*O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2014; MIGNE, Jacques Paul. *Patrologiæ Cursus Completus*. Series Latina, 40, 591-610). Calvino, que geralmente respeita Agostinho, atribui a prática da oração pelos mortos à influência satânica – por contradizer a sua tese da predestinação –, mas desculpa o hiponense afirmando que a obra em questão contém muita hesitação, haja vista que Agostinho chega a afirmar a inutilidade das práticas mortuárias para os defuntos e a sua função consoladora para os vivos (cf. JOÃO CALVINO, *Institution de la religion chrétienne* 3,5,10; *Opera selecta* 4,144-146).

63 Paulo roga por Onesíforo, que já morrera: “o Senhor lhe conceda alcançar misericórdia da parte do Senhor, naquele dia” (2Tm 1,16-18; cf. 4,19).

64 “No antigo judaísmo, existe também a ideia de que se possa ajudar, através da oração, os defuntos no seu estado intermédio (cf. por exemplo, 2Mc 12,38-45; obra do I século a.C.). A prática correspondente foi adoptada pelos cristãos com grande naturalidade e é comum à Igreja oriental e ocidental” (BENTO XVI, Carta

requerem expiação⁶⁵ e intercessão⁶⁶, razão pela qual entre os rabinos se alude a uma escatologia intermediária para as “pessoas medianas”⁶⁷. No cristianismo se consolidou a mesma convicção de que a maioria das pessoas está distante tanto da perfeição quanto da corrupção moral:

Pode haver pessoas que destruíram totalmente em si próprias o desejo da verdade e a disponibilidade para o amor; pessoas nas quais tudo se tornou mentira; pessoas que viveram para o ódio e espezinharam o amor em si mesmas. Trata-se de uma perspectiva terrível, mas algumas figuras da nossa mesma história deixam entrever, de forma assustadora, perfis deste gênero. Em tais indivíduos, não haveria nada de remediável e a destruição do bem seria irrevogável: é já isto que se indica com a palavra *inferno*. Por outro lado, podem existir pessoas puríssimas, que se deixaram penetrar inteiramente por Deus e, conseqüentemente, estão totalmente abertas ao próximo – pessoas em quem a comunhão com Deus orienta desde já todo o seu ser e cuja chegada a Deus apenas leva a cumprimento aquilo que já são. Mas, segundo a nossa experiência, nem um nem outro são o caso normal da existência humana. Na maioria dos homens – como podemos supor – perdura no mais profundo da sua essência uma derradeira abertura interior para a verdade, para o amor, para Deus. Nas opções concretas da vida, porém, aquela é sepultada sob repetidos compromissos com o mal: muita sujeira cobre a pureza, da qual, contudo, permanece a sede e que, apesar de tudo, ressurgue sempre de toda a abjeção e continua presente na alma.⁶⁸

encíclica *Spe salvi*, 48). Isso é igualmente atestado pela literatura extracanônica: cf. 4Esd 2,34s.

65 HALAḤIC MIDRASH, *Sifrei Devarim* 210, 4s.

66 Cf. TALMUDE, *Kiddushin* 31b. Vide a doxologia *Qaddish* rezada nos enterros (*Masekhet Soferim* 19, 12); também: *Testamento de Abraão* (A), 14; *Kallah Rabbati* 2, 9.

67 TALMUDE, *Rosh ha-Shanah* 16b-17a. Cf. *Tosefta Sanhedrin* 13, 3-5; *Erwin* 19a-19b; *Haqiqah* 27a.

68 BENTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi*, 45s.

A ideia patrística da necessidade de os mortos cumprirem “penas purgatórias”⁶⁹, daí derivada, é comum à literatura apócrifa⁷⁰ e ao Zoroastrismo⁷¹. No Islã, porém, geralmente se admite apenas uma “barreira” entre os mundos físico e espiritual, no qual, segundo certa escola persa, ficariam retidas as pessoas cuja sorte póstuma fosse indeferida⁷². O budismo tibetano alude a mais de um *bardo* (isto é, estado intermediário) nos intervalos do ciclo de mortes e renascimentos do *samsara*⁷³.

A busca de equações entre tradições escatológicas das diferentes religiões não pode alcançar o núcleo trinitário e cristológico do Purgatório, que – como é óbvio – só pode existir no cristianismo⁷⁴. Para a Igreja

69 Para Santo Agostinho, por exemplo, essas *poenas purgatorias*, recebidas tanto na vida terrena quanto na vida póstuma, são um meio ineludível de purificação e correção para o ser humano corrompido pelo pecado original: vide *De civitate Dei*, XXI, 2–13.

70 *Henoc* 52,6s; 57,6s; *Vida de Adão e Eva*, 47. Cf. Sl 17(16),3; Mc 9,49; 2Pd 3,10. Vide também DANTE ALIGHIERI, *Commedia, Purgatorio*, XXVII.

71 Cf. ZEND-AVESTA, *Bundahišn Maior*, XXX; nesse capítulo (“sobre a ponte *Činwad* e as almas dos falecidos”) do relato persa da criação, o lugar da consumação intermediária é denominado *hamēstagān* (vide STAUSBERG, Michael. *Hell in Zoroastrian History. Numen*, Leiden, v. 56, p. 217–253, 2009). Parece ter relação com o “lugar da mistura” (*hōməmyāsaitē*) atestado em Avesta, *Yasna, Ahunavaiti Gatha*, 33, 1–4.

72 Essa espécie de “limbo” entre o céu e o inferno é denominado *barzakh* no Corão (*suras* 23:99–100; 25:53; 55:19–20): cf. TAMER, Georges (ed.). *Islam and Rationality. The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary*. V. 1. Leiden: Brill Academic Publishers, 2015, p. 100. Entre os cristãos também já se especulou sobre a existência de um limbo no qual não haveria sofrimento nem bem-aventurança (cf. v.g. DANTE ALIGHIERI, *Commedia, Inferno*, IV), mas atualmente essa opinião é considerada uma sentença temerária: vide COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A esperança da salvação para as crianças que morrem sem batismo*. Roma: 19/4/2007.

73 Em tibetano, བར་ཅོ་ (*phårdo*) significa “transição”. Vide PADMASAMBHAVA, *Bardo Thodöl* (COLEMAN, Graham; JINPA, Thupten. *O Livro Tibetano dos Mortos*. São Paulo: Martins Fontes, 2010).

74 No cristianismo, a novidade (no sentido de “última coisa”) definitiva é compreendida como o encontro com a Trindade. Por isso, afirma Hans Urs von Balthasar (*The Glory of the Lord. A theological aesthetics. Volume I: Seeing the form*. San Francisco: Ignatius Press, 2009, p. 302) que a própria “Encarnação é o *ἔσχατον* e, por conseguinte, inultrapassável”. Para São João da Cruz, o que purifica a alma é a

católica, o tema tornou-se problemático após o Cisma do Oriente, pois a falta de uma linguagem depurada dificultava em que sentido se devia entender essa purificação intermediária. Ao passo que os orientais falavam apenas de graus de felicidade ou desventura no *Hades* enquanto se aguarda a ressurreição da carne, os ocidentais preferiam compreender a espera do encontro final com Cristo como um processo catártico gradativo. Mas esse contraste de visões entre o Leste e o Oeste foi benéfico para garantir a sobriedade das ulteriores definições dogmáticas e eliminar qualquer traço heterodoxo que interpretasse o Purgatório de forma reducionista. Os dois extremos são: ou reduzir o Purgatório a um estado temporário e necessário de condenação medicinal (rigorismo que presume a culpabilidade de todos), ou equipará-lo a um mero estágio transitório de correção pedagógica antes da apocatástase (otimismo que presume a salvação de todos). Ambas as explicações tinham sido fantasiadas na Antiguidade respectivamente por Tertuliano⁷⁵ e Orígenes⁷⁶.

Entre os expoentes da patrística, foi São Beda o venerável (†735) quem – contra a tese origenista⁷⁷ – justificou e fundamentou teologi-

chama viva de amor do Espírito Santo, tanto na terra mediante as “noites escuras” quanto pelas penas passivas do Purgatório (*La Noche Oscura del Alma*, XX, 4s). E Bento XVI, comentando uma passagem paulina (1Cor 3,10-15), explicava que “alguns teólogos recentes são de parecer que o fogo [purgatório] que, simultaneamente queima e salva, é o próprio Cristo, o Juiz e Salvador” (Carta encíclica *Spe salvi*, 47). Para um aprofundamento do tema, *vide* BALTHASAR, Hans Urs von. *Theo-Drama*. Theological dramatic theory. Volume V: The last act. San Francisco: Ignatius Press, 1998; RATZINGER, Joseph. *Escatología*. La muerte y la vida eterna. Barcelona: Herder, 2007.

75 Cf. TERTULIANO, *De anima*, 58, que fala da existência de uma “disciplina compensatória” prévia à ressurreição. Tertuliano foi partidário do montanismo, um movimento rigorista surgido na Frígia no século II e que perdurou até o século VII.

76 Cf. ORÍGENES, *Homiliae in Ieremiam*, 16, 6, que afirma vir a punição antes da recompensa.

77 O sistema proposto por Orígenes incluía a transmigração das almas e a crença em um inferno temporário. O origenismo foi condenado como herético em 543 pelo sínodo de Constantinopla (DH 403). No século XIX, a doutrina origenista serviu de base para o estabelecimento do kardecismo; ainda hoje encontra simpatizantes entre alguns protestantes e teólogos bizantinos e russos.

camente a crença no Purgatório⁷⁸, ligando a *pena purgatória* – citada por seus antecessores, mormente Santo Agostinho e São Gregório Magno – à descrição de um estado de purificação dos justos⁷⁹. No entanto, o Doutor inglês foi amplamente ignorado nos estudos sobre o tema, com destaque para a obra seminal *La naissance du Purgatoire*, de Jacques Le Goff (edição francesa de 1981), referência obrigatória quando se discute o tema. A obra tenta demonstrar que a ideia do Purgatório teve pouco desenvolvimento depois do século V e que o conceito só “nasceu” realmente quando o nome surgiu na década de 1170, refletindo o vigor intelectual da sociedade de então⁸⁰. Assim, presume o historiador francês que a crença no Purgatório derivou diretamente de instituições e costumes políticos e sociais da Alta Idade Média, estabelecendo uma suposta relação entre os três estados do feudalismo e a ordem tripartite da vida póstuma cristã, confundindo governo secular com escatologia. Tal ilação, mesmo omitindo a contribuição de São Beda séculos antes e desconhecendo o uso do termo “purgatório” ainda no primeiro milênio⁸¹, não desmerece o ingente trabalho de pesquisa e erudição: sem dúvida, Le Goff detectou como a noção do Purgatório entre os cristãos medievais se deveu mais à pena de Dante Alighieri do que às discussões escolásticas.

78 Cf. SÃO BEDA O VENERÁVEL. In *proverbia Salomonis*, III; *Homiliarum Evangelii Libri II*; *Historia Ecclesiastica*.

79 MOREIRA, Isabel. *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 147-149.

80 LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995, p. 17 e 433-437.

81 Cf. v.g. VERECUNDO DE JUNCA (†552), *Commentarii super cantica ecclesiastica*, in *cantico Deuteronomii*, 23; SÃO GREGÓRIO DE TOURS (†661), *De miraculis S. Martini*, III, 60; SANTA HILDEGARDA DE BINGEN (†1179), *Liber vitæ meritorum*, IV, 70; *Liber divinatorum operum*, II, 7; *Solutiones XXXVIII quæstionum*, 33. Neste mesmo período, é frequente a expressão *ignis purgatorii*, com destaque para o assim considerado primeiro tratado de escatologia, de São Juliano de Toledo (c. 652-690), *Prognosticon futuri sæculi libri tres*. Vide igualmente SÃO CESÁRIO DE ARLES (†542), *Sermones Cæsarii vel exaliis fontibus hausti*, 179, 8; *ACTA SYNODI ATREBATENSIS in officina Gerardi I episcopi Cameracensis confecta (1012-1051)*, *Quod pænitentia post mortem prosit*, p. 55, 1259.

Seguindo uma linha parecida, Peter Brown afirmou que “nossa própria noção de outro mundo retrocede efetivamente ao século VII, e não mais atrás”⁸², retroagindo a doutrina do Purgatório e estabelecendo-a na dependência dos valores religiosos introspectivos celtas e irlandeses cristalizados na sua literatura penitencial. O próprio Le Goff passou a sugerir que os penitenciais primitivos, com seus complexos registros de infrações e remédios, teriam sido modelados a partir das leis bárbaras, estabelecendo uma relação indireta entre o Purgatório e o direito bárbaro⁸³. De fato, no século VII foram divulgadas muitas lendas sobre viagens visionárias, o que teria constituído – segundo Peter Brown – um ponto de inflexão da história dos novíssimos no mundo latino: a amnésia que até então se costumava atribuir aos mortos desde a Antiguidade foi definitivamente substituída pela expectativa da purgação. “Purgação foi uma poderosa metáfora cultural”⁸⁴, tanto para legitimar a associação entre a escravidão e a correção dos filhos pelos pais quanto para estatuir o sofrimento corporal como o meio mais conveniente de alcançar a saúde. Não obstante, convém ter presente que, no cristianismo antigo, o rechaço da amnésia como condição característica da existência póstuma era já um postulado apologético; assim, por volta do ano 177, aos imperadores Marco Aurélio e Cômodo foi endereçada a seguinte diatribe:

[...] homens que consideram essa vida como “comamos e bebamos, porque amanhã morreremos” e fazem da morte um sono profundo e puro esquecimento – “a morte e o sono, irmãos gêmeos” – são considerados piedosos. Nós, porém, homens que consideramos a vida presente de curta duração e de mínima estima, que nos dirigimos pelo único desejo de conhecer o Deus verdadeiro e o Verbo que dele procede [...]; nós que sabemos que a vida que esperamos é superior a tudo quanto a palavra pode expressar, se chegarmos até ela puros de toda iniquidade; nós que vivemos a nossa

82 BROWN, Peter. *The end of the ancient other World. Lecture in Yale University*, 1996, p. 24s.

83 Cf. LE GOFF, Jacques. *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages*. Nova Iorque: Zone Books, 1990.

84 Moreira, 2010, p. 13.

caridade até amar não só os nossos amigos [...], a nós que somos tais e vivemos tal vida para fugirmos de ser julgados, não somos considerados religiosos?!?⁸⁵

À luz dos supracitados argumentos de Le Goff e Peter Brown – que explicam a escatologia como reflexo da política –, constata-se a tendência das ciências humanas a compreender de forma reduitiva a relação entre a religião e as outras manifestações do pensamento e a subjugar o fenômeno religioso às variações históricas. Quando não se reconhece, a par da história social, um protagonismo para a teologia, esta passa a ser vista como um mero subproduto da racionalidade ou uma manifestação secundária do pensamento humano⁸⁶. Não é mera coincidência que Laura de Mello e Souza identifique o Brasil colonial com o próprio Purgatório (tropo aliás recorrente entre os antigos missionários, embora por motivos diversos)⁸⁷. De forma arguta, alertava Dominick LaCapra para um reducionismo semelhante no interior da própria prática historiográfica:

[...] o ímpeto dos historiadores sociais parece imperialista: a redução da história intelectual a uma função da história social e a elevação dos problemas sociais ao estatuto de únicos problemas históricos realmente significativos.⁸⁸

85 ATENÁGORAS DE ATENAS, *Petição em favor dos cristãos*, 12.

86 Não só a religião padece desse reducionismo, mas também a arte. Por exemplo, quando se fundaram no Brasil as políticas culturais republicanas, foi o historicismo de Leo Balet que suplantou o formalismo de Heinrich Wölfflin e o esteticismo de Max Dvořák: para o órgão do patrimônio nacional, o ímpeto artístico teria sido uma consequência das transformações históricas, e nunca o revés (cf. Nara Jr., 2016a, p. 151s). Vide também Nara Jr., 2018, p. 38-40.

87 MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 499.

88 *Apud* Darnton, 2010, p. 205.

O CONVÍVIO DOS ANCESTRAIS

Concluída a digressão, sobrevém a pergunta sobre o tema do encontro cultural entre lusitanos e escravizados: *seria viável detectar outros pontos de contato entre a escatologia cristã pós-tridentina e as concepções gentílicas africanas que aportaram no Rio de Janeiro no período colonial, para além da correspondência entre o culto dos finados e a veneração dos ancestrais?* – Ao tentar responder a essa indagação, pode-se apenas proceder por aproximação, pressupondo, como já se fez mais acima, a existência de uma base cultural religiosa compartilhada por pessoas oriundas de diversas partes da África. No caso específico dos povos de Angola, segundo o etnólogo José Redinha,

[...] o culto dos mortos ou dos antepassados constitui o processo central das manifestações religiosas, e é acompanhado de ritos sacrificiais, que variam, na sua liturgia, de tribo para tribo, ou mesmo de região para região, conquanto a sua essência cultural permaneça idêntica. O sacrifício é geralmente acompanhado, antecedido ou precedido de preces ou orações aos espíritos padroeiros.⁸⁹

Por outro lado, tomando-se as concepções do povo iorubá como referência na África centro-ocidental, constata-se que qualquer eventual menção a uma remuneração póstuma na consumação do mundo parece ser devedora dos contatos com o Islã e o cristianismo a partir do século XVIII; com efeito, no *corpus* da literatura oral não há traços de orfismo elisiano (ou libertação da alma pela ascese), nem da crença em um juízo final ou em uma apocatástase (ou restauração universal). Só lhe são recorrentes a nostalgia da era dourada do glorioso passado de *Ọ̀yó*, e a tradição de que os mortos deverão prestar contas aos ancestrais (*egúngún*) sobre como conduziram e sustentaram a sua linhagem sobre a terra, após uma vida longa, honrada e fecunda; pois aos ancestrais que subsistem nos espaços “celestes”, possuidores de uma função liminar entre o céu e

89 Redinha, 2009, p. 363.

a terra, cabe velar por seus parentes necessitados⁹⁰. Ideia semelhante pode ser encontrada entre os *ibos*⁹¹, cujos ancestrais (*ndiichie*) foram pessoas saudáveis, ilibadas, prósperas, bem casadas, férteis, longevas, mortas naturalmente (*onwu chi*) e que receberam os funerais previstos. Na tradição da África central, porém, tanto o governo do mundo dos mortos (em quimbundo: *kalunga*) quanto o juízo de admissão após seu passamento é uma prerrogativa não dos ancestrais, mas de Soba Kalunga⁹².

Grosso modo, a topografia cósmica iorubá compreende os “céus” ou o “além” (*òrun*) e a “Terra” ou o “aquém” (*àiyé*), isto é, “o universo físico concreto”⁹³, constituído pela terra (*ilẹ̀*) e pelo céu atmosférico (*sánnmò*), em que vivem os seres humanos, os animais, as aves e as plantas. Foi o divino hálito (*òfurufú*) de Olódùmarè⁹⁴ que separou *àiyé* de *òrun*, dando origem ao *sánnmò*⁹⁵. Segundo algumas tradições, há nove espaços do *òrun*⁹⁶. Mas ele se subdivide ao menos em “céu superior” (*òrun-òkè*) reservado apenas a Olódùmarè, Òranfẹ́ e Şàngó⁹⁷; “céu inferior” (*òrun-odò* ou *òrun-bàbá*

90 OLOMOLA, Isola. Contradictions in Yoruba folk beliefs concerning post-life existence: the ado example. *Journal des africanistes*, Paris, v. 58, fascículo 1, 1988, p. 107-110.

91 ECHEMA, Austin. *Igbo Funeral Rites Today: anthropological and theological perspectives*. Monique: LIT Verlag Münster, 2010, p. 23.

92 Thornton *in*: Heywood, 2002, p. 75.

93 Santos, 1998, p. 53.

94 Olódùmarè é a suprema divindade. Compartilha seu poder com os orixás, a quem indicou que criassem a Terra (*àiyé*) a partir das águas. Para dar vida ao homem, insuflou seu hálito divino no corpo que fora suprido de ossos por Ògún (orixá da guerra e do ferro, divinização do terceiro rei de Ifẹ̀) e de carne por Òbàtálá (o mais antigo e venerando dos orixás). A transcendência de Olódùmarè impede que receba culto ou tenha representação. Olódùmarè também é coeterno com Èşù (inspetor universal), Ifá (testemunha privilegiada da obra dos orixás e, por isso, deus da sabedoria, ciência e divinação) e Òbàtálá.

95 Santos, 1998, p. 54s.

96 *Ibidem*, p. 57; BENISTE, José. *Mitos yorubas: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020, p. 50.

97 Os únicos orixás que cortejam Olódùmarè em *òrun-òkè* são Òranfẹ́ (orixá titular da cidade de Ifẹ̀, deus do calor, dos ventos e das secas) e Şàngó (divinização do terceiro palatino de Òyó, entronizado em 1077, orixá da chuva, do raio e do trovão). Sobre a fluidez do panteão iorubá e a dependência do culto dos orixás em relação à história

em), em que se encontram os ancestrais e várias outras entidades⁹⁸; e “céu dos potes quebrados” (*òrun-àpaàdi*), para os banidos da convivência com os ancestrais por serem culpados de graves imoralidades⁹⁹.

Diferentemente das religiões celestes, nas tradições religiosas africanas é frequente compreender o acesso ao plano do *òrun* não apenas como uma ascensão às amplidões superiores, mas também como uma descida para dentro da terra. Segundo certas tradições, foi assim que Sàngó foi introduzido em *òrun-òkè*. É o mesmo que ocorre, por exemplo, entre os povos bantos, que em swahili denominam o mundo subterrâneo *ku-zimu*, “terra dos espíritos”; por outro lado, os quiocos designam tanto a abóboda sideral quanto a terra em que jazem os mortos divinizados de *alongo*¹⁰⁰. Com base nessa peculiaridade, Juana Elbein dos Santos alerta para as traduções que induzem o leitor ao erro de confundir *òrun* com os “céus” da cosmologia judaica (*heaven*, em inglês) ou, o que seria pior, com o céu atmosférico (*sky*). “O *òrun* é o espaço preternatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada [...]. O *òrun* é o doble abstrato de todo o *àiyé*”¹⁰¹. Segundo a autora, a relação cósmica entre *àiyé* e *òrun* conserva certa analogia com a concepção platônica que distingue entre o mundo material produzido pelo demiurgo e o *hiperurânio* habitado pelos inteligíveis¹⁰².

das cidades em que figuram como protetores, vide VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002, p. 17-20.

98 O panteão iorubá é constituído por 600+1 (*plus ultra* indica as novas entidades surgidas após a criação de *àiyé*) poderes primordiais (*irúnmoḽè*), divididos nos 400+1 benevolentes da direita (*òrìṣà*) e nos 200+1 malevolentes da esquerda (*ajogun*). Também há forças ambivalentes: *Èṣù* e, além dele, os *àjé*, aliados dos *ajogun* que eventualmente podem auxiliar as pessoas. Enquanto essas entidades se relacionam aos aspectos da natureza que afetam os seres humanos, os ancestrais têm relação com a estrutura da sociedade em que as pessoas estão inseridas.

99 Os demais “céus” são *òrun-isálú* (do juízo), *òrun-rere* (das pessoas boas), *òrun-àlàáfìà* (de paz e tranquilidade), *òrun-funfun* (da brancura e da pureza), *òrun-afèfè* (da restauração), *òrun-burúkú* (das pessoas más).

100 Redinha, 2009, p. 364.

101 Santos, 1998, p. 53s e 56.

102 Santos, 1998, p. 54.

Mas a tradição iorubá também afirma – convicção compartilhada com alguns povos de língua banta – que as pessoas que morrem em virtude de causas prematuras, inaturais ou violentas (acidentes, patologias, suicídio etc.), foram vitimadas pelo mal que

[...] emana das forças sobrenaturais malignas chamadas *ajogun*. Existem 201 dessas forças no cosmos. Essas forças são [...] responsáveis por tipos específicos de males. Os *ajogun* têm oito generais: Ikù (Morte); Àrùn (Enfermidade); Òfò (Perda); Ègbà (Paralisia); Òràn (Tribulação); Èpè (Maldição); Èwòn (Cativeiro); Èṣe (Aflição).¹⁰³

Ora, os mortos em circunstâncias infaustas estimuladas pelos *ajogun* são impedidos tanto de entrar no *òrun* quanto de se associarem aos que vivem na terra¹⁰⁴; antes passam a residir nas florestas, montanhas ou rios, em companhia dos demônios (*iwín*)¹⁰⁵ desses lugares, como os espíritos

103 ABÍMBÓLÁ, Kólá. *Yorùbá Culture: a philosophical account*. Birmingham: Ìròkò Academic Publishers, 2005, cap. 3, n.p.

104 A crença na existência de almas penadas ou almas perdidas também ocorre no cristianismo: apoia-se em determinadas orações litúrgicas, na opinião de alguns exorcistas e em certas revelações privadas. Com efeito, a percepção da graduação da purificação ultratumular tradicionalmente admite pelo menos dois “níveis” de purgatório, como atesta São Tomás de Aquino: “Do lugar do purgatório nada se encontra expressamente dito na Escritura, nem se podem aduzir razões eficazes que o determinem. Contudo provavelmente, segundo o mais concorde com o ensino dos santos Padres e a revelação feita a muitos, o purgatório ocupa um duplo lugar” (*Summa theologiae*, Apêndice, solução ao art. 2). O lugar inferior corresponderia àquele das almas penadas.

105 O termo não deve ser tomado como pejorativo, pois *δαίμόνιον* significa “força divina” ou “fado, destino, fortuna”, e ainda “ente com poderes preternaturais” ou “gênio interior”. Na Septuaginta e na Vulgata, a princípio os demônios são espíritos neutros aos quais se atribui a causa da febre, peste e insolação (Dt 32,8.24; Sl 91[90],6; Hab 3,5); mas a Escritura também alude aos *śedim*, demônios associados aos sacrifícios de crianças e animais (Dt 32,16s; Sl 106[105],37), e por isso considerados os propulsores da idolatria (cf. TALMUDE, *Sifra, Acharai Mot*, 9, 8; MIDRASH RABBAH, *Vayikra Rabbah*, 22). Gradativamente, o sentido do termo se restringiu ao aspecto negativo, como também ocorreu, aliás, na teologia indiana e iraniana, com o correlato indo-europeu **daiva*.

arbóreos (*ẹbọra*) ou os dos formigueiros (*ògán*)¹⁰⁶. Não é sem razão que os mitos referem o medo que tem Şàngó de se aproximar dos cemitérios, cujo solo vedado é presidido por seu desafeto Euá, a orixá das fontes, a qual entrega os mortos para serem devorados e assim tornarem à terra¹⁰⁷.

Indubitavelmente, os pretos novos do Rio de Janeiro – cuja vida foi ceifada em condições tão adversas – enquadrar-se-iam nesse perfil de infelizes. Mais: na concepção de muitos povos de fala banta, que certamente perfazem a maior parte do segmento africano enterrado em Santa Rita, era mister expiar esses fantasmas (em quimbundo: *zizumina*), “que faleceram de morte violenta, proscritos ou insepultos [...], e cultivar precaução religiosa para impedi-los de causar dano [...] aos viventes”¹⁰⁸.

Os autores que divisaram uma escatologia latente nessas visões cosmológicas foram bastante criticados por fazerem tal analogia¹⁰⁹. Embora seja razoável exprobrar a fragilidade de algumas relações de semelhança, a tentativa de estabelecer paralelos entre instâncias culturais distintas é legítima e necessária para um sério trabalho científico. Por outro lado, causa estranheza advogar a incomensurabilidade de uma dada cultura, como se ela não assumisse e acumulasse dados advindos do contato com suas vizinhas. Assim parece fazer Kólá Abímbólá quando defende uma filosofia iorubá completamente independente da filosofia ocidental, temeroso de um tratamento metodológico colonialista¹¹⁰. Não obstante,

106 Fálólá & Akínyemí, 2016, p. 7.

107 Prandi, 2001, p. 240s e 256s.

108 Thornton *in*: Heywood, 2002, p. 81. Os boxímanes, ao contrário dos bantos, não veneram os antepassados, pois “o temor aos espíritos é neles superior à veneração, embora lhes confirmam algumas cerimônias, no intuito de os manter calmos e distantes” (Redinha, 2009, p. 376). O terror sagrado diante dos mortos, especialmente os insepultos, é bastante difundido, como atesta a *Eneida* de Virgílio (VI, 327s): *Nec ripas datur horrendas et rauca fluenta transportare prius quam sedibus ossa quierunt* (“Não lhes é permitido passar além dessas margens horríveis e desse rio de ruído cavernoso, até que seus ossos tenham recebido morada tranquila”).

109 É o caso, *v.g.*, de Bóláji Ìdówú (1962), Alfred Burdon Ellis (1974), Benjamin Ray (2000) e Jonathan Olumide Lucas (2001).

110 É curioso, pois Kólá Abímbólá – ao fazer sua vigorosa sistematização da filosofia

é mais do que sabido que foram intensíssimas as relações entre o berço iorubá, a sagrada Ilé-Ifè, e o distante mundo norte-africano de fins da época romano-bizantina e início da era árabe¹¹¹. E o comparecimento de personagens islâmicos na mitologia dos orixás demonstra, inclusive, um contato significativo com essa matriz cultural tão disseminada pelo mundo. Como contraprova da permeabilidade da cultura ocidental africana e da amálgama existente entre tradições divergentes, serve a constatação – partilhada por alguns intelectuais nigerianos – de que “existem diversas incoerências e contradições nas crenças iorubás”¹¹²; embora “mantenhamos que essa falta de lógica não implique que o iorubá seja irracional, notamos que existem postulados conflitantes no campo sobre o qual a crença na vida após a morte foi construída”¹¹³.

Muito provavelmente, essa percepção negativa provém do emprego da *linguagem de acomodação*¹¹⁴ europeia por parte dos próprios africanos, isto é, uma tentativa malfadada de expressar o que é abstrato e imaterial de forma concreta e tangível, valendo-se para isso de uma “terminologia de trabalho” ou de um “instrumental conceitual” consagrados. Caso típico da *linguagem de acomodação* é o emprego recorrente e inadequado das ideias de metempsicose¹¹⁵ ou palingenesia¹¹⁶ na explicação do “retorno à

iorubá – muitas vezes define suas crenças em contraponto a outras religiões. No entanto, aqui e acolá sua abordagem demonstra desconhecimento de alguns tópicos elementares, dando a entender, por exemplo, que o cristianismo afirmaria a masculinidade de Deus, ou que teria uma visão maniqueísta do mal... A respeito desse último tópico, John Thornton se equivoca, de forma análoga, ao afirmar que o cristianismo atribui ao “diabo ser o autor de todo mal” (*in*: Heywood, 2001, p. 81), enquanto para os centro-africanos o mal estaria radicado na perversão da vontade. Na realidade, a visão cristã é que o mal consiste na ausência do bem e que o mal, a rigor, só existe propriamente no uso equivocado da liberdade.

111 Ogot, 2010, p. 565-568.

112 AKOMOLAFE, Mohammed Akinola. Yoruba Ontology: a critique of the conceptualization of life after death. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, Long Beach, v. 9, n. 6, ago., 2016, p. 49.

113 *Ibidem*, p. 51.

114 *Sensu* LIPPMANN, Walter. *The Public Philosophy*. Nova York: Routledge, 2017.

115 Metempsicose (μετεμψύχωσις) é a passagem de uma alma de um corpo a outro (cf. DIODORO DA SICÍLIA, *Biblioteca Histórica*, X, 6, 1; PORFÍRIO DE TIRO, *De abstinentia*, 4, 16; OLIMPIODORO FILÓSOFO, *In Platonis Phædonem com-*

terra” (*atumwaye*)¹¹⁷ por parte do espírito dos que se tornaram ancestrais¹¹⁸. Diga-se o mesmo da interpretação “reencarnacionista” dada à crença *ibo* na reincorporação (em *igbo*: *Ilo uwa*) dos ancestrais¹¹⁹, ou à crença existente entre os *ambundos* de que o espírito do marido falecido poderia entrar na mulher ou nos filhos, espírito erroneamente identificado com a alma mesmo por um autor da categoria de John Thornton¹²⁰. É oportuno frisar que uma das mais antigas alusões à metempsicose, em associação à escatologia da Guiné, provém da descrição da Costa do Ouro realizada em 1704 por um holandês da Companhia Geral das Índias Ocidentais, William Bosman¹²¹, com um enfoque bastante eurocêntrico:

mentarium, 54, 166). O conceito teve incidência no neoplatonismo e longa vida no budismo, daí passando ao maniqueísmo.

- 116 *Palingenesia* (παλιγγενεσία) significa renascimento, regeneração, renovação, restauração (cf. Mt 19,28; FÍLON DE ALEXANDRIA, *De posteritate Caini*, 124; *De aeternitate mundi*, 85 *passim*; LONGO SOFISTA, *As Pastorais*, III, 4, 2; MARCO AURÉLIO IMPERADOR, *Meditações*, 11, 1; FLÁVIO JOSEFO, *Antiguidades Judaicas*, XI, 3, 9 [66]); por extensão, também se refere à transmigração da alma a um novo corpo (cf. PLUTARCO, *De esu carniū*, II, 5, 1 [2, 998c]).
- 117 É frequente que o termo *iorubá atumwaye* seja erroneamente traduzido por “reencarnação”. O verbete “reencarnação” costuma ser utilizado de forma imprópria – mesmo em publicações científicas – para aludir à transmigração das almas dos mortos a novos corpos que seriam reanimados por elas (*palingenesia*), ou à transferência de caracteres psicofísicos de um morto a outrem (*metempsicose* e *metassomatose*). No entanto, o neologismo *reincarnatio* – “reentrada (de uma alma) no corpo” – deve ser rechaçado, pois foi construído de forma artificial depois do século XVI sobre o antiquíssimo conceito da Encarnação, radicalmente diverso (segundo o *Dicionário Houaiss*, o vocábulo português “reencarnação” é datado de 1899). Por Encarnação se expressa a união hipostática do “Verbo” (λόγος) divino com a “carne” (σάρξ, em hebraico: *basar*) humana (cf. Jo 1,1-18; 1Jo 4,2; 2Jo 2,7). Com efeito, na Bíblia a “carne” não designa diretamente o corpo, mas a substância muscular do homem e do animal diversa dos ossos e do sangue (cf. Ex 4,7; 9,4; 30,25; 41,2), e que define o parentesco esponsal, familiar ou tribal, popular ou racial (cf. Gn 2,23s; 29,14; 2Sm 5,1; Rm 11,14); designa também tudo o que é terreno, distinto do espírito e, por isso, incapaz de herdar a glória (cf. Jo 3,3-6; 6,63; 1Cor 15,39.50; Cl 3,22).
- 118 ONYEWUENYI, Innocent. *African Belief in Reincarnation: A Philosophical Re-appraisal*. Scotts Valley: Createspace, 2009.
- 119 Echema, 2010, p. 26-28.
- 120 Heywood, 2002, p. 74.
- 121 Anteriormente, o agente comercial huguenote Jean Barbot já afirmara que na Costa do Ouro havia a crença de que as pessoas boas tinham a alma “transplantada em

Outros estão convencidos que depois da morte, são transportados para a terra dos brancos, e transformam-se em homens brancos. É um tanto quanto semelhante à metempsicose de Pitágoras e serve para demonstrar quanto mais honrável consideram o homem branco acima deles mesmos.¹²²

A convicção iorubá de que só os ancestrais têm liberdade para “tornar” à terra¹²³ admitia simultaneamente três modalidades bastante diferentes: *ipadawaye* (“renascimento do ancestral”), *akudaaya* (“reparição”) ou *abiku* (“nascer para morrer”)¹²⁴. O primeiro caso (*atumwaye ipadawaye*) vem inferido dos nomes que se dão às crianças natas logo após o falecimento dos avós: Babátúndé (“o pai retornou”) ou Yétúndé (“a mãe retornou”). O segundo caso (*atumwaye akudaaya*) se refere a manifestações físicas de mortos cuja missão na terra teria ficado inconclusa. A última modalidade (*atumwaye abiku*) explicaria a tentativa reiterada de sobrevivência da prole quando muitas crianças falecem sucessivamente em uma família, desgraça atribuída à atuação de espíritos malignos; porém essa crença praticamente desapareceu quando o advento da medicina científica evidenciou as causas naturais do óbito infantil¹²⁵.

Portanto, as identidades culturais africanas estão ancoradas na perpetuação da força do espírito dos ancestrais na família, e não numa escatologia baseada na transmigração das almas, crença exógena que tende

algum animal, particularmente do mar”, o que “se aproxima muito da doutrina de Pitágoras” (BARBOT, Jean. *Journal d’un voyage de traite en Guinée, à Cayenne et aux Antilles fait par Jean Barbot en 1678-1679*, fl. 73. In: DEBIEN, Gabriel; DELAFOSSE, Marcel; THILMANS Guy (ed.). *Bulletin de l’IFAN*, v. 40, B, n. 2, Dakar, 1978, p. 3).

122 BOSMAN, William. *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea: Divided into The Gold, The Slave, and The Ivory Coasts*. Londres: Frank Cass & Co. Ltd, 1967, p. 156.

123 Akomolafe, 2016, p. 44.

124 São erros comuns interpretar: *atumwaye ipadawaye* (“renascimento do ancestral”) como metempsicose, *atumwaye akudaaya* (“reparição”) como metassomose, e *atumwaye abiku* (“nascer para morrer”) como palingenesia.

125 ỌSANYÌNBÍ, Ọládótun B.; FALANA, Kehinde. An Evaluation of the Akurẹ Yorùbá: Traditional Belief in Reincarnation. *Open Journal of Philosophy*, v. 6, p. 59-67, 2016.

a obliterar a antropologia tradicional dos povos importados ao Brasil. É comum em África a percepção da “humanidade” (em zulu: *ubuntu*) como um esforço contínuo de produção coletiva, e não como um projeto final de ser humano alcançado por sucessivos aperfeiçoamentos individuais.

Por outro lado, para a cultura iorubá, “pessoa” humana (em zulu: *muntu*) é um ser complexo, cuja unidade depende de um princípio espiritual, um elemento imperecível que sustenta a sua própria alma (*èmi*). Esse elemento é um “sopro” vital ou espírito (*èémi*), a parte anímica mais próxima dos deuses: “O espírito humano é afim a Deus e pertence a um Eu mais amplo ou a um grupo de espíritos”¹²⁶. Por isso,

[...] o pensamento iorubá tradicional sobre morte, funeral e ancestrais é fundamentalmente assumido em paradigmas ontológicos da natureza dual dos seres humanos, do ciclo da vida, e nos temas paradoxais associados sobre a perda resultada da morte e o ganho para a sustentabilidade da linha através do ancestral.¹²⁷

A alma humana (*èmi*) possui, além do espírito (*èémi*), uma divindade pessoal ou “cabeça” (*orí*), e uma memória de seu itinerário vital ou “pés” (*esè*). O *èmi* rege tanto os afetos do “coração” (*okan*) quanto o “corpo” físico (*ara*) com suas “vísceras” (*ibínú*), suas energias “umbráticas” (*ojiji*) e os pensamentos da “mente” (*iye*). Com a morte do corpo (*ara*) e após o funeral (*isinkú*), o coração (*okan*) e a alma (*èmi*) podem descansar antes de o espírito (*èémi*) retornar (*atumwaye*) para revigorar a sua linhagem.

Usualmente, a duração e a intensidade do luto são determinadas pela idade do defunto, a causa da morte e as circunstâncias que a acompanharam. Ainda que os rituais fúnebres sejam designados para prover suporte terapêutico para os enlutados, a vida do morto também é celebrada. Assim, expressões

126 LUCAS, Jonathan Olumide. *The religion of the Yorubas*. Being an account of the religious beliefs and practices of the Yoruba Peoples of Southern Nigeria. Especially in relation to the religion of Ancient Egypt. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001, p. 257.

127 Fálolá & Akínyemí, 2016, p. 82s.

de luto são misturadas com frequência a mensagens paradoxais sobre como o defunto será lembrado, como ele viverá no além e as expectativas de apoio benevolente que ele prestará enquanto “cidadão” do mundo ancestral.¹²⁸

Conclui-se, destarte, que a veneração pelos defuntos traz consigo a exigência da celebração dos ritos previstos, sem os quais o morto não poderá descansar e permanecerá errante pela terra. Posto que não haja um correlativo do Purgatório cristão na escatologia iorubá e em suas congêneres, deve-se sustentar – como resposta à indagação sobre a propriedade da analogia entre o culto dos finados em ambas as matrizes religiosas – o paralelismo do esforço de intercessão pelos defuntos a fim de que seus espíritos se libertem das amarras terrenas e alcancem a teose final. Por coincidência, no século XVIII o Purgatório esteve vivamente associado ao conceito de libertação, de redenção; segundo Michel de Certeau, sua imagem “ilustra menos o julgamento de Deus do que a ‘libertação’ das almas. A ideia da felicidade se impõe, aí, como aliás em toda parte, durante as Luzes”¹²⁹.

Não há espaço aqui para estender essas considerações a outros povos africanos trazidos ao Brasil colonial, comparando o pensamento iorubá com o de seus vizinhos, o que reclamaria um volumoso trabalho. Mas vale a pena mencionar alguns tópicos. Voltando-se aos nueres do Sudão, a Leste, ou para os bantos do Congo, a Sul, constata-se que o mundo das divindades é acrescido de uma multidão de espíritos inferiores, oriundos dos animais ou das árvores, correlatos aos encantados da pajelança brasileira; chamados *asuman* pelos axântis ou *arusi* pelos ibos, podem ser manipulados por pessoas interessadas em fazer o bem ou o mal¹³⁰. Os congos distinguem espíritos responsáveis pelo controle da produção e do clima local, senhores da terra e das águas (*kilundus, bisimbi*)¹³¹, aos quais se

128 *Ibidem*, p. 83.

129 Certeau, 2011, p. 200s.

130 MBITI, John. *African Religious and Philosophy*. Oxford: Heinemann, 1990, p. 74–89.

131 FOURSHEY & alii. *África Bantu*. De 3500 a.C. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 97s.

associam os *bankita*, isto é, “os homens que sofreram morte violenta”¹³². Ademais, os africanos centro-ocidentais geralmente têm um panteão parecido ao dos iorubás, em que os inquices (em quimbundo: *kiteke*; em quicongo: *minkisi*) guardam alguma analogia com os orixás¹³³; o mesmo se diga da correspondência entre os orixás iorubanos e as divindades do vodú do antigo reino de Daomé, atual República do Benin¹³⁴. No entanto, entre os povos bantos também existe o entendimento de que a sobrevivência dos espíritos ancestrais está atrelada à memória da parentela, exceção feita a personalidades eminentes celebradas fora do círculo dos próprios descendentes¹³⁵. Dirigindo-se para oeste, ao longo do Golfo da Guiné, Fábio Leite estudou duas sociedades da Costa do Marfim: os senufos e os reinos de Agni-Akan¹³⁶. O pesquisador ampliou a análise da dimensão ancestral e identificou três planos na antropologia compartilhada nessa região: o *corpo corruptível*, mas capaz de certa permanência, e que no caso do morto pode ser representado pela sepultura; a *energia anímica* das entranhas, perecível, mas que pode desdobrar-se e mesmo ser apropriada pela magia; e o *espírito de imortalidade*, cuja personalidade pode ascender aos antepassados e cuja força pode retornar para se reintegrar na comunidade dos descendentes.

132 WING, Joseph van. *Études Bakongo*. II: Religion et Magie. Bruxelas: Georges van Campenhout, 1938, p. 18.

133 O que distingue os inquices tanto dos orixás iorubanos quanto dos demais espíritos bacongos é que os orixás e os demais espíritos têm relação com um grupo ou um território, enquanto os inquices dizem respeito a um indivíduo e às suas aflições (cf. Heywood, 2001, p. 211-226). Por inquite também se entendem os objetos ritualísticos e terapêuticos correspondentes.

134 FÁLQĻÁ, Tóyìn; WARNOCK, Amanda. *Encyclopedia of the Middle Passage*. Westport: Greenwood Press, 2007, p. 326.

135 Essa crença na aniquilação do espírito (“tanatopneumia”), atestada por Alice Werner (1933) entre povos de fala banta, não deve ser confundida com o tanatopsiquismo ou “aniquilação da alma” defendida na Antiguidade por Taciano o Sírio e na contemporaneidade por alguns teólogos protestantes (cf. BOFF, Clodovis Maria. *Escatologia*: Breve tratado teológico-pastoral. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012). Aparentemente, John Thornton (in Heywood, 2001, p. 74) assume essa confusão, iniciada por missionários do século XVII.

136 Cf. LEITE, Fábio. *A questão ancestral*: África negra. São Paulo: Palas Athena, 2008.

Em função das tradições africanas apresentadas, é preciso voltar a frisar que os pretos novos da freguesia de Santa Rita – cujas vidas foram fatalmente interrompidas pela violência do sistema escravagista – não estabeleceram ancestralidade e é pouco provável que tenham deixado hereditariedade na África, haja vista que a maioria dos traficados eram jovens. Dentro de tal enquadramento, convém destacar duas considerações. A primeira, no que concerne à hereditariedade, se expressa o alerta de Franz Boas:

O erro das teorias modernas em grande parte se deve a uma extensão imprópria do conceito de hereditariedade individual para o de hereditariedade racial. A hereditariedade atua apenas em linhagens de descendência direta. Não há unidade de descendência em qualquer das raças existentes, e nada nos autoriza a supor que as características mentais de algumas poucas linhagens familiares selecionadas sejam compartilhadas por todos os membros de uma raça. Pelo contrário, todas as grandes raças são tão variáveis, e as características funcionais das linhagens hereditárias que as compõem, tão diversas, que se podem encontrar linhagens familiares semelhantes em todas as raças, particularmente em todas as divisões e os tipos locais estreitamente relacionados da mesma raça. Características hereditárias têm um valor cultural quando são socialmente significantes, como em todos os casos de discriminação racial ou naquelas condições culturais em que uma linhagem especialmente dotada tem a oportunidade de imprimir sua marca na cultura geral. Qualquer tentativa de explicar as formas culturais numa base puramente biológica está fadada ao fracasso.¹³⁷

O segundo fato a ser considerado é que a construção política de uma “ancestralidade mítica” para segmentos sociais hodiernos não pode ser confundida sem mais nem menos com a autêntica ou original ancestralidade das religiões tradicionais africanas. O tema constitui, aliás, um campo privilegiado de estudo ainda a ser desbravado. Afinal, é frequente estarem imbricadas de forma contraditória as estratégias de ressignificação do pa-

137 BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 60.

trimônio, as políticas públicas de memória, a legitimação de militâncias e a apropriação religiosa, turística e econômica dos monumentos.

A legítima celebração dos mortos de Santa Rita levanta questões ainda pouco amadurecidas ou debatidas, que afetam direitos particulares, a função da ciência, a efetivação da justiça social, o uso do patrimônio público e a representação histórica como forma de cidadania plena. Por outro lado, o cuidado dos remanescentes humanos – reivindicado pela atual sociedade secularizada – contrasta com o tratamento negligente que os pretos novos teriam recebido no período colonial. *Essa zelotipia seria um caso particular de fetiche por objetos? Qual o lugar do corpo nas diferentes ideologias? Seria possível descrever a agência dos corpos mortos?* – Michel Foucault captou bem essas aporias:

Em contrapartida, o cemitério, que é para nós, em nossa experiência atual, o mais evidente exemplo da heterotopia (o cemitério é absolutamente o outro-lugar), nem sempre desempenhou este papel na civilização ocidental. Até o século XVIII, ele ficava no centro da cidade, disposto lá no meio, bem ao lado da igreja; na verdade, não se lhe atribuía nenhum valor solene. A exceção de alguns indivíduos, o destino comum dos cadáveres era muito simplesmente serem jogados na vala, sem respeito ao despojo individual. Ora, é curioso que, no mesmo momento em que nossa civilização se tornou ateia, ou ao menos, mais ateia, isto é, no final do século XVIII, começou-se a individualizar os esqueletos. Cada qual passou a ter direito ao seu caixão e à sua pequena decomposição pessoais. Por outro lado, todos esses esqueletos, todos esses caixões, todos esses sepulcros, todas essas tumbas, todos esses cemitérios foram postos à parte, fora da cidade, no seu limite, como se se tratasse ao mesmo tempo de um centro e um lugar de infecção e, em certo sentido, de contágio da morte. Mas – não se pode esquecer – tudo isso só ocorreu no século XIX.¹³⁸

138 Foucault, 2013, p. 22s.

REFRIGÉRIO

O mau não é morrer,
mas o morrer mal.

(São João Crisóstomo, *In Mattheum homiliae*)

OBLÍVIO CONSOLADOR

Conforme as deduções apresentadas ao correr dessas considerações, a matriz de Santa Rita recolheu os escravos defuntos de forma diferenciada ao longo do tempo:

- a) A partir de 1718: pelo fato de o Sítio do Valverde já estar assoreado, *é possível* que o Terreiro da Prainha tenha servido para o enterro de africanos pagãos, novos ou não;
- b) Entre 1721 e 1741: os cativos dependentes da família Nascentes Pinto e seus vizinhos *eram enterrados* no adro lateral ou no interior da capela;
- c) Entre 1741 e 1764: *é muito possível* que se tenha tornado habitual enterrar os pretos novos pagãos no Largo de Santa Rita; mas os pretos novos cristãos *talvez possam ter sido* enterrados no adro lateral da capela;
- d) Entre 1764 e 1774: *é possível* que tenham cessado os enterros no adro da igreja, por causa das obras de ampliação realizadas.

Estimar a quantidade de saimentos de pretos novos é tarefa inglória: além da deficiência dos registros documentais, Santa Rita também foi destino de cativos mortos já ladinizados, tanto no período em que a capela servira para a sepultura de escravos da família Nascentes Pinto, quanto depois, quando a igreja passou a ser matriz paroquial responsável

pelo sepultamento dos africanos já residentes, seus fregueses. No entanto, as pessoas enterradas no Largo eram exclusivamente pretos novos. Com base nos estudos demográficos disponíveis para o século XVIII,

[...] seria possível estimar quase 200 mil escravos novos entrados com cerca de aproximadamente 40 mil mortos nas travessias e recente desembarque. Enfim, como estamos considerando projeções, é possível avaliar em torno de no mínimo 5 mil e no máximo 20 mil pretos novos sepultados nos cemitérios da cidade com destaque para o cemitério de Santa Rita.¹

Afinal, “quem seriam estes africanos recém-chegados sepultados no primeiro cemitério de Santa Rita, especialmente no período de 1720 a 1760, antes da implementação do cemitério do Valongo?”² O cemitério trintenário, que mais provavelmente terá operado em prol dos pretos novos de 1741 a 1774, serviu de forma significativa ao descanso de africanos centro-ocidentais, pois nesse período o “Rio se tornou o maior importador de escravos, sendo a maioria de seus cativos provenientes de Angola”³:

Entre 1723 e 1771, do maior porto negreiro africano ao sul do Equador (Luanda), foram exportados 203.904 escravos, metade dos quais para o Rio de Janeiro. Diante desses números, não seria de todo absurdo pensar que o porto carioca tenha absorvido no mínimo 50% do total de exportações de africanos para o Brasil durante o século XVIII, ou seja, mais ou menos 850 mil indivíduos.⁴

Mas isso não impediu que em Santa Rita tenham sido também inumados muitos africanos oriundos do Ciclo da Costa da Mina (1700-1770) e do Ciclo do Benin (1770-1850), empreendimentos escravagistas que competiram com as transações iniciadas no século XVII em Angola,

1 Nara Jr. & *alii in*: Chevitarese & Gomes, 2018, p. 175.

2 *Ibidem*, loc. cit.

3 Fálolá & Warnock, 2007, p. 71.

4 Florentino, 2014, p. 36.

Benguela e Cabinda. Os dois Ciclos anteriores foram: o da Guiné, na segunda metade do século XVI, que negociava em portos que hoje vão da Libéria à Nigéria; e o de Angola-Congo no século XVII, que comerciava desde os Camarões, a norte, até Angola, a sul⁵.

Conforme a tabulação do *Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico* (em consulta realizada em 2019), o número de cativos vindos de África e desembarcados no Rio de Janeiro no período do Cemitério de Pretos Novos de Santa Rita – ou seja, de 1741 a 1774 – foi de pouco mais de cem mil pessoas, o que indicaria uma média bastante inferior aos tais oito mil escravos anuais atestados na época pelo Senado da Câmara⁶. Faltam dados ou a Câmara exagerou?

Ao que parece, no banco de dados ainda há, como constatado em casos semelhantes ou paralelos, “omissão de um número significativo de viagens” (HALL, 2017, p. 160). Mesmo que se acrescentasse àqueles números o tráfico interno existente no país (pelo qual se remetiam africanos ocidentais desde o Nordeste até o Rio de Janeiro), as quantidades continuariam insatisfatórias. De fato, segundo os registros constantes do mesmo banco de dados, no período de Santa Rita chegaram à Bahia apenas 44.506 cativos, dos quais 32.824 eram africanos ocidentais e 11.682 provinham de Benguela, Cabinda, Luanda e Moçambique; e em Pernambuco desembarcaram 17.745 pessoas, 15.745 ocidentais e 2.000 vindas de Angola. Por outro lado, um interessante estudo de Inês Marinho Osório recomenda extrema cautela no uso do banco de dados, especialmente no tocante ao comércio português: a pesquisadora detectou elevado número de repetições e a inclusão de viagens que são “pura ficção”⁷, de modo que as informações estão mais apoiadas em estatísticas e inferências do que baseada em dados documentais.

5 Cf. *v.g.* Verger, 1987.

6 Cf. *Carta do Senado da Câmara ao Rei*, 27 de julho de 1762. In: ARQUIVO DO DISTRITO FEDERAL. *Revista de Documentos para a História da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 4, maio de 1897, p. 27

7 OSÓRIO, Inês Marinho. *O transporte de escravos no Atlântico: A arqueação dos navios negreiros*. Dissertação (Mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2016, p. 25–38.

Todas as elevadas quantidades referentes a Angola, ao longo do século XVIII, foram computadas por Corcino Medeiros dos Santos, a partir dos códices 17.1s e 27.1 do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Luanda, e apresentadas em um raro artigo publicado em 1973. Anos mais tarde, o autor recalculou as entradas de escravos, dividindo a média de arqueação pelo número de viagens, o que produziu quantidades algo superiores⁸. O banco de dados cita os números defasados, mas essas imprecisões não invalidam sua utilidade, pois conservam a ordem de grandeza do tráfico e a sua distribuição pelos portos africanos. Mas convém ter claro que esse tipo de estimativa baseada na arqueação está sujeito a uma considerável margem de erro.

Tabela 3: Africanos importados ao Rio de Janeiro por nação (1741-1774)

Ano	Cabo Verde	Baía do Benin						África Centro-Ocidental		Moçambique	Totais
		Costa da Mina	Ajudá	Apé	Badagre/ Apé	Arda	Porto Novo	Benguela	Luanda		
1741	0	0	0	0	0	0	0	616	5.446	0	6.062
1742	0	0	0	0	0	0	0	791	7.090	0	7.881
1743	150	0	0	0	0	0	0	0	2.536	0	2.686
1744	0	0	0	0	0	0	0	0	6.591	0	6.591
1745	0	0	0	0	0	0	0	0	3.606	0	3.606
1746	0	0	0	0	0	0	0	0	1.626	0	1.626
1747	0	0	0	0	0	0	0	580	5.746	0	6.326
1748	0	0	0	0	0	0	0	0	6.299	0	6.299
1749	403	0	0	0	0	0	0	0	3.187	0	3.590
1750	0	0	0	0	0	0	0	0	1.459	0	1.459
1751	0	0	0	0	0	0	0	0	1.166	0	1.166

8 Santos, 1993, p. 161 e 211s.

FRONTEIRAS DA ESCRAVIDÃO

Ano	Cabo Verde	Baía do Benin						África Centro-Occidental		Moçambique	Totais
		Costa da Mina	Ajudá	Apé	Badagre/ Apé	Arda	Porto Novo	Benguela	Luanda		
1752	0	0	0	0	0	0	0	0	508	0	508
1753	0	0	0	0	0	0	0	616	224	164	1.004
1754	0	0	0	0	0	0	0	0	912	0	912
1755	0	0	0	0	0	0	0	0	749	0	749
1756	0	0	0	0	0	0	0	224	1.674	0	1.898
1757	0	0	0	0	0	0	0	0	1.062	0	1.062
1758	0	0	0	0	0	0	0	0	5.220	0	5.220
1759	0	377	0	0	0	0	0	0	501	0	878
1760	0	224	0	0	0	0	0	501	1.831	0	2.556
1761	0	0	0	0	0	0	0	0	554	0	554
1762	0	0	0	0	0	0	0	0	3.696	0	3.696
1763	0	277	0	0	406	0	0	0	2.740	0	3.423
1764	0	0	497	0	0	0	0	0	3.581	0	4.078
1765	0	0	0	302	0	270	179	0	4.994	0	5.745
1766	0	0	305	40	0	0	0	0	4.491	0	4.836
1767	0	275	0	247	0	0	0	0	4.648	267	5.437
1768	0	0	0	0	0	0	0	0	224	0	224
1769	0	635	268	0	0	0	0	0	3.440	0	4.343
1770	0	0	0	280	343	0	0	0	853	0	1.476
1771	0	327	0	0	0	0	0	3.232	2.463	0	6.022
1772	0	0	0	0	0	0	0	27	0	0	27
1774	0	0	0	0	0	0	0	0	1.816	0	1.816
Total	553	2.115	1.070	869	749	270	179	6.587	90.933	431	103.756
		5.252						97.520			

Fonte: <http://www.slavevoyages.org/>

Apesar de sua incompletude, o banco de dados atesta frequências eloquentes no porto carioca: cerca de 95% dos escravizados provinham da África Centro-Ocidental e do Sudeste Africano, e apenas 5% vieram diretamente da Costa da Mina, estes concentrados na década de 1760 (Gráfico 2). O motivo dessa concentração pode ser buscado na premente necessidade de escravos de mineração⁹ para explorar as novas lavras que passaram a substituir, em meados do Setecentos, a antiga extração de ouro na bateia, fonte aurífera a partir de então esgotada. Conclui-se, portanto, que a massa de africanos ocidentais presente nas Minas Gerais não está satisfatoriamente computada, haja vista que uma parte significativa de sua condução para o interior passava pelo Rio de Janeiro.

Por sorte, o Livro 4º do *Registo das Ordens da Alfândega do Rio de Janeiro* consigna “uma relação de todas as embarcações que têm vindo com escravos de todos os portos da Costa da Mina” entre 1759 e 1771, apresentada a 19 de junho de 1771 em atenção ao pedido de informação contido em uma Ordem régia. O interesse específico da Coroa no fluxo desse negócio com a África Ocidental revela tanto a importância da taxação sobre as cargas extravagantes (nas quais se incluíam os direitos dos escravos da Costa da Mina e Cabo Verde no Rio de Janeiro, à razão de 3\$500 por escravo¹⁰) quanto o desejo de evitar os desvios de receita. O documento informa com detalhe as naves que regularmente desembarcaram escravos, das quais “não consta que se tenham pagos direitos, mais do que à guarda-costa, com o novo imposto que se cobra pela Mesa de Inspeção”¹¹. O imposto da nau guarda-costa consistia em 4\$800 por pipa trazida em navios e sumacas, 400rs por pacote, 200rs por embrulhos, 100rs por quartel de jacarandá, 50rs por escravo etc.; chegava a 10:000\$000 sua média de arrecadação anual¹².

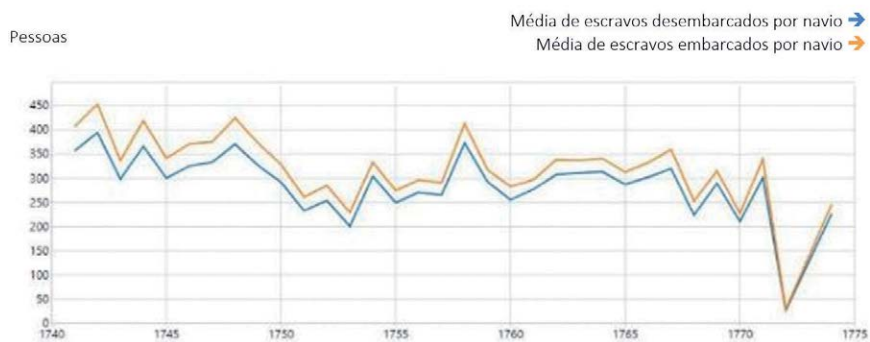
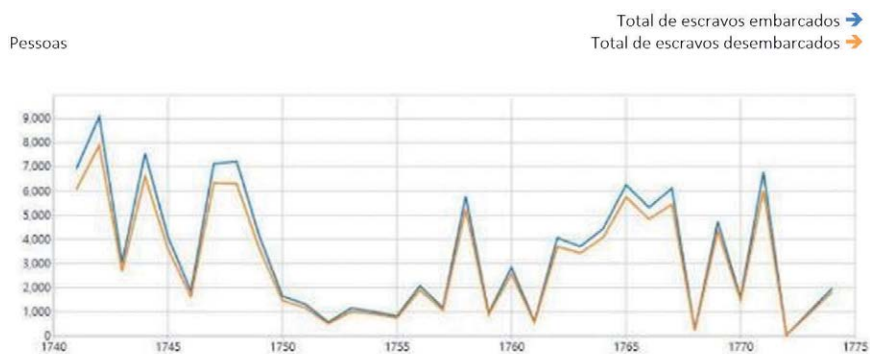
9 LUNA & alii. *Escravidismo em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 17-32.

10 Cf. AN, Fundo Vice-reinado, cx. 495, pct. 1, *Carta régia*, 12/12/1725.

11 *Ibidem*, cx. 495, pct. 3, *Registo das Ordens da Alfândega do Rio de Janeiro*, 19/6/1771.

12 *Ibidem*, cx. 495, pct. 3, Provedoria da Fazenda do Rio de Janeiro: resumo histórico sobre a criação dos contratos e rendas reais, fl. 4; cx 746, pct 1, *Relação do que tem rendido o imposto da guarda-costa desde o ano 1763 até o de 1767*.

Gráfico 2: Estatísticas de africanos importados ao Rio de Janeiro
1741-1774



Fonte: <http://www.slavevoyages.org/>

Esses dados informam que a chegada oficial de africanos oriundos dessa região ao Rio de Janeiro era muito intermitente, apresentando um número de pessoas traficadas entre 1759 e 1771 ligeiramente inferior ao reportado pelo *Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico*: 4.714 (em vez de 5.252). A diferença de 538 pessoas se justifica, em linha geral, por se imputar à praça carioca alguns escravos que desembarcaram em outros portos indistintos do Sudeste brasileiro. Triste coincidência advém da corveta Nossa Senhora da Guia e Santa Rita, do capitão Francisco Antônio de Etrê, que desde Ajudá chegou ao Rio de Janeiro a 15 de abril de 1766 com 305 escravos mina (em negrito na Tabela 4). É muito provável que uma dúzia desses cativos tenha fenecido e sido enterrada no cemitério de Santa Rita, vindo a engrossar a estatística – constante dos “Autos de homens de negócio e mais comerciantes de escravos”¹³ – dos cerca de 200 mortos do primeiro semestre daquele ano, que em sua maioria provinham de Angola.

Tabela 4: Desembarque de pretos mina no Rio de Janeiro (1759-1771)

Data	Embarcação	Capitão Proprietário	Porto	Cativos
6/4/1759	corveta Jesus, Maria, José e São Francisco Xavier	João José dos Reis	–	372 adultos e 5 bebês
27/11/1763	corveta Nossa Senhora da Boa Viagem e Três Reis	Manoel Lourenço	Badagre	406
3/4/1764	iate Santa Ana, Santo Antônio e Almas	Manoel Antônio Matheus	Ajudá	307
22/5/1764	sumaca Nossa Senhora do Rosário, Santo Antônio e Almas	Luiz Vieira da Silva	Ajudá	190

13 AGCRJ, Códice 6-1-9.

Data	Embarcação	Capitão Proprietário	Porto	Cativos
4/5/1765	corveta	Manoel da Costa Ferreira	Porto Novo	487
1º/7/1765	corveta Nossa Senhora da Vitória, São João Batista e Almas	Francisco Pereira Coutinho	Porto Novo de Arda	270
24/9/1765	corveta Nossa Senhora da Piedade, Santo Antônio e Almas	José Ignacio de Souza	Apé	295 adultos e 5 lactantes
16/12/1765	sumaca Nossa Senhora do Rosário, Santo Antônio e Almas	Manoel Roiz Xavier	Porto Novo	179
15/4/1766	corveta Nossa Senhora da Guia e Santa Rita	Francisco Antônio de Etrê	Ajudá	305
9/11/1766	sumaca Nossa Senhora da Ajuda e São José	Manoel Fer- nandes Lobo	–	40
10/1/1767	iate Santa Ana, Santo An- tônio e Almas	Francisco Vicente de Souza	–	275 adultos e 2 crianças
1º/5/1769	corveta Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio e Almas	Nicolau Tolentino Góes	Ajudá	268
27/6/1769	corveta Nossa Senhora do Pilar	José Fran- cisco de Azevedo	–	358
3/2/1770	corveta Nossa Senhora do Carmo, Santo Antônio e Almas	Antônio de Souza Teles	–	104 adultos e 3 crianças
11/5/1770	corveta Nossa Senhora da Guia e Santa Ana	Antônio Garcia Rosa	Badagre	233 adultos e 3 crianças

Data	Embarcação	Capitão Proprietário	Porto	Cativos
23/2/1770	corveta Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio e Almas	Geraldo de Pinho Rodrigues	Apé	277 adultos e 3 crianças
5/5/1771	corveta Nossa Senhora da Conceição	José Lopes de Serqueira	–	327
Total				4.714

Fonte: AN, Fundo Vice-reinado, cx. 495, pct. 3

Diante de números tão baixos de africanos ocidentais de passagem pelo porto do Rio de Janeiro, persiste a indagação sobre como eles podiam ser tão presentes nas Minas Gerais, haja vista o impedimento de despachá-los diretamente desde Salvador. Com efeito, ao longo do Setecentos, Minas passou a ser o “interior” do porto fluminense, mais do que “interior” baiano¹⁴. O Caminho da Bahia, também conhecido como Caminho dos Currais do Sertão (ou do Rio das Velhas), realizado a montante do Rio São Francisco, foi proibido no século XVIII por ser excessivamente longo – 200 léguas até Vila Rica – e favorecer os descaminhos¹⁵. Com a transferência da sede do vice-reinado para o Rio de Janeiro e a consolidação dos fluxos comerciais para o sul, o norte de Minas e o vale do Rio São Francisco perderam o protagonismo econômico advindo de sua ligação a Salvador.

Vários recursos poderiam ser empregados para inventariar o ingresso de negros mina a partir do Rio de Janeiro, como, por exemplo, deduzir seu número a partir dos ingressos fiscais por direitos e entradas na Alfândega. Teoricamente, também seria possível aprimorar a quantificação do fluxo de cativos e determinar sua etnicidade mediante o levantamen-

14 Hussell-wood, 2014, p. 142.

15 Cf. Goulart, 2009; Ribeiro, 2005.

to dos registros eclesiásticos, expediente de pesquisa que traria novos problemas. Além de alguns livros paroquiais terem desaparecido e não incluírem os africanos que permaneceram sem se batizar, muitos apontamentos dão aos neófitos o epíteto genérico “gentio de Guiné”, o que levanta novas dificuldades.

Maria Inês Cortes de Oliveira entende “gentio de Guiné” como “a condição mesma de escravo na linguagem corrente [do século XVI]”¹⁶, pois a clivagem mercantilista portuguesa ignoraria deliberadamente a multiplicidade étnica africana, demonstrando a “pouca ou nenhuma importância que se atribuía às especificidades culturais dos africanos para o exercício dos trabalhos a que seriam destinados”¹⁷. Por sua vez, Mariza Soares afirma que o rótulo “gentio de Guiné”, enquanto identificação de procedência, não conseguiu estabelecer “mecanismos para a construção de formas de organização com base nessa identidade”¹⁸ e por isso foi progressivamente substituído pelos nomes de nação, o que facilitava o tráfico e servia inclusive para distinguir os comerciantes. Em tese, “nome de nação” é o nome do porto em que a pessoa “nasceu” para a escravidão na América, certificando a qualidade da procedência do escravizado; não obstante, às vezes se indicava também sua pertença a grupos étnicos específicos como courano, quissamã, loanda, além do porto de embarque. A “nação” aponta os componentes étnicos e culturais reorganizados e classificados por procedência; abaliza a idiosincrasia presumida, atribuída e incorporada; oferece uma nova identidade, apta para a formação dos sodalícios de ajuda mútua. Dentro dessa lógica, “gentio de Guiné” englobaria os grandes grupos “minas” e “angolas”, e cada um destes englobaria, por sua vez, inúmeras etnias.

Segundo Carlos Eugênio Líbano Soares, porém, as nações certamente faziam referência aos portos africanos de exportação, mas também às qualidades atribuídas aos escravos em questão, de modo que eventuais problemas em África (guerras, doenças) ou demandas locais da Colônia

16 Oliveira, 1997, p. 37.

17 *Ibidem*, p. 41.

18 Soares, 2000a, p. 152.

(mineiros, vendedoras) podiam levar a estratégias variadas de nomeação por parte dos traficantes¹⁹. Assim, o uso dos designativos de nação africana na América teria obedecido a duas razões: à lógica da praça regional e à lógica do ciclo a que estavam circunscritos. Portanto, os cativos teriam duas “nações”: a natural e a atribuída. Pela primeira, distinguiam-se entre si; pela segunda, eram reconhecidos no Novo Mundo.

Por outro lado, Mariza Soares, secundando a opinião de Roger Bastide, entende a designação genérica “gentio de Guiné” como uma indicação dos povos que foram objeto de missão evangelizadora em qualquer porto ocidental na África²⁰. Sua hipótese é que a ausência de batismo entre os centro-ocidentais induz suspeitar de alguma ilegalidade nos procedimentos de embarque. A modo de exemplo, ela menciona que a 17 de agosto de 1759 foi batizado na Candelária “João, adulto do gentio de Guiné, o qual declarou não fora batizado em Luanda por ter embarcado por furto”²¹. Portanto, só faria sentido que uma pessoa oriunda de São Paulo de Luanda recebesse a marca “Guiné” se o termo geográfico – que restritamente diz respeito à costa africana entre o Senegal e a foz do rio Ogoué ou do rio Congo – fosse ampliado para as regiões subequatoriais, a todo o sul do Sahel, entre a Senegâmbia e o Cabo da Boa Esperança. Contra essa tese, todavia, se levanta o fato de que a condição de “gentilidade” não inclui necessariamente o mandato missionário positivo, antes aponta para o conceito negativo de “bárbaro”; ou ainda para a mera ideia neutra de “povo”, “gente” ou “nação”. O alvo da missão são propriamente os pagãos, não os gentios²². Portanto, para

19 Soares, 1994, p. 37.

20 Soares, 2000a, p. 57-59 e 103s; cf. *ibidem*, 1998, 2000b.

21 ACMRJ, *Batismos de Nossa Senhora da Candelária*, maio de 1745 a dezembro de 1776, fl. 154v; Soares, 2000a, p. 111.

22 No Antigo Testamento, o próprio Israel é chamado de “nação”, *gôy* (cf. Gn 35,11 *passim*) assim como as demais “nações” são chamadas de *gôyim*. Mas as “nações estrangeiras” frequentemente ganham um significado qualificado negativo de oposição a Israel. Nos textos gregos de ambos os Testamentos, *ἔθνη* (“nação”) conserva a mesma ambivalência – assim como o termo latino *gentilis* –, muito embora seu uso neotestamentário indique igualdade entre judeus, gregos, bárbaros e citas diante da mesma salvação em Cristo (cf. 1Cor 12,13; Gl 3,28; Cl 3,11 *passim*). Para uma valência positiva do conceito de “gentes”, na qual se incluía a ideia de eleição divina,

sustentar a hipótese seria preciso comprovar que o uso do termo gentio se caracterizava por essa impropriedade semântica na época do tráfico.

O problema é que de fato “Guiné” não parece ter sido uma marca tão genérica, pois convivia com outros nomes de nação, como consta da documentação disponível. É possível propor uma explicação, que ainda precisa ser aprofundada. Se durante o Ciclo da Guiné (século XVI), a expressão “gentio de Guiné” indicava o escravo africano trazido para a Bahia, já no século XVII, passou a servir de referência genérica para os escravos importados de qualquer lugar da África Ocidental para o Rio de Janeiro via Salvador. Na centúria seguinte, “Guiné” ter-se-ia tornado ainda mais restrito, constituindo uma grife específica, uma marca de venda para os africanos retráficos do Recife para o Rio de Janeiro, especialmente os provenientes da Alta Guiné, cujo comércio era habitual com o norte do Brasil. Com efeito, “Guiné” só consta como “nação” em Recife e no Rio de Janeiro, sendo desconhecido em Minas Gerais, onde o escravo sudanês ou ocidental era chamado “mina” no Setecentos. Portanto, se “Guiné” é um rótulo de venda de cativos no Rio de Janeiro, o motivo se cinge ao fato de serem esses escravos oriundos do tráfico interno, tendo antes passado por Pernambuco, onde o termo Guiné é abundante, ao contrário de Salvador, onde praticamente inexistente.

Ao escasso conhecimento da identidade e da origem dos pretos novos que repousam no Largo de Santa Rita, acrescentou-se o apagar da lembrança do próprio cemitério com a intrigante remoção do seu cruzeiro em 1825. Mas o esquecimento já iniciara cinquenta anos antes, por ocasião da transferência definitiva do tráfico da rua Direita para o Valongo, sob o governo do Marquês de Lavradio. Ao entregar o vice-reinado a Luiz de Vasconcelos e Souza, o Marquês relatava

[...] o terrível costume de que todos os negros que chegavam da costa d'África a este porto, logo que desembarcavam, entravam para a cidade,

em vez de *ἔθνη* (“nação”) sempre se diz *λαός* (“povo”). Os dois termos podem até ser empregados em oximoro: *ἔξ ἔθνῶν λαόν* (“um povo entre as nações”). Vide DUPONT, J. Un Peuple d'entre les Nations (Actes 15.14). *New Testament Studies*, Cambridge, v. 31, n. 3, p. 321-335, 1985.

vinham para as ruas públicas e principais dela, não só cheios de infinitas moléstias, mas nus. [...] Essa desordem, que era conhecida a todos, custou infinito evitar, e foi preciso ser eu muito constante na minha resolução, para que ela pudesse ser executada. Foi a resolução ordenar que todos os escravos que viessem nestas embarcações, logo que dessem a sua entrada na Alfândega pela parte do mar, tornassem a sair, e embarcassem para o sítio chamado Valongo, que é no subúrbio da cidade, separado de toda a comunicação; que ali se aproveitassem das muitas casas e armazéns que ali há para os terem; e que àqueles sítios fossem as pessoas que os quisessem comprar, e que os compradores nunca pudessem entrar de quatro até cinco na cidade, quando precisassem ser vestidos; que enquanto os não conduziam para as Minas, ou para as suas fazendas depois de comprados, os tivessem no Campo de São Domingos, onde tinham todas as comodidades, e livravam a cidade dos incômodos e prejuízos, que há tantos anos se recebia por causa da sobredita desordem.²³

Tal mudança não foi eficaz para pôr remédio à ganância dos traficantes e à insalubridade dos enterros. Atestam-no dois episódios, ambos tão pitorescos quanto policiaescos. O primeiro é reportado por Moreira de Azevedo²⁴:

Um soldado fazia sentinela no cemitério [de Santa Rita] para proibir que fossem ali depositar cadáveres; mas conta-se que em uma noite três homens de braço dado aproximaram-se da porta da igreja, e se ajoelharam; decorrido algum tempo retiraram-se dous e ficou um de joelhos, e vendo que este permanecia muito tempo nesta posição, o soldado aproximou-se dele, e ordenou se levantasse. Não teve resposta; fez-lhe nova observação, bateu-lhe no ombro, mas com esse movimento o devoto caiu no chão, e examinando-o viu a sentinela que era um cadáver que os dous embuçados haviam deixado encostado no cunhal da igreja.²⁵

23 MARQUÊS DO LAVRADIO. *Relatório*, 19/6/1779 (*Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, t. 4, v. 4, n. 16, 1842, p. 450s).

24 Azevedo, 1877, v. 1, p. 173.

25 Na mesma passagem, ao comentar o fato, Moreira de Azevedo previne o escândalo

O segundo episódio data de 9 de dezembro de 1815, quando o Desembargador, Ouvidor e primeiro Intendente-Geral da Polícia da Corte, Paulo Fernandes Viana (1758-1824)²⁶ – por coincidência bisneto de Manoel Nascentes Pinto e sogro de Luís Alves de Lima e Silva (1803-1880), o Duque de Caxias – oficiou ao Juiz de Crime do Bairro da Sé:

Nos fundos da rua nova de São Joaquim [atual avenida Marechal Floriano] e fundos das casas novamente edificadas nos Cajueiros há um pântano que além de nocivo à saúde pública ainda de mais a mais é cemitério de cadáveres de negros novos, pela ambição dos homens de Valongo que para ali os lançam a fim de se forrarem a despesa de pagar cemitério. Desses males vêm, da existência do dito lago, um, a perda do terreno, outro, a facilidade de ali se conservarem cadáveres, e imundícies com que se imputa o bairro, e dele toda a cidade. Fica Vossa Mercê encarregado de fazer aterrar, mandando no distrito de todo o seu bairro declarar, ou por editais ou por notificações, as obras que se fizerem de concertos, que caliça e entulhos para ali se levem, e de dias em dias os mande estender à enxada, e assim mesmo vendo que terrenos vizinhos se podem tirar as terras para as pôr ali por meio de algumas carroças por ajustes cômodos de que me dará parte, e logo ao mesmo tempo mande notificar, a todos os negociantes que recolherem pretos no Valongo, para que nunca mais se atrevam a lançar para ali cadáveres, [...] de logo que se conheça que lhes os pertencem por marcas e outras informações, pagarem da cadeia trinta mil réis para se gastar no enxugamento, e melhoramento do mesmo charco. Ordene ao seu escrivão que, nos autos que fizer dos corpos ali achados, se examinem todas as marcas que tiverem [...] e, por elas, nessas

farisaico de uma sociedade que não tem pejo do tratamento que dá aos abortos: “Não deve causar muito reparo a astúcia desses homens, pois hoje, havendo mais recursos, abandonam-se à voracidade dos cães, nas ruas e praças da cidade, cadáveres de recém-nascidos!”

26 Para um estudo sobre o personagem, vide LEMOS, Nathalia Gama. *Um Império nos Trópicos. A atuação do Intendente Geral de Polícia, Paulo Fernandes Viana, no Império Luso-Brasileiro (1808-1821)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

ocasiões, mandará proceder a exame nos livros das cargas dos escravos, para descobrir de quem sejam e a que armazéns vieram, de forma que por este meio se possa impor as penas, e que todos conheçam que devem à Polícia este miúdo exame, a fim de extinguir este mal de que Vossa Mercê irá dando contas, pois que esta providência é perene, e tem um trato sucessivo para não se dar por acabada sem que todo se enxugue o pântano, e desapareçam os fatos de contravenção: para o que lhe fica esta notada. Deus Guarde a Vossa Mercê.²⁷

Devido à localização genérica e indeterminada desse antigo pântano a norte da atual avenida Marechal Floriano, qualquer indício arqueológico eventualmente encontrado na região ganha relevância²⁸. Diante desse e outros episódios, constata-se o quanto a memória desse período infeliz foi borrada pela política pública e ficou sepultada pelas sucessivas intervenções urbanísticas que transformaram a paisagem de forma radical. Mas não é de admirar: como dizia um asceta, “não há nada que os homens vejam tão frequentemente como a morte, e nada de que tanto se esqueçam como da morte”²⁹. E Friedrich Nietzsche, desde uma perspectiva contrária, pregava que é necessário e salutar esquecer³⁰.

REPOUSO INTERROMPIDO

Ocorreu grave discussão em torno às intervenções no Largo de Santa Rita, por ocasião da instalação da Linha 3 do *Veículo Leve Sobre Trilhos* (VLT) ao longo do ano de 2018. O projeto do VLT fora lançado pela

27 AN, *Polícia da Corte*, cód. 329, v. 3, 9/12/1815.

28 Por ocasião das obras do *Veículo Leve Sobre Trilhos*, também foram levadas a cabo escavações na rua Leandro Martins e na praça Cristiano Ottoni, dois logradouros situados em terras da antiga Chácara dos Cajueiros. Vide relatório Gaspar, 2018b.

29 *Nihil ita quotidie homines ut mortem vident, nihil ita obliviscuntur ut mortem* (SANTO EUQUÉRIO DE LIÃO [†449], Epistola parænetica de contemptu mundi).

30 Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

Prefeitura do Rio de Janeiro em 2012; as obras de construção iniciaram dois anos depois, sendo entregue parte da Linha 1 pouco antes das Olimpíadas de 2016. A instalação dos quatro quilômetros da Linha 3, que liga a Central do Brasil ao Aeroporto Santos Dumont por meio das avenidas Marechal Floriano e Rio Branco, começou com atraso, em 6 de janeiro de 2018. Seis meses depois, a 23 de junho, os trilhos chegariam ao Largo de Santa Rita.

Em conformidade ao Decreto municipal nº 22.872, de 7 de maio de 2003 – que ordena o monitoramento arqueológico das intervenções urbanísticas em áreas de interesse histórico –, a empresa *Artefato Arqueologia* foi encarregada do programa de gestão do patrimônio arqueológico e histórico pela concessionária do VLT, haja vista que a Linha 3 passa por pelo menos sete sítios arqueológicos, três deles de significativa importância cultural: o Caminho Largo, a extinta igreja de São Joaquim e o Largo de Santa Rita. O relatório inicial do programa de gestão, de fevereiro de 2018, informa que o objetivo das intervenções consistiria em “caracterizar, delimitar e registrar os sítios arqueológicos, salvar os materiais e/ou porções dos sítios que serão atingidos pela instalação da obra e proteger os testemunhos que não serão impactados e permanecerão preservados *in situ*”³¹.

Não obstante, antes de iniciarem as obras de engenharia, já se tinham realizado com o aval do IPHAN trinta unidades de prospecção arqueológica na região³². De fato, a implantação da via supunha a escavação de 40 centímetros de profundidade, por 1,04 quilômetro de extensão, a 8,30 metros de largura, com a instalação de 80 caixas a 85 centímetros de profundidade ao longo dos trilhos, o que traria à luz inúmeros achados. No caso do Santa Rita, o projeto da *Artefato Arqueologia* tinha recomendado “o monitoramento arqueológico, além de investigações complementares

31 Relatório Gaspar, 2018a, p. 11.

32 O Projeto de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico e Histórico na Área de Implantação do Sistema Veículo Leve Sobre Trilhos – VLT e Respectivas Paradas para Acesso de Passageiros – Trecho L900 – Centro, Rio de Janeiro – RJ integra o Processo nº 01500.901260/2017-82, de acesso restrito, recebendo parecer favorável a 15/12/2017.

para estabelecer os limites e principais características do cemitério”³³. Entretanto, a empresa previra que apenas um quarto do Cemitério de Pretos Novos estivesse *in situ*, em função das constantes interferências urbanas no Largo de Santa Rita ao longo dos anos. O protejo distinguiu uma “área diretamente afetada” (ADA), sob o leito do VLT, e uma “área de influência direta” (AID), com trezentos metros de largura, de cada lado da Linha. Em ambos os casos, o parecer do IPHAN endossava a recomendação de realizar o salvamento arqueológico, ou seja:

a) Na AID, delimitar o perímetro do cemitério com dez sondagens de 100x100 cm mediante a remoção das camadas de asfalto e concreto das ruas; e fazer o salvamento arqueológico no atual Largo de Santa Rita³⁴. Blocos testemunho seriam preservados *in situ* para futuro envelopamento em concreto, mas todo material resgatado seria identificado, acondicionado e remetido a laboratório;

b) Na ADA, investigar o perímetro do cemitério, mas manter o pacote arqueológico sob o leito do VLT, protegido por um colchão de 20 cm de “tecido não tecido” (TNT), areia, manta impermeabilizadora e outra camada de areia³⁵; e realizar o salvamento do material que eventualmente fosse evidenciado pelas escavações do empreendimento³⁶.

33 Parecer Técnico nº 141/2017/COTEC/IPHAN-RJ.

34 A avenida Marechal Floriano, sobre a qual está o leito do VLT, foi aberta por Pereira Passos em 1904 sobre uma porção significativa do antigo Largo de Santa Rita, desde então reduzido à cerca da metade de seu tamanho original.

35 Cf. relatório Gaspar, 2018a, p. 27. O relatório inicial (*ibidem*, p. 19) afirma que “a porção do cemitério localizada em frente à igreja [de Santa Rita] (ADA), com a instalação do empreendimento e o consequente remanejamento das interferências, ficará protegida abaixo das lajes de concreto. Destaca-se que para a instalação da obra está previsto que sejam escavados 40 centímetros de profundidade em relação ao nível atual da via”. Essa ideia de “proteção” do pacote arqueológico poderia ser contestada pelo efeito repercuivo ao se deitar o concreto, além da trepidação provocada sobre o local com a passagem de veículos. No entanto, é sabido que a área em questão já sofreu por décadas, mesmo antes do VLT, com a passagem de bondes, automóveis, ônibus e caminhões.

36 O projeto previa, para depois da caracterização da estrutura funerária, conforme a situação encontrada, recuperar as ossadas de dois modos: ou por retirada em bloco

Acerca das prospecções realizadas antes das obras, informa o relatório inicial do programa de gestão:

Nas sondagens foram resgatados fragmentos de faiança fina, faiança portuguesa, porcelana, cerâmica, vidro, três fragmentos de cachimbo (um cerâmico e dois de caulim), além de uma série de fragmentos de ossos humanos (como maxila, mandíbula, falange, tíbia, vértebra, rádio, ílio, metatarso, crânio e 48 dentes).

Conforme observado durante a pesquisa, a enorme quantidade de interferências recentes é o principal fator de destruição do sítio. Ossos humanos foram identificados em meio a envelopamentos de concreto, indicando o alto índice de perturbação causado pela instalação e/ou manutenção das tubulações.³⁷

De acordo com o relatório, esse material seria guardado no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IFCH/UERJ)³⁸. Ficou, portanto, confirmada a existência de remanescentes ósseos no Largo de Santa Rita, o que em tese corrobora a tradição da presença de um cemitério no logradouro. Naturalmente, caberia a futuras pesquisas a identificação da procedência desses ossos. Por outro lado, a determinação do perímetro exato do campo-santo, com vistas à adoção de estratégias de proteção, dependeria de ulterior mapeamento das imediações.

Por um desculpável erro de interpretação de um testemunho de Vieira Fazenda – confundir a vala (atual rua Uruguaiana) com a sanga dos beneditinos³⁹ –, o relatório do programa de gestão do patrimônio arqueológico supõe que o cemitério se estendia até à rua do Valverde

cintado, cerca de 15 cm em torno do esqueleto, para poupá-los da degradação causada pela exposição; ou por desmonte dos ossos expostos um a um (cf. *ibidem*, p. 37-40).

37 *Ibidem*, p. 15.

38 *Ibidem*, p. 87.

39 Como já se explicou alhures, até ao século XVII havia na travessa dos Pescadores (atual rua Visconde de Inhaúma) um córrego que os beneditinos desviaram para dentro da sua horta. No entanto, quando Vieira Fazenda diz “fosso ou vala”, refe-

(atual Alcântara Machado) e, por isso, sugere que se fizessem prospecções no quarteirão adjacente⁴⁰. O mesmo equívoco de situar o cemitério na quadra entre a rua Alcântara Machado e o Largo de Santa Rita aparece no relatório arqueológico de outro empreendimento realizado na mesma região⁴¹, embora a confusão seja sustentada por motivos especulativos diversos. É supérfluo e desnecessário contestar aqui os argumentos aduzidos erroneamente: basta recordar que a sobredita rua do Valverde – da que já se falou ao tratar do bairro da Vila Verde – foi inaugurada em fins do século XVII e desde então era habitada⁴², o que impossibilita a presença do cemitério naquele quarteirão.

Como parte do programa de educação patrimonial do empreendimento, realizou-se na sede da *Companhia de Desenvolvimento do Porto Maravilha* (CDURP) uma primeira exposição pública das pesquisas feitas até aquele momento, de como se pretendia atuar durante o monitoramento das obras do VLT e dos passos subsequentes quanto à análise laboratorial e à curadoria do material arqueológico encontrado⁴³. A audiência, ocorrida a 7 de junho de 2018, teve ampla participação de militantes ligados a movimentos sociais, que desconheciam os pormenores históricos e científicos do problema, mas que tinham a expectativa de renegociar o projeto com as autoridades governamentais. Estas, porém, estavam ausentes, o que causou não pequeno mal-estar. Em consequência, após pedido dos interessados, foram convocadas algumas reuniões⁴⁴,

re-se ao canal entre a cidade e o rossio, que desaguava as águas da Lagoa de Santo Antônio na Prainha da Conceição.

40 *Ibidem*, p. 20-24.

41 Relatório Mesquita, 2015, p. 15-18.

42 Cf. AN, 1ON, 63, p. 253, 12/11/1699; AN, 4ON, 28, p. 88, 20/4/1740; AN, 1ON, 130, 21/8/1759; *passim*.

43 Dentre as iniciativas educativas propostas, se incluíam, por exemplo, mesas de diálogo, oficinas, caminhada cultural, encontro com educadores, aulas de campo e publicação de guias informativos.

44 Merecem destaque as atas das reuniões ocorridas nos dias 21/6, 5/7, 12/7, 19/7, 26/7 e 23/8/2018, que podem ser consultadas no *Sistema Eletrônico de Informações* do IPHAN. Em geral, as reuniões foram realizadas na Superintendência do IPHAN no Rio de Janeiro; em 19/7, porém, a reunião ocorreu durante uma visita técnica à

coordenadas pelo IPHAN, a fim de chegar a um acordo quanto ao tipo de intervenção arqueológica a ser adotada no Largo de Santa Rita. Os interlocutores foram: a concessionária do VLT; a empresa *Artefato Arqueologia*; a CDURP; um grupo constituído por representantes dos movimentos sociais da região (“Comissão Pequena África”), liderado pelo presidente da *Comissão Estadual dos Direitos dos Negros* (CEDINE), órgão vinculado à Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro.

Decidiu-se pelo cancelamento não só da pesquisa no Largo (AID), mas também pela não permissão do salvamento arqueológico dos fragmentos ósseos humanos que eventualmente aparecessem durante a instalação dos trilhos do VLT (ADA); além disso, não se poderiam fazer novas prospecções no Largo, inviabilizando a delimitação do perímetro do cemitério, objetivo primordial da intervenção⁴⁵. Entretanto, a implantação do VLT poderia prosseguir desde que as estações recebessem denominações ligadas à cultura afro-brasileira. O argumento contrário às escavações e ao salvamento arqueológico foi fundamentado em um princípio terminante, defendido pela *Comissão Pequena África*: o de que os ossos dos pretos novos são remanescentes humanos, “ancestrais” ou “sagrados”, e como tais devem permanecer sob o piso do Largo, e não conduzidos a uma reserva técnica. Embora a superintendência do IPHAN tenha reafirmado que as escavações eram “a única forma de garantir a preservação do sítio”⁴⁶, e que os argumentos aduzidos pela *Comissão Pequena África* partissem de uma “interpretação extremamente perigosa e inconsistente”⁴⁷, tais exigências foram acatadas por respeito

sede provisória do *Laboratório Aberto de Arqueologia Urbana*, no bairro da Gamboa. Nessa ocasião, aliás, ficou patente quão apaixonada era a discussão, a ponto de se confundir material ósseo encontrado no aterro do Cais do Valongo com ossadas de pretos novos.

45 O projeto também incluía pesquisas paralelas, como o estudo do “alteamento da cidade em relação ao nível original da igreja, em decorrência dos sucessivos aterramentos” (relatório Gaspar, 2018a, p. 28), mediante a escavação da soleira da matriz; ou a busca das estruturas associadas ao chafariz e à fonte que ocuparam o Largo de Santa Rita no século XIX (cf. *ibidem*, p. 36).

46 IPHAN, *Ata de reunião*, 12/7/2018, p. 3.

47 Nota Técnica nº 8/2019/COTEC IPHAN-RJ/IPHAN-RJ, 26/2/2019.

à sensibilidade das pessoas implicadas na questão. Como contraponto, anunciou-se publicamente que o logradouro receberia um novo agenciamento paisagístico, pontilhando-se com rosas negras o chão da área aproximada do cemitério, cujo polígono delimitador deveria ser estabelecido por contraste, mediante a prospecção das áreas adjacentes.

A postura acordada para Santa Rita ficou muito distante do paradigma estabelecido pelas pesquisas desenvolvidas sobre o *African Burial Ground* de Nova Iorque, descoberto no centro cívico de Manhattan durante a construção de um edifício em 1991, e elevado à categoria de Monumento Nacional norte-americano quinze anos depois⁴⁸. Embora a princípio não se desejasse escavar o cemitério novaiorquino, muitos corpos já tinham sido removidos pelas obras públicas operadas na região, e por isso se fizeram estudos sobre eles. A experiência foi positiva e tem sido revivida em outras pesquisas em andamento nos Estados Unidos, como o *Harlem's African Burial Ground* (século XVII)⁴⁹ e o *Mother Bethel Burying Ground* da Pennsylvania (século XIX)⁵⁰. Como explicam Tóyin Fálólá e Amanda Warnock, os estudos realizados no *African Burial Ground* foram muito benéficos, pois

[...] expandiram nossa visão das lesões violentas (fraturas em espiral), trabalho extenuante (inserção do músculo robusto e degeneração das articulações dos ossos) e doenças. Uma bala de mosquete encravada em um esqueleto indica um crime letal ou para uma execução. Uma mãe foi enterrada com sua criança no útero. Abotoaduras ilustram a natureza das posses enterradas com os corpos. Um arranjo de tachas em forma de coração em um ataúde

48 Relatório Blakey & Rankin Hill, 2009; cf. GOODSON, Martia G. *New York's African Burial Ground*. Nova Iorque: Eastern National, 2012.

49 Cf. CARRION, Anthony. *African Harlem Burial Ground Task Force* [about AKRF Archaeological Investigation of East 126th Street Bus Depot Site]. Nova Iorque: 2016.

50 Cf. MOONEY, Douglas; MORRELL, Kimberly. *Archaeological Report: Phase IB Archaeological Investigations of the Mother Bethel Burying Ground, 1810 – Circa 1864*. ER No. 2013-1516-101-A. Prepared for the Pennsylvania Horticultural Society. URS Corporation: October 11th, 2013.

do *African Burial Ground* se parece com um símbolo *adinkra* encontrado em Gana, na África Ocidental, chamado *Nya Akoma* (“paciência, resistência”). Elementos da cultura ganense, como os nomes dos dias, são bem documentados nos casos de influência africana, sobrevivência e transformação nas Américas. Pesquisas cranianas e de DNA (ácido desoxirribonucleico) ligaram os enterramentos às populações axântis, iorubás, senegambianas e ibo, entre outras. O estudo do cemitério nova-iorquino tornou-se um projeto altamente politizado à medida que pessoas descendentes de africanos lutaram por representação no projeto e pelo direito de estipular o que eles sentiam que eram cerimônias comemorativas apropriadas.⁵¹

O caso de Santa Rita é ligeiramente diverso do caso de Manhattan por dois motivos: a primeira razão fundamental é que já se sabia da existência do cemitério sob a avenida Marechal Floriano antes da elaboração do projeto do VLT e de sua execução. Em segundo lugar, porque ali estão enterradas pessoas com outro perfil: pretos novos, isto é, africanos que não se ladinizaram nem deixaram descendentes no Brasil.

É evidente que a noção de “espaço ancestral” aplicada à Santa Rita e utilizada pelas partes interessadas no debate⁵² deve ser compreendida como um caso típico de linguagem de acomodação. Foi com esse sentido que o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros (IPEAFRO) organizou, a 20 de setembro de 2018, no auditório do Arquivo Nacional, o Seminário *Reparação da Escravidão e os Ancestrais de Santa Rita*⁵³.

51 Fálolá & Warnock, 2007, p. 42.

52 *Carta ao Comitê Gestor do Cais do Valongo*, sobre o Cemitério de Pretos Novos de Santa Rita, de 11 de outubro de 2018, protocolada sob o número 01500.004644/2018-36 e disponível no *Sistema Eletrônico de Informações* do IPHAN.

53 Vide <https://santarita.hypotheses.org/1514>. O evento vem comentado em Pinheiro, 2019, p. 464s e traz um trecho da fala do presidente da CEDINE, Luiz Eduardo Negrogun, nessa ocasião: “Nós não somos contra o progresso, em momento algum. Mas não somos a favor e não vamos deixar a destruição da nossa memória. Não vamos deixar a violação de nossos ancestrais, daquele espaço sagrado. Sabemos nós que foram enterrados ali, em liturgias diferentes, sabemos que muitos ali foram enterrados dentro do preceito judaico-cristão, outros foram enterrados ali dentro do preceito muçulmano e outros dentro das tradições dos povos tradicionais de

Como explicado *supra* acerca da linguagem de acomodação, a sacralização dos pretos novos e o reconhecimento de sua ancestralidade sobre a atual comunidade afro-brasileira carecem de fundamento nas práticas espirituais e culturais africanas, à luz de uma tradição religiosa coerente; tal pressuposto só é justificável a título de analogia, ou como recurso retórico, ou em vista de sua instrumentação em políticas afirmativas. De fato, faz parte de certa agenda coletivista realizar uma releitura política da categoria “nativa” da ancestralidade (ou relação consanguínea e simbólica com os antepassados), a fim de transformá-la em uma categoria “analítica” essencial para a interpretação crítica do presente. Mais previsível teria sido os interessados advogarem pelo escrúpulo diante da possibilidade de intervir na terrível sorte das almas penadas.

De qualquer modo, parece inadmissível que a memória dos mortos e a preservação de seus remanescentes sejam preteridas em função do desacordo religioso dos vivos. Se realmente existem a necessidade e o desejo de reparar o descaso histórico para com esses mortos e a indignidade de sua inumação em local público, a solução proposta para o cemitério de Santa Rita – especialmente a de *não salvar os fragmentos* encontrados sob os trilhos do VLT – demonstra-se bastante controversa e quase autossabotadora. Com efeito, a decisão é

[...] capaz de colocar em risco futuras pesquisas científicas e, não tendo havido estudos que atestem tratar-se de ossos associados à etnia [*sic*] africana, [...] as análises acadêmicas não chegaram a ser realizadas, ocorrendo sim o reenterramento dos remanescentes ósseos humanos recuperados nas

matrizes que ali chegaram e foram enterrados [*sic*]. Mas o ponto básico é que nós não queríamos a escavação, mas exigíamos a demarcação. No início: não, não tem como ter a demarcação se não tiver escavação. O problema não é nosso!... E hoje, como está a história? Nós não tínhamos como impedir a passagem do VLT e não era o nosso interesse impedir. O que nós queríamos era um compromisso do VLT, do IPHAN, da CDURP e da Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro com a nossa memória e com a reparação”.

escavações, porém sem a comprovação científica que afirme tratar-se de um cemitério exclusivo para sepultamento de pretos novos.⁵⁴

Ora, a *Carta de Lausanne para a proteção e a gestão do patrimônio arqueológico* prescreve no artigo 5º que “as escavações devem ser executadas de preferência em sítios e monumentos condenados à destruição, devido a projetos de desenvolvimento que alterem a ocupação e o uso do solo”⁵⁵. Além disso, convém ressaltar que os sítios inventariados como herança da escravidão – e o de Santa Rita está expressamente incluído no *Circuito Histórico e Arqueológico da Pequena África*, criado pelo governo do Estado do Rio⁵⁶ – só realizam a sua potencialidade quando promovidos em um projeto que integre os aspectos de memória, cultura e turismo, e equilibrem interesses locais e regionais⁵⁷. Porém, tais sítios costumam tropeçar tanto na “falta de visão compartilhada [...] e apatia institucional”, quanto no “desenvolvimento de elementos sensacionalistas em detrimento da narrativa dos eventos reais”⁵⁸. A UNESCO recomenda expressamente que esses projetos de memória

[...] se baseiem em um sério conhecimento do contexto histórico, atualizado pelas pesquisas científicas, feito público interna e externamente, que envolva a sociedade local e a comunidade de afrodescendentes, em especial as novas gerações e a população residente; que evite o uso de um

54 Nota Técnica nº 8/2019/COTEC IPHAN-RJ/IPHAN-RJ, 26/2/2019. Presume-se que esses fragmentos de ossos recuperados nas escavações e em seguida reenterrados apareceram *durante a instalação do VLT*, já que os recolhidos anteriormente (durante as prospecções prévias às obras) *seriam depositados na reserva técnica da UERJ* (cf. relatório Gaspar, 2018a, p. 87). Outra Nota Técnica (nº 61/2019/COTEC IPHAN-RJ/IPHAN-RJ, 4/6/2019) é muito genérica e diz somente que “não foram encontrados sepultamentos” durante o monitoramento arqueológico do empreendimento.

55 International Council on monuments and sites & International Scientific Committee on Archaeological Heritage Management (ICOMOS/ICAHM), *Carta de Lausanne*, 1990.

56 Lei estadual nº 8.105, de 20 de setembro de 2018, Anexo I, inciso III.

57 UNESCO, 2018, p. 20 e 26.

58 *Ibidem*, p. 28.

discurso de vítima ou pessimista, e que convença os gestores públicos dos seus benefícios.⁵⁹

Aliás, o que se decidiu fazer com o cemitério de Santa Rita contradiz frontalmente a linha adotada poucos meses antes no próprio *Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos*, em cuja sede, no cemitério do Valongo, durante as pesquisas do arqueólogo Reinaldo Tavares, se expôs em maio de 2017 – e se manteve exposto depois – um indivíduo do sexo feminino⁶⁰, em boa conexão anatômica e condições de preservação, com o objetivo de identificar contextos funerários e facilitar os estudos de arqueologia funerária e bioarqueologia, com o aval de mães de santo⁶¹, cuja participação no processo consistiu em “curadoria” e em “orientações espirituais” [*sic*] para a manutenção da cova aberta no seio do museu-memorial, como testemunho da injustiça ofensiva a Şàngó, o mesmo orixá que tem horror aos cemitérios...⁶² Nesse caso – em que a musealização se tornou uma forma de sacralização⁶³ –, foi contrariado o princípio arqueológico consignado pela antropóloga americana Theresa Singleton: o de que “a reenumeração de restos humanos oriundos de escavações, frequentemente com alguma forma de ritos funerários, é um padrão da hodierna prática arqueológica”⁶⁴.

As obras de implantação do VLT seguiram seu curso, passando por diversos sítios arqueológicos. Houve grande repercussão midiática com a aparição de corpos de irmãos da Irmandade de São Joaquim no trecho em frente ao Colégio Pedro II. Também chamou a atenção dos cariocas a escavação de uma loja na rua Miguel Couto, a respeito da qual existem classificados do século XIX informando que ali se venderam alguns escravos. Quase nada se disse na imprensa, porém, acerca dos resíduos

59 *Ibidem*, p. 29.

60 O exemplar exposto foi batizado de Bakhita, em referência a Santa Josefina Bakhita (1868–1947), virgem canossiana, padroeira dos sequestrados e escravizados.

61 Cf. relatório Tavares & *alii*, 2017.

62 Vide IPHAN, *Ata de reunião*, 12/7/2018, p. 3; Vassallo, 2016.

63 BOUQUET, Mary. *Museums: A Visual Anthropology*. Londres: Berg, 2012, p. 24.

64 *In*: YELVINGTON, Kevin A (ed.). *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe: School of American Research Press, 2006, p. 250.

de sambaqui e da estrutura encontrada no fim da rua Acre, que pode ser remanescente da vala que corria junto à muralha projetada por João Massé em 1713 (Figura 6). Enquanto isso, o trecho sobre o cemitério de Santa Rita passou silenciado, cercado que foi por um alto tapume, colocado “por questões de segurança, para garantir a integridade do sítio arqueológico e evitar vandalismo e furto”⁶⁵, cuidado que não tinha sido considerado necessário em outros lugares. Desse modo, os testes com os trens do VLT puderam começar a 20 de novembro de 2018 (Figura 8).

Pouco depois, o Ministério Público Federal instaurou um inquérito civil⁶⁶ a fim de informar-se do resultado da implementação da linha do VLT. Em Nota Técnica⁶⁷, o IPHAN respondeu que o sítio do cemitério de Santa Rita está repleto de interferências urbanas (gás, luz, água, esgoto etc.) e que as prospecções eram insuficientes para delimitar com segurança o seu perímetro; por isso, foram feitas outras prospecções nas ruas Acre⁶⁸ e Alcântara Machado⁶⁹. Quanto às inumações, nenhuma foi

65 IPHAN, *Ata de reunião*, 26/7/2018, p. 2.

66 Inquérito Civil nº 1.30.001.002352/2018-32, referido no Ofício nº 5343/2019/MPF/PR/RJ/JM/20º Ofício, 3/5/2019.

67 Nota Técnica nº 61/2019/COTEC IPHAN-RJ/IPHAN-RJ, 4/6/2019.

68 Prospeção a rua Acre tinha, entre outros objetivos, o estranho propósito de comprovar a lenda de que o cemitério alcançava o edifício do Tribunal Regional Federal da 2ª Região, situado naquela rua. O boato se tornara popular em julho de 2018, por ocasião de uma jocosa notícia de jornal que contava os sustos dos funcionários do Tribunal, causados por manifestações de um *poltergeist* no edifício, cujas portas batiam sem razão aparente (cf. GOIS, Anselmo. *Não falta funcionário da Justiça Federal no Rio de Janeiro para dizer que o prédio é mal-assombrado*. *O Globo*, 22/7/2018). O vulgo atribuía o fenômeno à suposta presença de ossos humanos sob os alicerces da edificação. A pedido da Comissão de Planejamento dos Eventos relativos ao tema “Quilombolas”, criado pela Corte para homenagear os escravos enterrados no bairro (portaria TRF2-PTP-2018/00471, 19/7/2018), redigi um breve parecer a 21 de setembro, dirimindo a questão. Em 24 de novembro, uma placa comemorativa foi instalada no saguão do Tribunal pelo juiz federal de segunda instância André Fontes, com os dizeres: “O prédio onde se encontra a sede do Tribunal Regional Federal da 2ª Região integra a região do Centro da Cidade conhecida como ‘Pequena África’ (Praça Mauá e adjacências), onde por séculos aportaram navios negreiros. A Corte realiza singelo preito às pessoas oriundas da África e busca trazer à lume o resgate da história do Brasil no período da escravização”.

Figura 8: Linha 3 do VLT na área do Cemitério de Pretos Novos de Santa Rita, 2019
Vista de drone da Avenida Marechal Floriano em frente à matriz de Santa Rita



encontrada sob o asfalto, pois não se desceu abaixo do aterro de Pereira Passos, do início do século XX. Laconicamente, a Nota ainda afirma que “não houve a etapa de salvamento arqueológico visando garantir a adequada proteção à memória e ancestralidade dos grupos da sociedade civil de matrizes africanas [... mas] foi estabelecido pelo IPHAN um Fórum de Discussão sobre as diretrizes a serem adotadas pelo poder público para [a futura] valorização do sítio arqueológico”.

Que pressuposto subjaz a esse debate? – O de que os arqueólogos não deveriam “dessacralizar” os ossos dos pretos novos, levando-os a um laboratório. Os acontecimentos descritos acerca do empreendimento do VLT refletem uma constatação: a de que a Arqueologia, considerada ciência útil ou aliada até a década de 1990, passou a ser vista por algumas militâncias como “saqueadora” ou “profanadora” cerca de dez anos depois. Embora o manual para sítios e itinerários de memória da UNESCO afirme que os lugares de memória correm o risco de se tornar inoperantes pela “falta de pesquisas históricas metódicas, ou quando estas são ideologicamente ambíguas”⁷⁰, a comunidade acadêmica e os profissionais da arqueologia ainda não se manifestaram de forma cabal a respeito do problema. Como aceitar que os remanescentes humanos dos africanos escravizados permaneçam em reservas técnicas por tantos anos, sendo tratados como fósseis? Sem dúvida, faz-se necessário revisar a normativa sobre a curadoria desse tipo de material. A esse respeito, há grande divergência acerca do rito religioso mortuário adequado para o reenterro de ossos exumados. Mas ora, diferentes *práticas funerárias* (de manipulação dos símbolos) podem ser realizadas separadamente por grupos de crenças diversas. Só existiria dificuldade para o reenterro no caso de se considerar necessária uma *prática mortuária* (de manipulação do corpo) uniforme, e isso quando houvesse corpos para serem manipulados⁷¹.

69 Como explicado anteriormente, a ideia de prospectar a rua Alcântara Machado era justificada por uma confusão na leitura da obra de Vieira Fazenda (cf. relatórios Gaspar, 2018a e 2018c).

70 UNESCO, 2018, p. 43.

71 Santos, 1998, p. 220.

Causa admiração a analogia que o caso do VLT permite fazer com a visão pós-marxista de Giorgio Agamben acerca do conceito de “profanação”, essencial a seu pensamento. Por suas próprias palavras:

A profanação implica [...] uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. [A profanação] desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado.⁷²

Sob tal ótica, a manutenção dos esqueletos humanos sob os trilhos do VLT teoricamente garantiria a sua sacralidade, isto é, a sua intocabilidade. Retirá-los seria profaná-los, torná-los politicamente inoperantes⁷³, como cartas sem destinatário; quanto ao espaço do cemitério, ele seria assim restituído à condição de lugar de uso comum, carente de destino e sujeito ao esquecimento. Portanto, a vedação do sítio arqueológico seria um ganho democrático.

É compreensível que a ressignificação dos conceitos de sagrado e profano interesse aos que defendem uma escatologia “descolonizada”, pretensamente não eurocêntrica. Para isso, uma nova ideologia intersubjetiva é proposta no lugar da escatologia cristã cifrada na transcendência. A vivência ecológica e a experiência política são projetadas ao plano divino e essa osmose teocrática reduz a ordem transcendente a uma ordem meramente natural ou política. Não obstante, parece desnecessário rejeitar a ética cristã clássica, com suas consequências escatológicas transcendentais, para promover uma filosofia ao estilo *ubuntu* mediante um recurso identitário de exclusão. A cosmovisão intersubjetiva de corte africano é totalmente compatível com a filosofia cristã. A reabilitação da natureza, da corporeidade e das relações na ética contemporânea não

72 AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 61.

73 Sua abordagem inverte a ideia da alienação do trabalho a ponto de enxergar o âmbito da secularidade como marcado pela ineficácia: o profano seria *ἀργός*, terreno inculto, ou seja, um espaço sem trabalho (*ἔργον*) específico e, por isso, inoperante (cf. AGAMBEN, Giorgio. *Means without end*. Notes on Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 140).

deve negligenciar a integração dessas dimensões na *unidade da pessoa*, nem reduzir o protagonismo do ser humano ou solapar a sua responsabilidade moral.

Embora nenhuma liderança envolvida nas discussões sobre o cemitério de Santa Rita tenha apelado a tais arrazoados, é notável como Agamben parece expressar as convicções tácitas e desenvolve os argumentos ocultos nos discursos empregados. Sua filosofia vem bem a calhar para iluminar a questão.

NOVO DESPERTAR

O fato de a escatologia versar sobre as “últimas coisas” não faz dela o capítulo derradeiro das especulações sistemáticas. Pelo contrário, as crises históricas na Modernidade alçaram a escatologia a primeiro plano. A morte e suas conseqüências estão mais vivas do que nunca e, enquanto uns discorrem sobre a esperança, outros falam de jamais esquecer:

Não mais vista restritivamente [no século XX] em termos de destino extramundano do indivíduo [...], a escatologia se tornou um elemento onipresente [...]. As tradições bíblicas proféticas (esperança de um mundo melhor *na* história) e apocalíptica (esperança de um “novo céu” e de uma “nova terra” *além* da história) foram recuperadas à luz da consciência histórica contemporânea, profundamente atenta às graves desordens sociopolíticas de nosso mundo.⁷⁴

O extremo paradoxo da escatologia contemporânea talvez seja encontrado na filosofia de Agamben, para quem o tempo messiânico – designado por ele como “a comunidade que vem” – se identifica com a realização da utopia anarquista⁷⁵. Em seu pensamento apocalíptico,

74 FITZGERALD, Allan D. *Agostinho através dos tempos*. Uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2017, p. 384.

75 A crítica de Giorgio Agamben ao Estado moderno desenvolve a noção foucaultiana de “biopolítica” (o processo pelo qual o Estado se torna diretamente responsável

alimenta a expectativa de que a profanação do “trono”, símbolo da “Glória”, será o caminho para o advento do “Reino” na terra. Mas Agamben tem uma noção bastante peculiar de “profanação”: profanar consistiria em neutralizar, em tornar inoperante, em desativar o aparato de poder que tinha isolado os objetos na esfera do sagrado por meio do sacrifício. A profanação seria, portanto, distinta da secularização, que é a mera transferência de poder do espaço sagrado para o espaço profano, fenômeno pelo qual a estrutura sacramental da Igreja serviu de modelo à construção no Estado moderno.

O que concluir disso tudo? – Que não se está falando de escatologia, mas de utopia; que não se está falando de religião, mas de política⁷⁶. Convém deixar claro que a filosofia de Agamben faz da prática e do pensamento cristãos um sucedâneo crítico para o esgotamento do marxismo. Seu ponto fraco consiste em reduzir o sagrado a um conceito meramente jurídico, não primariamente religioso. O filósofo estabelece o sagrado em oposição ao profano, como se a categoria da sacralidade fosse privada de entidade própria. Para ele, a valência do sagrado procede exclusivamente do arbítrio que estabelece a separação entre a esfera sacral e a esfera mundana, com independência do sujeito que imponha, quer seja a Igreja, quer seja o Estado. Assim, a religião não implicaria uma religação com o divino – como o entendeu a tradição que seguiu Lactância, Sêrvio e Agostinho⁷⁷ –, mas se concentraria na própria construção da fronteira que torna inacessível os objetos sacralizados:

pela vida biológica dos cidadãos), denunciando a pretensão a legiferar sobre todos os assuntos, o abuso de excluir certos grupos de pessoas e a intromissão no controle dos espaços. O mesmo conceito foucaultiano subjaz à “necropolítica” do camaronês Achille Mbembe (*Necropolitics*. Public Culture, Duke University, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003), que o amplia para além da inscrição de corpos em aparatos disciplinares, acusando o poder soberano de criar campos de extermínio.

76 Só incautos não tomariam por heterodoxo que a Universidade suíça de Friburg tenha laureado Giorgio Agamben com o doutorado *honoris causa* em Teologia em 2012. Com efeito, em sua crítica do poder, o uso que o filósofo faz da teologia em geral e da escatologia em particular é claramente pós-cristã e inclusive ateológica.

77 Cf. LÚCIO CÉLIO FIRMINIANO LACTÂNCIO, *Institutionis divinæ*, IV, 28;

Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício.⁷⁸

O que Agamben visa a atacar com a sua pesquisa do conceito de “profanação” é, indubitavelmente, a ideia de “secularização”, tão cara às ciências sociais praticadas na Europa. Segundo seu entendimento, tal ideia tem servido a um discurso enganador que pretende justificar o poder secular que se impõe aos povos à imitação do poder religioso. Entretanto – a partir de sua análise de um dispositivo jurídico obsoleto extraído do Direito Romano, a figura do *homo sacer*⁷⁹ –, Agamben entende o sagrado simultaneamente como excluído do âmbito divino. O sagrado estaria, portanto, encerrado em um limbo no qual se entra mediante uma “violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício”⁸⁰, e o coloca numa zona de fronteira entre o divino e o mundano.

Ora, a esse respeito o filósofo parece confundir *sacralização* e *interdito*⁸¹, reduzindo aquela a este último. Por um lado, desde o ponto de vista do profano, a *interdição* realmente consiste em uma dimensão negativa da sacralização, mas não deve esgotar todo o seu sentido. Por outro lado, desde a perspectiva do sagrado, o *mundano* ou *secular* não equivale exatamente ao *profano*. Com efeito, se o século indica o *âmbito*

MAURO SÉRVIO HONORATO, *In Vergilii Aeneidos Libros*, VIII, 349; SANTO AGOSTINHO, *Retractationis*, I, 13.

78 Agamben, 2007b, p. 58.

79 *Homo sacer* era o *status* do criminoso que era privado de todas as proteções legais, incluído o direito de não ser morto. *Vide* Agamben, 2007a, p. 80s.

80 *Ibidem*, p. 93.

81 No direito canônico, o interdito é uma das três censuras eclesiásticas, a par da excomunhão e da suspensão. O interdito priva ativa e passivamente o uso de alguns sacramentos e sacramentais. Pode ser local, pessoal ou deambulatório; geral ou especial; aplicado *a iure* ou *ab homine*. Cf. CORONATA, Matthaëus Conte a. *Institutiones Iuris Canonici*. Ad usum utriusque cleri et scholarum. Turim: Marietti, 1947, v. IV, p. 222-243; *Vide*, 2010, livro V, títulos LIX a LXVI.

passível de sacralização, a profanação, pelo contrário, indica o que foi *dessacralizado*. Agamben também demonstra ter uma visão redutiva do sacrifício ao associá-lo à separação em detrimento de sua dimensão de comunhão, cara, aliás, às tradições religiosas africanas⁸².

Chega-se a tais conclusões abstrusas – alheias à história do pensamento cristão ocidental –, entre outros motivos, quando não se atribui personalidade à divindade, quando não se atina que entre Deus e as criaturas possa haver relação de pertencimento. Pois “pessoa” é, precisamente, “relação”: *pessoa é relação subsistente*. A bem da verdade, algo é santo ou sagrado não tanto em sua contraposição ao profano, mas sim por sua relação com Deus, por sua pertença a Deus. Nesse sentido, é possível afirmar que o sagrado não é inacessível; antes se revela como o elemento mais dinâmico e atuante na vida dos seres humanos, tornando-lhes presente o mistério divino e conferindo um sentido numinoso à sua existência. Ao mesmo tempo, o profano ou secular não será inoperante na medida em que se deixar fecundar pela presença e o sentido do sagrado.

Mesmo sem a pretensão de realizar uma exaustiva arqueologia dos conceitos de “secular” e “profano”, vale a pena clarificar aqui alguns aspectos impressos na cultura religiosa ocidental acerca dessas ideias, as quais Giorgio Agamben interpretou de forma excêntrica. *Saeculum* (αἰών) tinha originalmente sentido temporal (“era”), que mais tarde se estendeu à noção espacial (“mundo”). Seu correspondente hebraico (*‘olam*) serve para indicar – de modo popular, sob a figura de um incontável número de séculos – o conceito filosófico de eternidade. Já na Idade Média, Boécio definiria a eternidade não como um tempo sem fim, mas propriamente como a “possessão total e simultânea de uma vida interminável”⁸³. Diferenciando-se do judaísmo, o cristianismo às vezes atribui um caráter pejorativo ao “século presente”; isso é assim porque o Novo Testamento introduziu uma dilação no tempo, de modo que o “século futuro” só está

82 Fálqlá & Akínyemí, 2016, p. 8.

83 *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (Severino Boécio, *De consolatione philosophiae*, V, 6).

presente agora de forma incoada⁸⁴. O mundo contém, portanto, uma ambivalência: o *agora* grávido de um *depois*. Por conseguinte, a consciência do caráter relativo da história redundava em uma ética radical, na qual cada uma das decisões humanas tem graves consequências escatológicas. Por sua vez, o termo latino *profanus* refere-se expressamente ao “espaço que se encontra fora” (*prō-*) do “lugar estabelecido para o sacrifício” (*-fānō*)⁸⁵. Tem seu correlato no grego βέβηλος, que significa “com livre acesso”⁸⁶, “não consagrado”⁸⁷, “de conhecimento público”⁸⁸. Em sentido derivado, as pessoas profanas são as “não iniciadas”⁸⁹ ou “impuras”⁹⁰. O correspondente verbo βέβηλώω foi utilizado pela Septuaginta⁹¹ para traduzir uma gama de significados hebraicos – dessacralizar, violar, contaminar, vindimar, desterrar –, vindo depois a ser empregado pela literatura cristã⁹². Tudo é passível de profanação (*hillul*), passando a ser tratado de forma ímpia (*hānēph*): os objetos, os sacrifícios, o sacerdócio e o templo; os tempos; as pessoas⁹³. Em última análise, é o próprio nome de Deus que sofre profanação, sendo manipulado (*tāphas*) ou ignorado (*nākhar*)⁹⁴. Contudo, para a perspectiva cristã, o poder de Deus é tal que, a despeito dos deméritos

84 A visão cristã entende que a eternidade já penetrou no tempo presente com a encarnação do Verbo, mas Satanás ainda conserva o seu império enquanto não ocorre a segunda vinda de Cristo (Rm 3,26; 12,2; 2Cor 4,4; 6,2; 2Tm 4,9; Hb 6,5; 1Jo 2,15-17; 3,1; cf. Gn 1,10.12.18.21.25).

85 Já se aludiu anteriormente, citando o próprio Agamben (2012a, p. 65), à raiz indo-europeia **dhē-*, presente no radical latino *-fānō*. A partícula indica o *ofício* (obrigação), a *teca* (receptáculo), o ato de *pôr* e o de *estabelecer*. Por extensão: *fazer*, *guardar*, *sacrificar*, *instituir* (cf. WATKINS, Calvert. *American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2011).

86 ÉSQUILO, *Supplices* 509; SÓFOCLES, *Œdipus Coloneus* 10.

87 HERÓDOTO, IX, 65, 2.

88 EURÍPEDES, *Heraclidæ* 404.

89 SÓFOCLES, fragmento 570 *apud Tragicorum Græcorum Fragmenta*, ed. A. Nauck, 1889²; PLUTARCO, *De defectu oraculorum* 418d.

90 EURÍPEDES, fragmento 648 *apud Tragicorum Græcorum Fragmenta*, ed. A. Nauck, 1889²; PLATÃO, *Symposium* 218b.

91 Lv 18,21 LXX; Ez 39,7 LXX *passim*.

92 Cf. *v.g.* Mt 12,5; HELIODORO DE EMESA, *Æthiopica*, II, 25, 3, 7.

93 Ex 31,14; Lv 19,8; 21,4.9.12.23; 22,3; Nm 18,22; Ez 23,39; 44,7.

94 Pr 30,9; Ez 22,26.

humanos, ele restaura a santidade de todas as coisas⁹⁵, pois tudo lhe pertence e está sujeito à sua soberania. – *Inclusive os mortos*.

O que há de mais estranho no cemitério de Santa Rita talvez seja a persistência da “forte impiedade”⁹⁶ acusada pelo procurador do Senado da Câmara em 1766: os que ali jazem já foram “despertados do eterno sono, acidentalmente, pelas alavancas, picaretas e alviões dos trabalhadores da *City Improvements*, da Companhia do Gás, das Obras Públicas e ultimamente da Telefônica”⁹⁷. E após terem “sido desencavadas numerosas ossadas”⁹⁸ do Largo de Santa Rita ao longo de duzentos anos, a “sacralidade” do cemitério continua a conviver com a função “profana” de logradouro no século XXI. Em suma: o Largo de Santa Rita é uma *hierópolis às avessas*.

Muito embora a condição do Largo de Santa Rita como cruzeiro das almas continue silenciada, vem a ser auspiciosa a sua reintegração após ter sido retalhado por uma avenida no início do século XX. A respeito da nova urbanização da área, o IPHAN recomendou a interdição de um trecho da rua Mayrink Veiga com a remoção dos quiosques ali instalados⁹⁹ e emitiu o seguinte parecer:

O Largo de Santa Rita também recebeu tratamento especial por sua importância histórica e por suas características urbanas. Por se tratar de um largo cortado pela Av. Marechal Floriano, a proposta urbanística buscou integrar os dois lados da avenida, interligando os dois trechos da Rua Miguel Couto e Igreja de Santa Rita ao Beco da Sardinha através do nivelamento de piso do atual largo. Dessa forma buscou-se criar uma grande praça e privilegiar a integração *peatonal* da área. As vias reservadas a circulação de veículos dos dois lados da avenida funcionarão como vias de serviço e

95 Ez 20,37-44; 36,20-23.32; 39,7.

96 AGCRJ, Códice 6-1-9, fl. 148v, glosa, lin. 1. Vide Apêndice documental, item 11.

97 Fazenda, 2011, v. 1, p. 435.

98 Coaracy, 2008, p. 191.

99 Ofícios 2497/2018/IPHAN-RJ-IPHAN, CDURP/DOP 226/2018 e 003/2019.

acesso local, e serão niveladas à calha do VLT e à calçada através de um novo piso intertravado de cor grafite.¹⁰⁰

Enviezadamente se cumpre a constatação de Lewis Mumford, para quem “a cidade dos mortos antecede a cidade dos vivos, [...] é a precursora, quase o núcleo, de todas as cidades vivas”¹⁰¹. Mas também se verifica um aspecto característico da dinâmica cemiterial: o seu abandono e a sua transformação em vestígio. De fato, o significado de um lugar nunca está assegurado por si mesmo, antes provém das expectativas das pessoas que o identificam e interpretam. Não deixa de ter um pouco de razão a visão romântica, mas imprecisa, de Clarival do Prado Valladares, sobre esses vazios urbanos cariocas cujo significado adormeceu no olvido popular:

Nas cidades em que os escravos foram sepultados nos terrenos contíguos às igrejas, beneficiaram sobremodo o desenvolvimento posterior de logradouros ensolarados, e ajardinados, que de outro modo jamais teriam acontecido. Assim, o Rio de Janeiro deve às carcaças dos africanos, o Largo da Carioca, o Largo de Santa Rita, o sítio do Valongo, o antigo Largo do Capim, os Largos do Rocio e da Lampadosa.¹⁰²

Como se contará a história dos Largo de Santa Rita? – Nunca será possível reconstituí-lo em sua suposta originalidade e muito menos pretender recontar o passado ordenando resíduos materiais. Entretanto, o seu intocado patrimônio arqueológico se manifesta portador de três valências: documentação do passado, remanescente presente e recurso futuro. Por conseguinte, é um instrumento de memória, preservação e ressignifica-

100 Parecer técnico nº 626/2018/COTEC IPHAN-RJ/IPHAN-RJ sobre o Projeto e memorial descritivo de urbanização do trecho L900 do VLT Carioca.

101 MUMFORD, Lewis. *A cidade na história*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 5.

102 VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. Um estudo da arte cemiterial ocorrida no Brasil, desde as sepulturas de igrejas e as catacumbas de ordens e confrarias até as necrópoles secularizadas realizado no período de 1960 a 1970. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972, v. 1, p. 317.

ção¹⁰³. Talvez se possa dizer que o sítio ainda é um monumento *relictum*, isto é, sem uso atual, mas com grande potencial pedagógico. Assim o descreve uma Nota técnica do IPHAN¹⁰⁴:

Conclusão: a arqueologia veio para ficar, mas seu valor depende do potencial interpretativo, que repousa nas fontes etnográficas.

Mesmo tendo sido prevista no projeto aprovado por portaria do IPHAN, os estudos acadêmicos relacionados aos restos humanos do cemitério localizado no Largo de Santa Rita não foram executados, conforme as tratativas em reuniões junto ao Grupo de Trabalho reunido no IPHAN, e o projeto de pesquisa arqueológica aprovado pela Portaria do IPHAN nº 28/2018 não pôde ser realizado na sua totalidade.

Como consequência, a preservação dos restos esqueléticos encontrados no Largo de Santa Rita encontra-se parcialmente assegurada. Não podemos garantir que, ao longo do tempo, sejam feitas novas intervenções no solo, principalmente por parte das várias concessionárias que possuem compartimentos de funcionamento, ou seja, novas interferências urbanas (caixas de visitas de esgoto, telefonia, eletricidade, telecomunicações, CEDAE, gás etc.), venham a ocorrer. A prática atesta que, rotineiramente, são feitas manutenções, abertos novos pontos, ou mesmo são ampliados os já existentes, sem que tenhamos conhecimento ou a possibilidade de a pesquisa arqueológica ser considerada.

Assim sendo, entendemos que somente com o processo de retirada criteriosa do material arqueológico do local será possível garantir a perfeita preservação e a integridade física do material. Melhor garantia de perpetuação e respeito a esse acervo reside no seu recolhimento criterioso e no seu adequado acondicionamento em instituição especialmente preparada para tal. Do modo contrário, esse material estará sujeito às várias intervenções que porventura ocorram no local, bem como à trepidação de caminhões, VLT etc.

103 Criado-boado, 2012, 193s.

104 Nota Técnica nº 8/2019/COTEC IPHAN-RJ/IPHAN-RJ.

A retirada sistemática e cuidadosa do material arqueológico do local, com posterior tratamento, estudo e conservação em local previamente definido e autorizado pelo IPHAN, constitui, no nosso entendimento, a melhor forma de resguardá-lo para a posteridade. Lembramos que o Instituto dos Pretos Novos, local de exposição de importante sítio arqueológico associado aos africanos trazidos para o Brasil, já foi objeto de escavações arqueológicas, sem nunca terem sido contestadas pela comunidade afrodescendente.

O agenciamento do local com informações sobre o que ocorreu no passado daquele local, somado à divulgação dos estudos realizados, serão a melhor maneira de se difundir o passado histórico das etnias parceiras na construção de nossa identidade cultural e criar uma mentalidade fundada no respeito e na igualdade.

Com relação aos resultados das pesquisas arqueológicas, estas, infelizmente, em razão da impossibilidade de sua realização, foram prejudicadas, em detrimento do conhecimento acadêmico por parte da sociedade como um todo.

Em novembro de 2019, durante o *V Seminário de Preservação de Patrimônio Arqueológico*, realizado no Museu de Astronomia e Ciências Afins, a equipe do programa de gestão do patrimônio arqueológico e histórico na área de instalação da linha do VLT em Santa Rita apresentou uma comunicação sobre o material ósseo coletado¹⁰⁵. Tornou-se público que, com o objetivo de delimitar o cemitério, foram feitas 17 sondagens sob o leito dos trilhos (ADA) e outras 22 sondagens em pontos estratégicos ao redor (AID). Oito delas forneceram resultados positivos para a presença

105 Foram feitas duas apresentações orais em 28/11/2019. A primeira, intitulada *Educação Patrimonial nas Ruas do Rio: respeito, apropriação e legitimação – o caso do cemitério do Largo de Santa Rita*, sob responsabilidade de Cilcair Andrade, Cláudia Vitalino, Jeanne Crespo, Gina Faraco Bianchini e Madu Gaspar, expôs as negociações realizadas com a *Comissão Pequena África*. A segunda comunicação é que aludiu aos achados arqueológicos: de autoria de Gina Faraco Bianchini, Madu Gaspar, Anderson Garcia, Diogo Borges, Ana Luiza Berredo e Adelson Paulino, foi denominada *Cemitério do Largo de Santa Rita: desafios da pesquisa arqueológica e implicações para o gerenciamento e preservação do patrimônio*.

de contexto cemiterial. No total, foram resgatados 2.319 elementos ósseos em elevado grau de fragmentação, grande parte com menos de três centímetros. Essa delimitação não se deve confundir, portanto, com o salvamento arqueológico da ADA, nem com a escavação sistemática da AID, ambos vetados pela Comissão Pequena África. Entretanto, como tinham sido interrompidos os pagamentos pela prefeitura do Rio de Janeiro e pela Concessionária do VLT, o prazo para a entrega do relatório final ao IPHAN foi postergado¹⁰⁶. A monumental documentação de encerramento do processo só seria publicada a 13 de maio de 2020, perfazendo mais de duas mil páginas¹⁰⁷.

O sítio de Santa Rita representa uma parte significativa dos oito volumes de informação sobre as áreas afetadas pela implantação do VLT. O relatório final sublinha que os “ossos humanos, quando evidenciados em contexto, foram identificados pela equipe de bioarqueólogos, registrados em fichas específicas e croquis e protegidos, encerrando-se as escavações”¹⁰⁸. Remanescentes humanos em contexto anatômico apenas foram encontrados em uma caixa e em duas sondagens. Por outro lado, os demais ossos dispersos por interferências recentes, encontrados no Largo de Santa Rita entre 40 e 70 centímetros de profundidade, apresentavam tal grau de fragmentação que se tornou impraticável estimar o número, a idade e o sexo dos indivíduos¹⁰⁹. No entanto, graças à presença de restos dentários, foi possível compor uma amostra de pelo menos nove pessoas jovens, entre 8 e 17 anos. Alguns eram modificados, ao estilo “dente de piranha”, típico da África Centro-ocidental¹¹⁰. A análise das escavações

106 IPHAN, *Processo 01500.001521/2019-24*. Artefato Arqueologia e Patrimônio, doc. 8/2019, 15/4/2019.

107 GASPARG, Maria Dulce (coord.). *Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico e Histórico da Área de Implantação do Sistema Veículo Leve Sobre Trilhos – VLT e Respectivas Paradas para Acesso de Passageiros – Trecho L900 – Centro, Rio de Janeiro/RJ e Área de Ampliação*. Relatório Final. Volumes I-VIII. Artefato Arqueologia, processo nº 01500.002422/2017-06. Rio de Janeiro: 13/5/2020.

108 *Ibidem*, v. I, p. 201.

109 *Ibidem*, v. II, p. 150-152 e v. III, p. 25.

110 *Ibidem*, v. II, p. 165 e p. 185.

levou à conclusão de que “o contexto do cemitério estava à ‘flor da terra’”¹¹¹ e de que “havia densidade significativa de sepultamentos”¹¹².

Além de descrever em pormenor os demais sítios afetados pelo empreendimento, o relatório também contém dados interessantíssimos sobre a configuração da antiga vala da Cidade, cuja contenção em alvenaria de rochas e arco de tijolo maciço condiz com as descrições de época¹¹³.

O documento tem dificuldade para articular com clareza os dados arqueológicos com a narrativa histórica do bairro da Vila Verde¹¹⁴. Mesmo assim, as imprecisões costumeiras sobre o Largo de Santa Rita – supô-lo não urbanizado, reduzido ou inabitado no período de operação do cemitério – são definitivamente contraditadas pela aparição de porcelana chinesa do século XVII nas casas de seu entorno¹¹⁵. Portanto, o Terreiro da Prainha já era então bem delimitado e ocupava uma área de 1.398,24 metros quadrados¹¹⁶. Aliás, o testemunho residual de um sambaqui e presença de material lítico e cerâmico pré-colonial atestam que a presença humana nessa região vem de longa data¹¹⁷.

111 *Ibidem*, v. III, p. 21.

112 *Ibidem*, v. III, p. 27.

113 *Ibidem*, v. III, p. 43-47.

114 *Ibidem*, v. III, p. 27-29.

115 *Ibidem*, v. I, p. 72. Dentre os fragmentos cerâmicos chineses encontrados, destacam-se o *Kraak ware* e o *Swatow ware*, exportados entre 1575 e 1650, aproximadamente. Essas peças de porcelana branca eram decoradas em cobalto e recobertas de um vidrado, técnica conhecida como *underglaze*.

116 *Ibidem*, v. III, p. 28. Por equívocos de interpretação já explicados anteriormente, o sítio Santa Rita foi delimitado em excessivos 10.386,80 m² e a sua área de pesquisa arqueológica alcançou os 17.027,80 m².

117 *Ibidem*, v. II, p. 144 e 185.

CONCLUSÃO

Morrer não é um sinal de culpa;
viver não é prova de inocência.
(Provérbio malgaxe)

RIO DE JANEIRO, FRONTEIRA ATLÂNTICA

Três questionamentos nortearam as considerações feitas até aqui: que gênero de fronteira étnica a freguesia de Santa Rita representava; que grau de segregação a sua situação suburbana lhe proporcionava no Rio de Janeiro setecentista; e quais foram a duração e o perímetro do seu primeiro Cemitério de Pretos Novos.

A chave para responder a essas indagações parece ser o conceito de *subúrbio*. No contexto da época, a cidade era uma fundação; o seu termo, uma conquista. Consistia, portanto, no contrário do que é hoje, em que o município é uma subdivisão administrativa do estado e a área urbana, sua sede. À essa luz, a matriz de Santa Rita, mesmo construída dentro dos limites da urbe, foi designada como responsável por um extenso território extramuros, já apontando – no desejo de criação dessa circunscrição civil e eclesiástica – a intenção de transformar a região do Valongo em uma dependência imediata da cidade primitiva. Desse modo, a enseada do Valongo e a Gamboa, por estarem isoladas do rossio e serem distintas do sertão, pareceram áreas propícias desde fins do século XVII para a setorização social e a especialização econômica exigidas, no contexto do comércio atlântico, pelo *complexo escravagista* (controle sanitário, aduana, lojas, cemitério).

Os desentendimentos entre os benfeitores da igreja e a mitra diocesana, a respeito do *status* da capela de Santa Rita, retardaram a execução oficial do projeto de expansão urbana por cerca de 20 anos, entre 1721 e 1741, mas não impediram a povoação do Bairro da Vila Verde e a abertura dos caminhos através dos campos situados para além do muro da cidade. De forma análoga, a resistência dos traficantes a se mudarem da rua Direita à rua do Valongo também diferiu a transformação comercial desse subúrbio até 1758. A tardia conclusão do processo de transferência, só efetuada em 1774 sob o governo do Marquês de Lavradio, implicaria a falta de uma clara conexão urbana entre a matriz e o seu território. O problema cobraria destaque no início do século XIX com a criação da freguesia de Sant'Ana e a conseqüente disputa pelos enterramentos de pretos novos no Valongo. Mas Santa Rita ganhou a demanda, conservando na paróquia a responsabilidade por essa pastoral funerária.

Comparando-se os dois cemitérios, dos quais há escassas informações, conclui-se que o isolamento do campo-santo do Valongo favoreceu a negligência mortuária, muito embora tenha resolvido o descalabro dos enterros em pleno logradouro, no Largo de Santa Rita. Ao que parece, os enterros iniciaram na Matriz cerca de 1741 e se estenderam ao terreiro público por volta de 1763, se não antes. É de se supor que o Largo de Santa Rita tenha adquirido uma conotação negativa para os apresados nas lojas da rua Direita, servindo de triste sinal para os escravos da cidade, haja vista que a morte dos ali inumados indicava a maldição típica dos que não poderiam se tornar ancestrais. A maioria dos falecidos provinha de Angola, com outros tantos trazidos da Costa da Mina. A partir de 1790, depois de o império de Òyó cair em desgraça e de ser subjagado pela coalizão de seus inimigos, o perfil étnico também passaria a contar com numerosos elementos iorubanos; mas então o cemitério já tinha saído de Santa Rita e ido para o Valongo.

ENTRE O PATRIMÔNIO LATENTE E O EVIDENTE

A arqueologia se afirmou como parceira incontornável no planejamento urbano, pois qualquer intervenção feita com responsabilidade nas áreas

históricas das cidades pressupõe um diálogo amplo e interdisciplinar. Também a museologia joga um papel importante diante da criação dos museus de território e da ecomuseologia. Por isso, no contexto da patrimonialização étnica da religiosidade afro-brasileira, convém não criar na zona portuária carioca um falso dilema entre arqueologia ou urbanismo “brancos” e religiosidade ou cultura “negras”, evocando uma pretensa violência epistêmica¹ quando na verdade todos devem somar esforços no estudo dos problemas. Está claro que a atenção às novas demandas de cidadania com vistas à superação das desigualdades sociais exige respostas criativas, sofisticadas e específicas: reconhecimento do patrimônio imaterial, valorização de manifestações artísticas populares, multiculturalismo, direitos coletivos e inclusivos, política de cotas, relações internacionais Sul-Sul, criação de memória como cura reparadora, justiça de transição, comissão da verdade etc. No entanto, facilmente na prática pode ocorrer um sequestro das agendas, cujas pautas são mais dependentes do ativismo político do que da fundamentação acadêmica. Desse modo, em vez de narrar a *história das pessoas sem história*², questiona-se quem tem o direito de narrar, e essas pessoas são caladas mais uma vez.

O recente episódio do Cemitério de Pretos Novos de Santa Rita – a não permissão de salvamento arqueológico dos fragmentos ósseos sob o leito da Linha 3 do VLT – demonstra quão pouco amadurecido se encontra o debate sobre o patrimônio cemiterial relativo às pessoas escravizadas no Brasil. Em outros países, contudo, as questões referentes à exposição, manipulação, repatriação e ao reenterro de remanescentes humanos vêm sendo tratadas desde meados do século XX³, pelo que já existem algumas experiências consolidadas. Acerca da disputa pela propriedade cultural desse patrimônio sensível, Elazar Barkan e Ronald Bush reuniram em 2002 uma excelente coletânea de artigos chamada *Claiming the Stones/Naming the Bones*. Os autores buscaram encontrar

1 Cf. SPIVAK, Gayatri Chackravorty in: ASHCROFT & alii. *The post-colonial studies reader*. Londres: Routledge, 1995, p. 24-28.

2 *Sensu* Wolf, 1997.

3 Bouquet, 2012, p. 153.

saídas para o desajuste entre patrimônio público, de um lado, e identidade e propriedade cultural, de outro. De fato, a “negociação de identidades frequentemente acontece por meio da apropriação cultural de instâncias como arte, artefatos religiosos ou de outros tipos, ritos sacros e até remanescentes humanos”⁴. Por isso o conceito de *propriedade cultural* – proposto na Convenção de Haia de 1954 – tornou-se a bandeira de segmentos sociais desejosos de criar sua própria identidade em oposição às demais. Conforme um dos colaboradores do livro, “remanescentes humanos, cemitérios e sítios com significado religioso não podem mais ser tratados como objetos de pesquisa acadêmica e musealização; pelo contrário, devem ser considerados merecedores do respeito apropriado”⁵; contudo, “os enterros e esqueletos devem receber igual tratamento e respeito, baseado na comum dignidade humana, sem referência à origem étnica, fundo cultural ou afiliação religiosa”⁶.

No Brasil, Ulpiano Toledo Bezerra de Menezes se aproximou de tal abordagem ao afirmar que “os antepassados não precisam ser ancestrais” para serem valorizados, pois “a informação arqueológica [...] confere uma espécie de selo de dignidade ao espaço em que estou presente. Independentemente da diferença e da distância, há uma trilha de identificação”⁷.

Asseverar que o debate ainda precisa amadurecer não é uma crítica. Apenas franqueia uma ampla porta para o futuro, descortinando generosos campos de pesquisa, extensão e ensino. Também serve de alerta para que os *layeres* de complexidade não sejam nivelados em favor de apropriações que dizem mais respeito a interesses imediatos do que à construção de uma memória com lastro na história. Sem dúvida, *é preciso esquecer para descobrir*, e nisso não há demérito. O que se deve criticar é uma nova razão de Estado em que o Estado não tenha razão nenhuma e

4 Barkan & Bush, 2002, p. 16.

5 Gerstenblith, Patty *in*: Barkan & Bush, 2002, p. 169.

6 *Ibidem*, p. 188.

7 MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra. Premissas para a Formulação de Políticas Públicas em Arqueologia. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 33, 2007, p. 52.

apenas se preste a chancelar as reivindicações de grupos de pressão cuja representatividade é duvidosa.

SANTA RITA, FRONTEIRA DESVELADA

Faz parte do esforço retórico do historiador a eleição da narrativa mais adequada ao objeto descrito. Ora, quando se conta a “história das pessoas sem história”, é difícil recorrer aos elementos de uma composição historiográfica tradicional: acontecimentos, agência humana, peripécias, personagens. Por isso, o presente estudo tomou de empréstimo alguns modelos descritivos da prática arqueológica, se não foi possível lançar mão da própria arqueologia. No entanto, evitou-se a narrativa processualista, tradicionalmente apoiada em *tipos, mudanças culturais, normas, arquétipos e sequências*; antes, deu-se preferência à narrativa pós-processualista com seus *campos, simetrias, atividades e indivíduos*.

Tanta gente – a mulher que entra na corveta de Francisco Antônio de Etrê, a criança que passa pelo crivo do meirinho Ignacio Nascentes Pinto na Alfândega do Rio de Janeiro, o homem adoentado que o médico e o raizeiro tentam curar do mal fatídico, o cadáver do cativo africano que tombou na loja do mercador –, todos esses “personagens” anônimos e meteóricos não constituem uma “sequência” a ser seriada, mas perfazem um “indivíduo” com uma só história apesar das múltiplas faces.

Uma forma de evitar que as perdas se transformem em ausências é a tentativa de historiar esse “indivíduo”, valendo-se de sua viagem existencial como um operador discursivo. Assim, a sua vida é narrada desde a captura no interior da África, passando pela transferência à América e por sua redistribuição no Brasil. Em seguida, seu corpo morto, carregado no banguê da Misericórdia, é conduzido para a matriz de Santa Rita, onde era encomendado pelo pároco, antes do enterro no Terreiro da Prainha. Os olhos desse indivíduo experimentaram a privação da paisagem natal, o terror do mar, a surpresa do Novo Mundo, a escuridão que se avizinha de todos os vivos. É importante resgatar a agência dessas pessoas para que uma narrativa de cunho excessivamente estruturalista não sufoque a dimensão existencial desses indivíduos.

Um cemitério de pretos novos fala de um tipo de morte que os africanos desejariam evitar. Mas também alude a um tipo de pessoa sem cidadania pela qual seria de se supor a ausência de interesse público dos habitantes do Rio de Janeiro colonial. Por outro lado, a encomendação e os sufrágios religiosos, de um lado, e a preocupação sanitária das autoridades, de outro, indicam que esses cativos receberam alguma atenção *post mortem*, mesmo a contragosto de seus proprietários. Convém evitar, todavia, naturalizar um presumível tratamento animalesco – “necropolítico”⁸ – dado a essas pessoas pelos atores envolvidos. Isso equivaleria a negar a possibilidade de sinceridade na piedade cristã para com os defuntos, a par dos parentes descuidados atestados pela historiografia.

Se esta tese procurou trazer elementos da paisagem e da cultura material para enriquecer os dados historiográficos, falta agora percorrer o caminho contrário, da história para a arqueologia. No que tange à cultura afro-brasileira, a prática e a ciência arqueológicas têm se debruçado sobre o sistema escravagista e o fenômeno quilombola por meio de estudos desenvolvidos no contexto dos debates por direitos civis, com a preocupação metodológica de como registrar esse tipo de cultura material para evidenciar a agência de tantas pessoas excluídas da memória nacional. A arqueologia funerária relativa à escravidão demonstra-se, portanto, ainda mais delicada do ponto de vista ético. Um cemitério de pretos novos fala de mortos que se tornaram desaparecidos na construção da memória coletiva. Resgatá-lo é como reviver tanto a hagiografia de Resfa quanto a tragédia de Antígona⁹: estabelecer quem tem direito a sepultar suas memórias. O objetivo de reconhecer o legado africano na constituição do Brasil e a oportunidade de oferecer uma justa reparação à memória dessas pessoas descartadas pressupõem um grande desafio: impedir que novos colonialismos ideológicos ou velhos interesses políticos reduzam esses ideais a um palco de ativismo simplista e a um campo de desinformação. Tal instrumentalização mereceria o desabafo de Jesus Cristo diante dos que se deixavam levar por antiquadas formas

8 *Sensu* Mbembe, 2003.

9 2Sm 21,1-14; Sófocles, *Trilogia Tebana*.

de atuar: “deixa que os mortos enterrem os seus mortos” (Mt 8,22). O ser humano é ideológico por natureza. A verdade está aí para libertá-lo das amarras ideológicas. O problema é que a verdade se conhece no sofrimento, sofrimento que só os pretos novos padeceram. Ainda assim o futuro é certo: o próprio esforço de recuperação dessa memória – a despeito dos inevitáveis embates e os contrastes de opinião – deixará por si mesmo úteis lições de cidadania e de humanidade para as futuras gerações de brasileiros.

Quando o prefeito Pereira Passos mandou derrubar os antigos quarteirões do Centro da cidade no início do século XX, sem perceber estava ligando de forma definitiva Santa Rita ao resto do Rio de Janeiro. Até então o Largo tinha sido um *cul-de-sac*, uma fronteira geográfica da cidade colonial. Ficara para trás a extorsão dos preços dos aguadeiros, o bulício dos africanos junto ao chafariz de pedra, ou a conversa fora perto da fonte de ferro. Ainda mais esquecidos tinham ficado o Cemitério de Pretos Novos, a muralha, a vala. Com a nova avenida Marechal Floriano, representante máxima da *belle époque*, tanto o bairro da Vila Verde quanto o Largo de Santa Rita se tornaram mera via de passagem para pessoas apressadas. Mas hoje, surpreendida com a descoberta do tesouro da memória, a cidade do Rio de Janeiro volta a se espriar pela velha freguesia do subúrbio setecentista e se posta, maravilhada, no Largo da matriz de Santa Rita de Cássia.



REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

MANUSCRITAS

ARQUIVO DA CÚRIA METROPOLITANA DA ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO

Batismos de pessoas livres de Nossa Senhora da Candelária, Livro 3, 1695 a 1718.

Códice E-236: Pastorais e Editais, 1742-1838.

Códice E-278: Ordens Régias, 1681-1809.

Freguesia de Santa Rita, 1773-1986, Resumo histórico, dados e informações sobre a Igreja Matriz de Santa Rita, Rio. Série Relatório Paroquial, 245, v. 2, p. 1-2.

Óbitos de Nossa Senhora da Candelária, agosto de 1729 a julho de 1736.

3º Livro de Óbitos da Freguesia da Sé, janeiro de 1639 a julho de 1653.

Visita Pastoral 59 (Cardeal Arcoverde), 1912.

ARQUIVO DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO

Códice 621: 1º Livro dos Batizados, Casamentos e Sepultamentos dos Escravos da Fazenda São Bento.

Códice 1223: Registros de Batizados, Crismas, Ordens menores, Casamentos e Sepulturas dos Escravos do Mosteiro e outras pessoas de fora, e foreiros de São Bento (1765-1813).

ARQUIVO GERAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

Códice 6-1-9: Autos de homens de negócio e mais comerciantes de escravos, 1758-1768.

Códice 31-4-39: Rua do Valongo e Imperatriz até São Domingos. Autos de agravo de vistoria, 1793.

Códice 42-3-55: Cartório do Primeiro Ofício, extratos feitos em 1931, sendo tabelião o Dr. Hugo Ramos, pelo paleografo Manoel Alves de Souza. Diretoria de Estatística e Arquivo (2ª seção), 1612-1650.

Códice 42-4-89: Cópias sobre escrituras, procuração, vendas de terras e casas, engenhos etc., traspasso, vendas, obrigações, hipoteca, quitação, traslados, empréstimos e alforrias de escravos, 1615-1694.

Códice 50-4-36: Termos de visita de saúde, Embarcações, 1791-1792.

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO (FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL, PROJETO RESGATE BARÃO DO RIO BRANCO)

Coleção cartográfica e iconográfica manuscrita.

Registro de Cartas Régias, códice 246.

Rio de Janeiro, Avulsos.

Rio de Janeiro, Eduardo de Castro e Almeida.

ARQUIVO NACIONAL

Cartas Régias: códice 952.

Coleção Vice-reinado: cx. 494, pct. 2; cx. 495, pct. 1 e 2; cx. 745, pct. 1; cx. 746, pct. 1; cx. 750, pct. 3.

Inventários: maço 2314, nº 1033.

Livros de Ordens da Alfândega do Rio de Janeiro: Fundo Vice-reinado.

Polícia da Corte: códice 329.

Secretaria de Estado do Brasil: códices 70, 77 e 114.

OUTRAS FONTES

- Arquivo Municipal de Lisboa, *Livro 1º do Provimto da Saúde*.
Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Tribunal do Santo Ofício*, Conselho Geral, Habilitações incompletas.
Biblioteca Nacional de Lisboa, *Anais da Biblioteca Nacional de Lisboa*, Divisão de Reservados, Coleção Pombalina, códice 643.

IMPRESSAS

- ALVES NETTO, Luís. *Irmandade do Santíssimo Sacramento da Freguezia de Santa Rita: sua origem e sua história*. Trabalho executado por determinação da Mesa Administrativa de 1930 a 1931. Rio de Janeiro, s/ed., 1933.
- ANDRADE E SILVA, José Justino. *Collecção Chronologica da Legislação Portugueza*, completa e anotada. 11 v. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854-1859.
- ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil*. Lisboa: Officina Real, 1711; Rio de Janeiro: 1837.
- Archivo do Districto Federal. *Revista de Documentos para a História da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 4, maio de 1897.
- BENCI sj, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, [1705] 1977.
- DUGUAY-TROUIN, René. *Memórias do senhor Duguay-Trouin*. Apresentação de Francisco Carlos Teixeira da Silva e Alexander Martins Vianna; tradução de Oswaldo Biato. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional; Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- FAZENDA, José Vieira. *Antiquilhas e Memórias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica/IHGB/Instituto Light, 2011, 5 v.
- FERREIRA, João de Sousa. *América abreviada*. Suas notícias e de seus naturais, e em particular do Maranhão, títulos, contendas e instruções a sua conservação e aumento mui úteis [1693]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 57, parte 1, p. 5-153, 1894.

- FREYREISS, Georg Wilhelm. Viagem ao interior do Brasil nos annos de 1814-1815. *Revista do Instituto Historico e Geographico de São Paulo*, São Paulo, v. XI, p. 158-228, 1906.
- GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil: e de uma estada nesse país durante parte dos annos de 1821, 1822 e 1823*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1990.
- LARA, Sílvia Hunold (org.). *Legislação sobre escravos africanos na América portuguesa*. Madri: Fundación Histórica Tavera, edição eletrônica, 2000.
- Lavradio, Vice-Rei Marquês do [Luís de Almeida Portugal Soares de Alarcão d'Eça e Melo Silva Mascarenhas]. *Cartas do Rio de Janeiro (1769-1776)*. Rio de Janeiro: Instituto Estadual do Livro, 1978.
- _____. Relatório do vice-rei do Rio de Janeiro entregando o governo a Luís de Vasconcelos e Sousa, 19/6/1779. In: *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, t. 4, v. 4, n. 16, 1842, p. 409-486.
- LISBOA, Balthazar da Silva. *Annaes do Rio de Janeiro*, contendo a descoberta e conquista deste paiz, a fundação da cidade com a história civil e ecclesiastica, até a chegada d'el-Rei Dom João VI; além de notícias topographicas, zoologicas, e botanicas. 7 v. Rio de Janeiro: Seignot-Plancher, 1834-1835.
- LUCCOCK, John. *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil tomadas durante uma estada de dez annos nesse país, de 1808 a 1818*. São Paulo: Martins, 1942.
- MASCARENHAS, Luís de Almeida. Vide Lavradio, Vice-Rei Marquês do.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *Inquisição: Prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. *Inquisição: Inventários de bens confiscados a cristãos novos. Fontes para a história de Portugal e do Brasil (Brasil – Século XVIII)*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, Livraria Camões, 1976.
- Padre Perereca. Vide SANTOS, Luís Gonçalves dos.
- PEIXOTO. António da Costa. *Obra Nova de Língua geral de Mina*. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, publicado e apresentado por Luís Silveira. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1944.
- PITA, Sebastião da Rocha. *História da América portuguesa desde o anno de mil e quinhentos do seu descobrimento até o de mil e setecentos e vinte e quatro*. Lisboa: Editor Francisco Arthur da Silva, 1880² [1730].

PIZARRO E ARAÚJO, José de Souza Azevedo (monsenhor). *Memórias históricas do Rio de Janeiro e províncias anexas à jurisdição do vice-rei do Estado do Brasil, dedicadas a El-Rei o Senhor D. João VI*. Rio de Janeiro: Typografia de Silva Porto, 1822, 8 v.

Rio de Janeiro, Capitania Geral do. *Autos de Correições de Ouvidores do Rio de Janeiro*, 3 v. [1624-1820], coligidas e anotadas por Eduardo Tourinho. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do Jornal do Brasil, 1929/1931.

ROCHA, Manuel Ribeiro. *Etiópe resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. São Paulo: Editora Unesp, [1758] 2017.

SANTOS, Luís Gonçalves dos (Padre Perereca). *Memórias para servir à História do Reino do Brasil divididas em três épocas da felicidade, honra, e glória; escritas na Corte do Rio de Janeiro no ano de 1821*. Brasília: Edições do Senado Federal, 2013.

SILVA, António Delgado da. *Collecção da legislação portugueza, desde a última compilação das ordenações. Legislação de 1763 a 1774*. Lisboa: Typografia Maignense, 1829.

TOURINHO, Eduardo. Vide Rio de Janeiro, Capitania Geral do.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. [Feitas e ordenadas pelo ilustríssimo e reverendíssimo senhor dom Sebastião Monteiro da Vide, 5º Arcebispo do dito Arcebispado, e do Conselho de Sua Majestade: propostas e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. (Lisboa: 1719; Coimbra: 1720; São Paulo: 1853)]. Estudo introdutório e edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. São Paulo: Edusp, 2010.

FONTES CONSOLIDADAS DIGITALMENTE

ABREU, Maurício. *Banco de Dados da Estrutura Fundiária do Recôncavo da Guanabara (1635-1770)*. Disponível em: <http://mauricioabreu.com.br/>.

EMORY UNIVERSITY. *Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico*. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org/>.

Inquisição. Disponível em: <https://inquisicao.deadbsd.org/>.

BIBLIOTECA DA ASSEMBLEIA DA REPÚBLICA. *Legislação Régia*.
 Digitalização da Colecção de Legislação Portuguesa desde 1603 a 1910.
 Disponível em: <http://legislacaoregia.parlamento.pt/>.
Ordenações Filipinas. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/>.
Ordenações Manuelinas. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/>.

RELATÓRIOS ARQUEOLÓGICOS

BLAKEY, Michael L.; RANKIN-HILL, Lesley M. (org.). *The New York African Burial Ground: Unearthing the African Presence in Colonial New York*. 5 v. Washington: Howard University Press & U.S. General Services Administration (G.S.A.), 2009.

GASPAR, Maria Dulce (coord.). *Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico e Histórico da Área de Implantação do Sistema Veículo Leve Sobre Trilhos – VLT e Respectivas Paradas para Acesso de Passageiros – Trecho L900 – Centro, Rio de Janeiro/RJ e Área de Ampliação*. Relatório Final. Volumes I-VIII. Artefato Arqueologia, processo nº 01500.002422/2017-06. Rio de Janeiro: 13/5/2020.

_____. *Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico e Histórico da Área de Implantação do Sistema Veículo Leve Sobre Trilhos – VLT e Respectivas Paradas para Acesso de Passageiros – Trecho L900 – Centro, Rio de Janeiro/RJ*. Artefato Arqueologia, processo nº 01500.002422/2017-06. Rio de Janeiro: fevereiro de 2018.

_____. *Ampliação da área de pesquisa do projeto de monitoramento e salvamento do patrimônio arqueológico na área de implantação da alça de manobra (3ª via) da Rua Senador Pompeu – complementação do trecho L600, Sistema Veículo Leve sobre Trilhos – VLT – Etapa II – Rua Leandro Martins e Praça Cristiano Ottoni*. Artefato Arqueologia, processo nº 01500.001245/2018-13. Rio de Janeiro: maio de 2018.

_____. *Solicitação de Ampliação de 3 porções de área de pesquisa no entorno da ADA* [Programa de Gestão do Patrimônio Arqueológico e Histórico da Área de Implantação do Sistema Veículo Leve Sobre Trilhos

- VLT e Respectivas Paradas para Acesso de Passageiros – Trecho L900 – Centro, Rio De Janeiro/RJ.] Artefato Arqueologia, processo nº 01500.001245/2018-13. Rio de Janeiro: setembro de 2018.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Nota Técnica nº 61/2019/COTEC IPHAN-RJ/IPHAN-RJ*. Inquérito Civil nº 1.30.001.002352/2018-32, 4/6/2019.
- _____. *Processo 01500.001521/2019-24*. Artefato Arqueologia e Patrimônio, doc. 8/2019, 15/4/2019.
- _____. *Nota Técnica nº 8/2019/COTEC IPHAN-RJ/IPHAN-RJ*. Pesquisa arqueológica da linha 3 do VLT, 26/2/2019.
- _____. *Parecer técnico nº 626/2018/COTEC IPHAN-RJ/IPHAN-RJ* sobre o Projeto e memorial descritivo de urbanização do trecho L900 do VLT Carioca, 28/11/2018.
- _____. *Projeto VLT – Pesquisas arqueológicas na av. Marechal Floriano (Largo de Santa Rita)*, Ata de reunião, 26/7/18.
- _____. *Projeto VLT – Pesquisas arqueológicas na av. Marechal Floriano (Largo De Santa Rita)*, Ata de reunião, 21/6/2018.
- _____. *Projeto VLT – Pesquisas arqueológicas na av. Marechal Floriano (Largo de Santa Rita)*, Ata de reunião, 19/7/18.
- _____. *Projeto VLT – Pesquisas arqueológicas na av. Marechal Floriano (Largo de Santa Rita)*, Ata de reunião, 12/7/18.
- _____. *Projeto VLT – Pesquisas arqueológicas na av. Marechal Floriano (Largo de Santa Rita)*, Ata de reunião, 5/7/18.
- MESQUITA, Simone de Sousa (coord.). *Relatório Final do Projeto de Acompanhamento Arqueológico nas Ruas Miguel Couto (n. 98, 100, 102, 104 e 106) e Teófilo Otoni (n. 99, 101 e 103)*. Centro – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, outubro de 2017.
- _____. *Relatório Parcial do Projeto de Acompanhamento Arqueológico nas Ruas Miguel Couto (n. 98, 100, 102, 104 e 106) e Teófilo Otoni (n. 99, 101 e 103)*. Centro – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.
- _____. *Relatório Parcial do Projeto de Acompanhamento Arqueológico nas Ruas Miguel Couto (n. 98, 100, 102, 104 e 106) e Teófilo Otoni (n. 99, 101 e 103)*. Centro – Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.
- TAVARES, Reinaldo Bernardo; MENDONÇA JR., Nelson Pereira; PINTO, Andrea de Lessa. *Pesquisa Arqueológica no Cemitério dos Pretos Novos – 2017: Nota de Pesquisa*. Rio de Janeiro: pro manuscripto, 2017.

VV.AA. *Valongo Wharf Archaeological Site: proposal for inscription on the World Heritage List*. Rio de Janeiro: 2016.

FONTES ICONOGRÁFICAS

Slavery Images: A Visual Record of the African Slave Trade and Slave Life in the Early African Diaspora. Disponível em: <http://slaveryimages.org/>.

The Library Company of Philadelphia. *Fels African Americana Image Project*. Disponível em: <https://digital.librarycompany.org/islandora/object/Islandora%3AFELS2>.

FONTES CARTOGRÁFICAS

BARREIROS, Eduardo Canabrava (org.). *Atlas da evolução urbana da cidade do Rio de Janeiro, 1565-1965*. Rio de Janeiro: IHGB, 1965.

EL-DAHDAH, Farès; METCALF, Alida; AXIS MAPS. *ImagineRio*. Rice University, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.25613/Y1A2-CM40>.

ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven: Yale University Press, 2010.

MELLO JR., Donato. *Rio de Janeiro: Planos, Plantas e Aparências*. Rio de Janeiro: João Fortes Engenharia, 1988.

FONTES BIBLIOGRÁFICAS E OBRAS DE REFERÊNCIA

ABÍMBỌLÁ, Kólá. *Yorùbá Culture: a philosophical account*. Birmingham: Ìrókò Academic Publishers, 2005.

ABREU, João Capistrano Honório de. *Capítulos de História Colonial, 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

ABREU, Maurício de Almeida. *Geografia Histórica do Rio de Janeiro (1502-1700)*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobson Estúdio Editorial, 2010, 2 v.

- ADIELE, Pius Onyemechi. *The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans, 1418-1839*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2017.
- AGAMBEN, Giorgio. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- _____. *A comunidade que vem*. São Paulo: Autêntica, 2013.
- _____. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- _____. *Opus Dei: An Archaeology of Duty*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- _____. *The Kingdom and the Glory. For a Theological Genealogy of Economy and Government (Homo Sacer II, 2)*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua, I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- _____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- _____. *Means without end. Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- AGUILLAR, Rafael Salomão Safe Romano. *A personalidade jurídica da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: LTr, 2015.
- AKOGNI, Paul. *Pratiques sociales, rituels et événements festifs au Bénin: de la patrimonialisation au développement du territoire*. 2015. 418 f. Tese (Doutorado em História Moderna) – Universidade de Nantes, Nantes, 2015.
- AKOMOLAFE, Mohammed Akinola. Yoruba Ontology: a critique of the conceptualization of life after death. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, Long Beach, v. 9, n. 6, p. 33-54, ago. 2016.
- ALARCÃO, Jorge de. Sobre o discurso arqueológico. *Portugália*. Porto, v. XVII-XVIII, p. 15-22, 1996/1997.
- ALDEN, Dauril. *Royal Government in Colonial Brazil*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; OLIVEIRA, Mônica Ribeiro de (org.). *Nomes e números: alternativas metodológicas para a história econômica e social*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2006.

- AMADOR, Elmo da Silva. *Baía de Guanabara: ocupação histórica e avaliação ambiental*. Rio de Janeiro: Interciência, 2013.
- _____. *Bacia da Baía de Guanabara: características geoambientais, formação e ecossistemas*. Rio de Janeiro: Interciência, 2012.
- AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia. *No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África (África e os Africanos)*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- ANDRÉN, Anders. *Between artifacts and texts: Historical Archaeology in global perspective*. Nova Iorque: Springer, 1998.
- ARAÚJO, Carlos Eduardo Moreira de. *O Duplo Cativo: escravidão urbana e o sistema prisional no Rio de Janeiro, 1790 – 1821*. 2004, 168f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Departamento de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.
- ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. 2 v. São Paulo: UNESP, 1981.
- Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro. *Aforamentos: inventário sumário*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1987.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (ed.). *The post-colonial studies reader*. Londres: Routledge, 1995.
- ASSIS, Marcelo Ferreira de. *Tráfico atlântico, impacto microbiano e mortalidade escrava, Rio de Janeiro, c. 1790 – c. 1830*. 2002, 146f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- AZARIAN, Reza; PETRUSENKO, Nadezda. Historical Comparison Re-considered. *Asian Social Science*, Toronto, Canadian Center of Science and Education, v. 7, n. 8, ago. 2011.
- AZEVEDO, Beatriz Líbano Bastos. *O negócio dos contratos: contratadores de escravos na primeira metade do século XVIII*. 2013, 170f. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Universidade do Estado de São Paulo, São Paulo, 2013.
- AZEVEDO, Manuel Duarte Moreira de. *Rio de Janeiro: sua história, monumentos, homens notáveis, usos e curiosidades*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1877, 2 v.
- BAHN, Paul; RENFREW, Colin (ed.). *Arqueologia: teorías, métodos y práctica*. Madri: Akal, 1993.

- BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord. A theological aesthetics. Volume I: Seeing the form.* San Francisco: Ignatius Press, 2009².
- _____. *Theo-Drama. Theological dramatic theory. Volume V: The last act.* San Francisco: Ignatius Press, 1998.
- BANDEIRA, Júlio; LAGO, Pedro Corrêa do. *Debret e o Brasil: obra completa, 1816-1831.* Rio de Janeiro: Capivara, 2013.
- BARATA, Carlos Eduardo de Almeida. *Dicionário das famílias brasileiras.* São Paulo: Árvore da Terra, 2001, 2 v.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- _____. (ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of cultural difference.* Oslo: Universitetsforlaget, 1969.
- BARKAN, Elazar; BUSH, Ronald (ed.). *Claiming the Stones/Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity in the American and British Experience.* Los Angeles: Getty Research Institute, 2002.
- BARKAN, Elazar; KARN, Alexander (ed.). *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation.* Stanford: Stanford University Press, 2006.
- BASSANEZI, Maria Silvia C. Beozzo; BOTELHO, Tarcísio R. (org.). *Linhas e entrelinhas: as diferentes leituras das atas paroquiais dos setecentos e oitocentos.* Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2009.
- BASTOS, Cristiana; ALMEIDA, Miguel Vale de; FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Trânsitos colonias: diálogos críticos luso-brasileiros.* Campinas: Editora Unicamp, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. *Aprendendo a pensar com a sociologia.* Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BAY, Edna G.; MANN, Kristin (ed.). *Rethinking the African Diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil.* Londres: Routledge, 2013.
- BENISTE, José. *Mitos yorubas: o outro lado do conhecimento.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.
- BENJAMIN, Walter. *Reflections: essays, aphorisms, autobiographical writings.* Nova Iorque: Schocken Books, 1986.

- BENNETT, Herman. *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico* (Bloomington: Indiana University Press, 2009), 29.
- Bento XVI (papa) – vide RATZINGER, Joseph.
- BERENBAUM, Michael; SKOLNIK, Fred (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. 22 v. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007.
- BERGER, Paulo. *Dicionário histórico das ruas do Rio de Janeiro*. I e II Regiões Administrativas (Centro). Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1974.
- BERGMANN, Sigurd. *Religion, space and the environment*. Nova Jersey: Transaction, 2014.
- BESSE, Jean-Marc. Quatre notes conjointes sur l'introduction de l'hodologie dans la pensée contemporaine. *Les Carnets du paysage*, Paris, Actes Sud/École Nationale Supérieure de Paysage, n. 11, p. 26-33, 2004.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BÍBLIA sagrada. Tradução da CNBB. Editora Vozes, 2001.
- BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *A Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- BIEHL, Peter F.; COMER, Douglas C.; PRESCOTT, Christopher; SODERLAND, Hilary A. (ed.). *Identity and Heritage: contemporary challenges in a globalized World*. Londres: Springer, 2015.
- BINFORD, Sally R.; BINFORD, Lewis R. (ed.). *New perspectives in archeology*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1968.
- BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo: do Barroco ao Moderno, 1492-1800*. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- _____. The Old World background to European colonial slavery. *William and Mary Quarterly*, Williamsburg, série 3, v. 54, n. 1, p. 65-102, jan. 1997.
- _____. *The Overthrow of Colonial Slavery: 1776-1848*. Londres: Verso, 1996.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário português & latino: Aulico, Anatomico, Architectonico, Bellico, Botanico, Brasilico, Comico, Critico, Chimico, Dogmatico, Dialectico, Dendrologico, Ecclesiastico, Etymologico,*

- Economico, Florifero, Forense, Fructifero, Geographico, Geometrico, Gnomonico, Hydrographico, Homonymico, Hierologico, Ichthyologico, Indico, Ifagogico, Laconico, Liturgico, Lithologico, Medico, Musico, Metereologico, Nautico, Numerico, Neoterico, Ortographico, Optico, Ornithologico, Poético, Philologico, Pharmaceutico, Quidditativo, Qualitativo, Quantitativo, Rethorico, Rustico, Romano, Symbolico, Synonimico, Syllabico, Theologico, Terapeutico, Technologico, Uranologico, Xenophonico, Zoologico, Autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes e latinos. 8 v. e 2 supl. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.
- BOLL, Marcel. *L'Occultisme Devant la Science*. Paris: Presses Universitaire de France, 1951.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. *Human space*. Londres: Hyphen Press, 2011.
- BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005².
- BOFF, Clodovis Maria. *Escatologia: Breve tratado teológico-pastoral*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012.
- BOSMAN, William. *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea: Divided into The Gold, The Slave, and The Ivory Coasts*. Londres: Frank Cass & Co. Ltd, 1967 [1704].
- BOUQUET, Mary. *Museums: A Visual Anthropology*. Londres: Berg, 2012.
- BOUREAU, Alain. *Satã herético. O nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.
- BOXER, Charles Ralph. *A Idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Nova Fronteira, 2000.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. *Gramática das Civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BROWN, Peter. *The end of the ancient other World*. Lecture in Yale University, 1996.
- BRUMANA, Fernando Giobellina; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Elda Evangelina. *Marginalia Sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.
- BUCHLI, Victor. *An Archaeology of the Immaterial*. Nova Iorque: Routledge, 2016.

- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros: com origem das palavras*. Rio de Janeiro, Forense – Universitária, Instituto Estadual do Livro, 1977.
- CAMARGO NETO, Fernão Pompeo de. *O trato as margens do pacto*. 2001. 273 f. Tese (Doutorado em Economia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. *As Irmandades de São Miguel e as Almas do Purgatório: culto e iconografia no Setecentos mineiro*. Belo Horizonte: C/Arte, 2013.
- _____. São Miguel, as almas do Purgatório e as balanças: iconografia e veneração na época moderna. *Memorandum*, Belo Horizonte, n. 7, p. 102-127, out. 2004.
- _____. A ideia do barroco e os desígnios de uma nova mentalidade: a misericórdia através dos sepultamentos pelo amor de Deus na paróquia do Pilar de Vila Rica 1712- 1750. *Revista Barroco*, Belo Horizonte, n. 19, p. 45-62, 2000.
- _____. Notas sobre os rituais de morte na sociedade escravista. *Revista do Departamento de História da Fafich/UFMG*, Belo Horizonte, n. 6, p. 109-122, 1988.
- CANCLINI, Nestor. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion Santana; VAINFAS, Ronaldo (org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- _____. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 19975.
- CARDOSO, Grazielle Cassimiro. *A luta pela estruturação da Alfândega do Rio de Janeiro durante o governo de Aires de Saldanha de Albuquerque (1719-1725)*. 2013. 186f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- CARVALHO, Bruno. *Porous city: a cultural history of Rio de Janeiro (from 1810s onward)*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 12ª edição, 2010.

- CASTELLS, Manuel. *A era da informação*. V. 2: O poder da identidade. São Paulo: Paz e Terra, 2000².
- CAVALCANTI, Cruvello. *Nova Numeração dos Prédios da Cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PCRJ, 1979 [1878], 2 v.
- CAVALCANTI, Nireu. *Rio de Janeiro: Centro Histórico Colonial, 1567-2015*. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio Editorial, 2016².
- _____. *O Rio de Janeiro setecentista: a vida e a construção da cidade da invasão francesa até a chegada da Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011³.
- _____. *La Fábula Mística (siglos XVI-XVII)*. Madri: Ediciones Siruela, 2006.
- _____. *Histórias de corpos*. Projeto História, São Paulo, v. 25, dez., p. 407-412, 2002.
- CHEVITARESE, André; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Dos artefatos e das margens: ensaios da história social e cultura material no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2018.
- _____. *Entre pedaços e camadas: histórias e arqueologias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017.
- CLARKE, David. *Analytical Archaeology*. Londres: Methuen & Co., 1978².
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: UBU, 2017.
- COARACY, Vivaldo. *Memórias da cidade do Rio de Janeiro: quatro séculos de histórias*. Rio de Janeiro: Documenta Histórica, 2008.
- COHEN, Robin. *Global Diasporas: An Introduction*. Londres: University College of London Press, 2009².
- Concílios Ecumênicos – vide DENZINGER; HÜNERMANN, 2007.
- CORONATA, Matthaeus Conte a. *Institutiones Iuris Canonici. Ad usum utriusque cleri et scholarum*. V. II: De Rebus. Turim: Marietti, 1947³.
- _____. *Institutiones Iuris Canonici. Ad usum utriusque cleri et scholarum*. V. IV: De Delictis et Pœnis. Turim: Marietti, 1947³.
- COSTA, Antônio Gilberto. Registros do Caminho Novo para as Minas de Ouro nos mapas Antigos. In: *Atas do VI Simpósio Luso-Brasileiro de Cartografia Histórica*, Braga, p. 85-100, 2015.

- COSTA E SILVA, Alberto da (org.). *Imagens da África* (da Antiguidade ao século XIX). São Paulo: Penguin, 2012.
- COTTA, Francis Albert. O sistema militar corporativo na América portuguesa. In: CONGRESSO INTERNACIONAL ESPAÇO ATLÂNTICO DE ANTIGO REGIME: poderes e sociedades, 2005. *Actas* [...], Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical & Centro de História de Além-Mar, 2008, p. 1-29.
- CRIADO-BOADO, Felipe. *Arqueológicas, la razón perdida*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.
- _____. Del terreno al espacio: planteamientos y perspectivas para la Arqueología del Paisaje. *CAPA: Cadernos de Arqueología e Património*, Santiago de Compostela, n. 6, p. 1-82, 1999.
- CRULS, Gastão. *Aparência do Rio de Janeiro*: notícia histórica e descritiva da cidade. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1965.
- CUNHA, Lygia da Fonseca (org.). *Thomas Ender*: catálogo de desenhos. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1968.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009.
- CUNHA, Ruy Vieira da. A Heráldica dos Nascentes Pinto. *Jornal do Commercio*, 3/5/1964.
- _____. Os Piedosos Nascentes Pinto. *Jornal do Commercio*, 1º/5/1955.
- CYMBALISTA, Renato. *Cidades dos Vivos*: arquitetura e atitudes perante a morte nos cemitérios do Estado de São Paulo. São Paulo: Anablume, FAPESP, 2002.
- DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette*: mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- DAVIDSON, Basil. *Os africanos*: uma introdução à sua história cultural. Lisboa: Edições 70, 1969.
- DEETZ, James. *In small things forgotten: An Archaeology of Early American Life*. Indiana: Doubleday, 1996.
- DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- DOMINGUES, Cândido; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; SILVA JR., Carlos da. *Africanos na Cidade da Bahia*: tráfico negreiro, escravidão e identidade africana, século XVIII. Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

- DORÉ, Andréa; SANTOS, Antonio Cesar de Almeida (org.). *Temas setecentistas. Governos e populações no Império Português*. Curitiba: UFPR/SCHLA – Fundação Araucária, 2008.
- DUFOIX, Stéphane. *Diasporas*. Los Angeles: University of California Press, 2008.
- DUNLOP, Charles Julius. *Rio Antigo*. Rio de Janeiro: Editora Rio Antigo, 1963, 3 v.
- EHEMA, Austin. *Igbo Funeral Rites Today: anthropological and theological perspectives*. Monique: LIT Verlag Münster, 2010.
- EDMUNDO, Luís. *O Rio de Janeiro no tempo dos Vice-Reis: 1763-1808*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.
- ELIAS, Norbert. *A Solidão dos Moribundos, seguido de Envelhecer e Morrer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- ELLIS, Alfred Burdon. *The Yoruba-speaking peoples of West Africa*. Londres: Curson Press, 1974².
- Encyclopædia Iranica Foundation. *Encyclopædia Iranica*. Nova Iorque: Center for Iranian Studies of Columbia University / Eisenbrauns Inc. Disponível em: <http://www.iranicaonline.org>.
- ENDERS, Armelle. *História da África lusófona*. Sintra: Editorial Inquérito, 1997.
- ERMAKOFF, George. *Paisagem do Rio de Janeiro*. Aquarelas, desenhos e gravuras dos artistas viajantes – 1790-1890. Rio de Janeiro: G. Ermakoff Casa Editorial, 2011.
- FÁLQĹÁ, Tóyìn; AKÍNYEMÍ, Akíntúndé (ed.). *Encyclopedia of the Yorùbá*. Bloomington: Indiana University Press, 2016.
- FÁLQĹÁ, Tóyìn; WARNOCK, Amanda (ed.). *Encyclopedia of the Middle Passage*. Westport: Greenwood Press, 2007.
- FARIA, Sheila de Castro. *A Colônia em movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.
- FAZIO, Mariano. *Historia de las ideas contemporaneas. Una lectura del proceso de secularización*. Pamplona: Ediciones Rialp, 2009.
- FELD, Steven; BASSO, Keith H. (ed.). *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press, 1996.
- FERNANDES, Gonçalo. A Língua Geral de Mina (1731/1741), de António da Costa Peixoto. *Confluência: Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro, n. 43, p. 28-46, 2012.

- FERNANDES, Maria Celia. *Arquivo da Cidade do Rio de Janeiro: a travessia da “arca grande e boa” na história carioca*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura: Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2011.
- FERNANDES, Nelson da Nóbrega. *O rapto ideológico da categoria subúrbio*. Rio de Janeiro 1858-1945. Rio de Janeiro: Editora Apicuri/Faperj, 2011.
- FERNANDES, Valter Lenine. *Os contratadores e o contrato da dízima da Alfândega da cidade do Rio de Janeiro (1726-1743)*, 2010. 217f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- FERNÁNDEZ, Fidel González (coord.). *Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina*. Pontifício Conselho da Cultura. Disponível em: <https://www.dhial.org/diccionario/>.
- FERREIRA, Augusto Maurício de Queiróz. *Igrejas históricas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria Kosmos Editora, 2008.
- FERREIRA Maria Teresa; COELHO Catarina; WASTERLAIN Sofia. Discarded in the trash: Burials of African enslaved individuals in Valle da Gafaria, Lagos, Portugal (15th–17th centuries). *International Journal of Osteoarchaeology*, Wiley Online Library, v. 29, n. 4, jul.-ago., p. 1–11, 2019.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP; Arché Editora, 2013².
- FERREZ, Gilberto. *Iconografia do Rio de Janeiro: Catálogo Analítico*. 1530-1890. Rio de Janeiro: Casa Jorge Editorial, 2000, 2 v.
- FERRONHA, António Luís. *As civilizações africanas*. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1996.
- FINLEY, Moses Israel. *Uso e abuso da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FITZGERALD, Allan D. (org.). *Agostinho através dos tempos*. Uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018.
- FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico negreiro de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Unesp, 2014.

- _____. (org.). *Tráfico, cativo e liberdade. Rio de Janeiro, séculos XVII-XIX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FORAIN JR., Hugo. *Glossário genealógico e histórico*. Rio de Janeiro: Colégio Brasileiro de Genealogia, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico: as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. *África Bantu. De 3500 a.C. até o presente*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- FRAGOSO, João Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- FRAGOSO, João Luís Ribeiro; FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro c. 1790 – c. 1840*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.
- FRAGOSO, João Luís Ribeiro; FLORENTINO, Manolo; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de; CAMPOS, Adriana (org.). *Nas rotas do Império: eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: Edufes, 2006.
- FRAGOSO, João Luís Ribeiro; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (org.). *Arquivos paroquiais e história social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.
- FRANÇA, Eduardo d'Oliveira. *Portugal na Época da Restauração*. São Paulo: Hucitec, 1877.
- FRANCISCO (papa). Carta encíclica *Lumen fidei* sobre a fé, 29/6/2013 (AAS 105, 7).
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª ed. rev. São Paulo: Global, 2006.
- FRIDMAN, Fania. *Donos do Rio em nome do rei: uma história fundiária da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- GALVÃO, Viviane. *Religiosidade e morte: instrumentos do projeto colonial português*. Colúmbia: Stanley South, 1995.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.
- GELL, Alfred. *Arte e agência*. São Paulo: UBU editora, 2018.
- GERSON, Brasil. *História das Ruas do Rio*. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 20005.
- GINZBURG, Carlo. *Medo, reverência, terror*. Quatro ensaios de iconografia política. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- _____. *Relações de força*. História, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Mitos, Emblemas e Sinais*. Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003².
- GIVEN, Lisa M. (ed.). *The SAGE Encyclopedia of qualitative research methods*, 2 v. Londres: SAGE Publications, 2008.
- GOMES, Flávio. A demografia atlântica dos africanos no Rio de Janeiro, séculos XVII, XVIII e XIX: algumas configurações a partir dos registros eclesiásticos. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 19, supl., p. 81-106, dez. 2012.
- GOMES, Heloísa Toller. *As marcas da escravidão: o negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/EDUERJ, 1994.
- GONZALEZ, Ramiro. *Piedade Popular e Liturgia*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- GOODSON, Martia G. *New York's African Burial Ground*. Nova Iorque: Eastern National, 2012.
- GOODWIN, John (ed.). *SAGE Biographical Research*. V. 1: Starting Points, Debates and Approaches. Londres: SAGE Publications, 2012.
- GOUBERT, Pierre. História Local. *Revista Arrabalde*. Ano 1, n. 1, mai.-ago., p. 69-82, 1988.
- GOULART, Eugênio Marcos Andrade. *O caminho dos currais do Rio das Velhas: a Estrada Real do Sertão*. Belo Horizonte: Coopmed, 2009.
- GOULART, Maurício. *A escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975.

- GRIMSON, Alejandro (ed.). *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2000.
- GRUZINSKI, Serge. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GURAN, Milton (org.). *Roteiro da herança africana no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2018.
- HALL, Martin; SILLIMAN, Stephen W. (ed.). *Historical Archaeology*. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- HALL, Gwendolyn Midlo. *Escravidão e etnias africanas nas Américas: Restaurando os elos*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- HEYWOOD, Linda M. (ed.). *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- HICKS, Dan; BEALDRY, Mary C. (ed.). *The Oxford Handbook of Material Culture Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- _____. *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HODDER, Ian (ed.). *Entangled: an archaeology of the relationships between humans and things*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2012.
- _____. *Theory and Practice in Archaeology*. Londres: Routledge, 2004.
- _____. *Archaeology Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 2001.
- HÖFTMANN, Hildegard; AHOHOUNKPANZON, Michel. *Dictionnaire Fon-Français: avec une esquisse grammaticale*. Colônia: Rüdiger Köppe Verlag, 2003.
- HOLBORN, Hajo. The history of ideas. *The American Historical Review*, Oxford, v. 73, n. 3, p. 683-695, fev. 1968.
- HOLTORF, Cornelius & WILLIAMS, Howard. Landscapes and memories. In: HICKS, Dan; BEALDRY, Mary C. (ed.). *The Cambridge Companion to Historical Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HONORATO, Cláudio de Paula. *Valongo: o mercado de almas da praça carioca*. Curitiba: Editora Appris, 2019.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1999.
- ÌDÓWÚ, Bólájí. *Olódùmarè: God in Yorùbá Belief*. Londres: Longman, 1962.

- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Inventário MinC / Iphan / 6ª S.R., Módulo I, Rio de Janeiro I, *Igreja de Santa Rita*.
 _____. Processo nº 16-T-Sphan/38, *Igreja de Santa Rita*.
- Instituto Estadual do Patrimônio Cultural. *Projeto Inventário de Bens Culturais Imóveis*. Desenvolvimento Territorial dos Caminhos Singulares do Estado do Rio de Janeiro. Caderno Pesquisa histórica e banco de dados. Rio de Janeiro: 2004.
- _____. *Projeto Inventário de Bens Culturais Imóveis*. Desenvolvimento Territorial dos Caminhos Singulares do Estado do Rio de Janeiro. Caderno Ouro. Rio de Janeiro: 2004.
- JOHNSON, Matthew. *Archaeological Theory: An Introduction*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2010.
- JOHNSON, Sylvester. *The myth of Ham in nineteenth-century American Christianity: race, heathens, and the people of God*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2004.
- JOSAPHAT sj, Carlos. *Las Casas: todos os direitos para todos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- KARASCH, Mary. *A Vida dos Escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010².
- _____. *História da África negra*. 2 v. Sintra: Publicações Europa-América, 1999.
- KIENING, Christian. *O sujeito selvagem: pequena poética do Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP, 2014.
- LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 109-31, 2005.
- _____. *Ouidah: The Social History of a West African Slaving ‘Port’ 1727-1892*. Athens: Ohio University Press, 2004.
- _____. “The Common People Were Divided”: Monarchy, Aristocracy and Political Factionalism in the Kingdom of Whydah, 1671-1727. *The International Journal of African Historical Studies*, Boston, Boston University African Studies Center, v. 23, n. 2, p. 201-229, 1990.
- LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

- _____. *Your Money or Your Life: Economy and Religion in the Middle Ages*. Nova Iorque: Zone Books, 1990.
- LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Malden: Blackwell Publishers, 1999.
- LEITE, Fábio. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena, 2008.
- LEWIN, Kurt. *Principles of Topological Psychology*. Londres: Mcgraw-Hill Book Company, 1936.
- LIMA, Ivana Stolze. A voz e a cruz de Rita: africanas e comunicação na ordem escravista. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 38, n. 79, p. 41-63, 2018.
- LIMA, Maurílio César de (monsieur). *Breve História da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Restauro, 2001.
- LIMA, Tânia Andrade; SENE, Gláucia Malerba; SOUZA, Marcos André Torres de. Em busca do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX. *Anais Do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 299-391, 2016.
- LINK, Luther. *O diabo*. A máscara sem rosto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LIPPMANN, Walter. *The Public Philosophy*. Nova York: Routledge, 2017.
- LUCAS, Jonathan Olumide. *The religion of the Yorubas*. Being an account of the religious beliefs and practices of the Yoruba Peoples of Southern Nigeria. Especially in relation to the religion of Ancient Egypt. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.
- LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci Del Nero da; KLEIN, Herbert. *Escravidão em São Paulo e Minas Gerais*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. 2 v., Salvador: EDUFBA, 2009.
- MACHADO, Ana Paula Souza Rodrigues. Famílias senhoriais em freguesias rurais preservação do patrimônio no Rio de Janeiro (Freguesia de Santo Antônio de Jacutinga, século XVIII). *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 1, jan.-jun., p. 140-154, 2017.

- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MANDELBAUM, Maurice. The historiography of the history of philosophy. *History and Theory*, Middletown, v. 5, supplement 5, p. 33-66, 1965.
- MARCUSSI, Alexandre Almeida. *Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII*. 2015. 510 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- MAURO, Frédéric. *Portugal, o Brasil e o Atlântico, 1570-1670*, 2 v. Lisboa: Estampa, 1989.
- MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MATHIAS, Carlos Leonardo Kelmer. O sistema de concessão de mercê como prática governativa no alvorecer da sociedade mineira setecentista: o caso da (re)conquista da praça fluminense em 1711. *Sæculum*, Revista de História, João Pessoa, n. 14, jan.-jun., p. 26-38, 2006.
- MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*, 2 v. São Paulo: Paulinas, 2010.
- MAY, Tim. *Social Research: Issues, Methods and Process*. Buckingham: Open University Press, 1993.
- MAYA, Raymundo de Castro (ed.); FERREZ, Gilberto (org.). *A Muito Leal e Heroica Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro: quatro séculos de expansão e evolução*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Museu Castro Maya, 2015.
- MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. Public Culture, Duke University, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003.
- MBITI, John. *African Religious and Philosophy*. Oxford: Heinemann, 1990.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. *O Sol e a Sombra. Política e administração na América Portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

- MELLO E SOUZA, Laura de; BICALHO, Maria Fernanda Baptista. *1680-1720: O império deste mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MELLO E SOUZA, Marina de. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, São Paulo, n. 28, p. 125-146, 2002.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Raízes da formação administrativa do Brasil*. v. 1. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.
- MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra. Premissas para a Formulação de Políticas Públicas em Arqueologia. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 37-57, 2007.
- MEYER, Regina Maria Proserpi. O urbanismo: entre a cidade e o território, *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 58, n. 1, jan.-mar., 2006.
- MIDDLETON, John; MILLER, Joseph Calder (ed.). *New Encyclopedia of Africa*. Detroit: Thompson Gale, 2008.
- MIGNOLO, Walter D. *Local histories/Global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- MILLER, Joseph Calder. O tráfico português de escravos no Atlântico Sul no século dezoito: uma instituição marginal nas margens do sistema Atlântico. *Fontes & Estudos*, Luanda, n. 3, p. 147-188, nov. 1996.
- _____. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1996.
- _____. *Poder Político e Parentesco: os antigos Estados mbundu em Angola*. Luanda: Ministério da Cultura, Arquivo Histórico Nacional: 1995.
- MONTANARI, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Brill, 2015.
- MOREIRA, Isabel. *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MORIN Edgar; CIURANA, Emilio-Roger; MOTTA Raúl Domingo. *Educar na era planetária. O pensamento complexo como Método de aprendizagem no erro e na incerteza humana*. São Paulo: Cortez Editora, 2003.
- MOTT, Luiz. *Rosa Egípcia: uma Santa Africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

- MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- NAJJAR, Rosana; DUARTE, Maria Cristina Coelho. *Manual de Arqueologia Histórica em Projetos de Restauração*. Rio de Janeiro: IPHAN / Programa Monumenta, 2002.
- NARA JR., João Carlos. As Rosas Negras do Cemitério de Pretos Novos de Santa Rita: Sinais de um Patrimônio Invisível. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 29, v. 29, p. 15-28, 2022.
- _____. Análise do arrendamento do imóvel do Cemitério de Pretos Novos do Valongo (30 de abril de 1774). *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 3, p. 1-21, set.-dez. 2021.
- _____. *O Rio de Janeiro entre conquistadores e comerciantes: Manoel Nascentes Pinto (1672-1731) e a fundação da freguesia de Santa Rita*. Curitiba: Appris, 2019.
- _____. Arte sacra para quem: a experiência religiosa e sua audiência. *Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção*, Rio de Janeiro, ano 11, v. 21, p. 36-46, 2018.
- _____. *Arqueologia da persuasão: o simbolismo rococó da matriz de Santa Rita*. Curitiba: Appris, 2016.
- _____. Proposta de Ampliação da Paisagem Cultural do Rio de Janeiro: a importância da Freguesia de Santa Rita. In: *4º Colóquio Ibero-Americano Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto, de 26 a 28 de setembro de 2016*. Anais... Belo Horizonte: UFMG, 2016.
- _____. Vêm a ter os testadores mais pragas que sufrágios: os últimos desejos de Manoel Nascentes Pinto (†1731). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, ano 23, v. 23, p. 61-76, 2016.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- NIANE, Djibril Tamsir (ed.). *História Geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010².
- NOGUEIRA, André Luiz Lima. *Entre cirurgiões, tambores e ervas: calunduzeiros e curadores ilegais em ação nas Minas Gerais (século XVIII)*. Rio de Janeiro: Garamond, 2016.

- NORA, Pierre. *Pierre Nora en Les Heux de Mémoire*. Montevideo: Trilce, 2008.
- _____. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *Os judeus que construíram o Brasil*. São Paulo: Planeta, 2015.
- _____. *Gabinete de investigação: uma “caça aos judeus” sem precedentes*. São Paulo: Editora Humanitas, 2007.
- NUNES, Antônio Duarte. Almanac histórico da Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro [1799]. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 21, p. 5-172, 1858.
- OGOT, Bethwell Allan (ed.). *História Geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, 2010.
- OLIVEIRA, Lucimeire da Silva. *O Rio de Janeiro em tempo de mudanças: transformações e disputas na elite carioca (c. 1730 – c. 1768)*. 2012. 185 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- OLIVEIRA, Maria Amália Silva Alves de; MELO, Glenda Cristina Valim de; RIBEIRO, Leila Beatriz (org.). *Memória, Patrimônio e Turismo em perspectiva no Cais do Valongo (Rio de Janeiro, Brasil)*. Curitiba: Editora da UFPR, 2023.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortez de. “*Quem eram os negros da Guiné?*” A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 19/20, p. 37-77, 1997.
- OLOMOLA, Isola. Contradictions in Yoruba folk beliefs concerning post-life existence: the ado example. *Journal des africanistes*, Paris, v. 58, fascículo 1, p. 107-118, 1988.
- ONYEWUENYI, Innocent. *African Belief in Reincarnation: A Philosophical Reappraisal*. Scotts Valley: Createspace, 2009.
- ORSER JR., Charles E. (ed.). *Encyclopedia of Historical Archaeology*. Londres: Routledge, 2002.
- _____. *A Historical Archaeology of the Modern World*. Nova Iorque: Springer, 1996.

- Q̄SANYÌNBÍ, Q̄látotun B.; FALANA, Kehinde. An Evaluation of the Akurẹ Yorùbá: Traditional Belief in Reincarnation. *Open Journal of Philosophy*, v. 6, p. 59-67, 2016.
- OSÓRIO, Inês Marinho. *O transporte de escravos no Atlântico: A arqueação dos navios negreiros*. 2016, 88f. Dissertação (Mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2016.
- OWOMOYELA, Oyekan. *Yoruba Proverbs*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- PAGDEN, Anthony: *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Oxford 1982.
- PALMIÉ, Stephan (ed.). *Africas of the Americas: beyond the search for origins in the study of Afro-Atlantic religions*. Leiden: Brill, 2008.
- PAMPLONA, Nelson Vieira. *Os Nascentes Pinto*. Rio de Janeiro, s/ed., 2016.
- PARÉS, Luís 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.
- _____. *História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- PARÉS, Luís Nicolau; SANZI, Roger (ed.). *Sorcery in the Black Atlantic*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- PASSOS, Alexandre. *O Rio no tempo do “Onça”*. Rio de Janeiro: Secretaria de Educação e Cultura, 1961.
- PATTERSON, Orlando. *Slave and social death. A comparative study*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Garamond; Prefeitura do Rio de Janeiro, 2007.
- PEREIRA, Margareth da Silva. Subúrbio. In: Topalov, Christian; Bresciani, Stella; de Lille, Laurent Coudroy; d’Arc, Hélène Rivière. *A aventura das palavras da cidade: através dos tempos, das línguas e das sociedades*. São Paulo: Romano Guerra, 2014, p. 619-630.
- PEREIRA, Sonia Gomes. O Hospital da Ordem Terceira de São Francisco da Penitência e a estruturação urbana do Rio de Janeiro nos

- séculos XVIII e XIX. In: FERREIRA-ALVES, Natália Marinho (org.). *Os Franciscanos no Mundo Português*. As Veneráveis Ordens Terceiras de São Francisco, v. 1, p. 947-971. Porto: Cepese, 2012.
- PIMENTA, Tânia Salgado. *Entre sangradores e doutores: práticas e formação médica na primeira metade do século XIX*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Educação e Sociedade, 2003.
- _____. Barbeiros-sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28). *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, Fiocruz, v. 5, n. 2, jul.-out., p. 349-372, 1998.
- PINHEIRO, Marcia Leitão. Com “os nossos ancestrais”: luta e gramática no reconhecimento de lugar de remanescentes humanos no Rio de Janeiro. *Século XXI: Revista de Ciências Sociais*, Santa Maria, v. 9, n. 2, p. 446-480, jul.-dez. 2019.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- POSSAMAI, Paulo César (org.). *Conquistar e defender: Portugal, Países Baixos e Brasil*. Estudos de história militar na Idade Moderna. São Leopoldo: Oikos, 2012.
- _____. (org.). *Gente de guerra e fronteira: estudos de história militar do Rio Grande do Sul*. Pelotas: Editora da UFPel, 2010.
- _____. *O cotidiano da guerra: a vida dos soldados na Colônia do Sacramento*. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL TERRITÓRIO E POVOAMENTO. A presença portuguesa na região platina. Instituto Camões. Colonia del Sacramento, Uruguai, 23 a 26 de março de 2004.
- PRADO JR., Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1977.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente*. As irmandades de pretos e pardos. São Paulo: Annablume, 2002.
- RABHA, Nina Maria de Carvalho Elias. Cristalização e resistência no Centro do Rio de Janeiro. *Revista do Rio de Janeiro*, Niterói, EDUFF, dez. 1985.

- RATZINGER, Joseph (papa Bento XVI). Carta encíclica *Spe salvi* sobre a esperança cristã, 30/11/2007 (AAS 99, 12).
- _____. *Escatología*. La muerte y la vida eterna. Barcelona: Herder, 2007².
- _____. *Fé, verdade e tolerância*. O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Instituto “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2007.
- _____. *Introdução ao Cristianismo*. São Paulo: Herder, 1970.
- RAY, Benjamin. *African Religions: Symbols, Ritual and Community*. Nova Jersey: Prentice Hall, 2000.
- REDIKER, Marcus Buford. *The slave ship: a human history*. Nova Iorque: Viking Penguin, 2007.
- REDINHA, José. *Etnias e culturas de Angola*. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, Actualidades Editora, 1975. Edição *fac-símile* da Associação das Universidades de Língua Portuguesa, 2009.
- RIBEIRO, Alexandre Vieira. *O tráfico atlântico de escravos e a praça mercantil de Salvador (c. 1678 – c. 1830)*. 2005, 149f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- RINGO, Trudy; WATSON, Noelle; SCHELLINGER, Paul. *Middle East and Africa: International Dictionary of Historic Places*. Londres: Routledge, 2014.
- RITZER, George; RYAN, J. Michael (ed.). *The Concise Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell Publishers, 2011.
- ROBERTSON, Elizabeth C.; SEIBERT, Jeffrey D.; FERNANDEZ, Deepika C.; ZENDER, Marc U. (ed.). *Space and spacial analysis in Archaeology*. Alberta: University Calgary Press, 2006.
- RODRIGUES, Cláudia. A criação dos cemitérios públicos do Rio de Janeiro enquanto “campos santos” (1798–1851). *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, n. 8, p. 257–278, 2014.
- _____. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.
- RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780–1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- RONGIER, Jacques. *Dictionnaire français-éwé, suivi d'un index français-éwé*. Paris: ACCT, 1995.
- ROSA, Harmut. *Alienation and Acceleration. Towards a Critical Theory of Late-modern Temporality*. Michigan: NSU Press, 2010.
- RUPPERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Rio Grande do Sul: Pallotti, 1988.
- RUSSELL, Ian Alden; COCHRANE Andrew (Ed.). *Art and Archaeology: collaborations, conversations, criticisms*. Nova Iorque: Springer, 2014.
- RUSSELL-WOOD, Anthony John R. *Histórias do Atlântico Português*. São Paulo: Unesp, 2014.
- SAHLLINS, Marshall. *História e cultura: Apologias a Tucídides*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- _____. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- SALGADO, Graça (coord.). *Fiscais e meirinhos: a administração no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Na encruzilhada do Império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650 – c. 1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- SANCHES, Marcos Guimarães. Governo do rei e bem comum dos súditos. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, p. 1-15, 2011.
- SANSONE, Lívio (org.). *A política do intangível: museus e patrimônios em nova perspectiva*. Salvador: Edufba, 2012.
- SANTOS, Beatriz Catão Cruz. E-236 – Pastorais e Editais. 1742-1838. Um código sobre rituais no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, ano 177, n. 472, p. 273-316, jul.-set. 2016.
- _____. E-278 – Ordens Régias. 1681-1809. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, p. 8-54, jan.-jun. 2015.
- SANTOS, Corcino Medeiros dos. Brasil e Angola no império ultramarino português, século XVIII. *Leituras*, Lisboa, n. 6, p. 57-72, primavera, 2000.
- _____. *O Rio de Janeiro e a conjuntura atlântica*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1993.

- _____. Relações de Angola com o Rio de Janeiro (1736-1808). *Estudos Históricos*, Marília, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e da Documentação, 1973.
- _____. *O comércio do porto do Rio de Janeiro com o de Lisboa, de 1763 a 1808*: contribuição ao estudo da importância comercial do porto do Rio de Janeiro no século XVIII. 1973. 271f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, 1973.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nãgô e a morte*. Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 9ª edição, 1998.
- SANTOS, Nadja Ferreira. *Interface entre arquitetura e arqueologia na preservação do patrimônio cultural urbano*. 2009. 156f. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural) – Instituto Federal de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2009.
- SANTOS, Raphael Freitas. A Formação de um corpo de negociantes na Bahia: o ouro das minas e o tráfico Atlântico de escravizados. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 51, p. 9-35, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- SCARAFIA, Lucetta. *La santa degli impossibili. Rita da Cascia tra devozione e arte contemporanea*. Milão: Vita e Pensiero, 2015².
- SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade*: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SCISÍNIO, Alaôr Eduardo. *Dicionário da escravidão*. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial: 1997.
- SHILLITO, Lisa-Marie. Multivocality and multiproxy approaches to the use of space: lessons from 25 years of research at Çatalhöyük. *World Archaeology*, Londres, Routledge, v. 49, p. 1-23, 2017.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Ser nobre na Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- _____. (org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- SILVA, Rafael Freitas da. *O Rio antes do Rio*. Rio de Janeiro: Babilônia, 2016.

- SILVA JR., Carlos da. Ardras, minas e jejes, ou escravos de “primeira reputação”: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. *Almanack*, Guarulhos, Unifesp, n. 12, p. 6-33, jan.-abr. 2016.
- SIMONSEN, Roberto C. *História econômica do Brasil: 1500-1820*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2005.
- SLENES, Robert. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.
- _____. “*Malungu, ngoma vem!*”: África encoberta e descoberta no Brasil. São Paulo de Luanda: Museu Nacional da Escravatura; Instituto Nacional do Patrimônio Cultural, 1995.
- SMITH, Claire (ed.). *Encyclopedia of Global Archaeology*. Adelaide: Springer, 2014.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Geografia histórica da região do Valongo, 1713-1904. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 150-161, jan.-jun. 2016.
- _____. *Valongo, Cais dos Escravos: Memória da Diáspora e Modernização Portuária na Cidade do Rio de Janeiro, 1668-1911*. 2013. 113 f. Relatório de pós-doutoramento em Arqueologia – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.
- _____. Carlos Eugênio Líbano Soares. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, 1994.
- SOARES, Mariza de Carvalho (org.). *Rotas atlânticas da diáspora africana: da baía do Benin ao Rio de Janeiro*. Niterói: Eduff, 2011².
- _____. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- _____. Descobrimos a Guiné no Brasil colonial. *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, ano 161, n. 407, p. 71-94, abr.-jun. 2000.
- _____. Mina, Angola e Guiné: Nomes d’África no Rio de Janeiro Setecentista. *Tempo*, v. 3, n. 6, p. 151-165, dez. 1998.
- SOARES, Mariza de Carvalho; BEZERRA, Nielson Rosa (org.). *Escravidão africana no recôncavo da Guanabara (séculos XVII-XIX)*. Niterói: Eduff, 2011.

- SOUZA, Evergton Sales. Igreja e Estado no período pombalino. *Lusitania Sacra*, Lisboa, Veritati – Repositório Institucional da Universidade Católica Portuguesa, v. 23, p. 207-230, jan.-jun. 2011.
- _____. Jansenismo e reforma da Igreja na América Portuguesa. In: *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. Anais...*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2008.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Merchant Networks in the Early Modern World, 1450-1800*. Londres: Routledge, 2016.
- _____. (ed.). *Courtly encounters: translating courtliness and violence in Early Modern Eurasia*. Cambridge: Harvard Press, 2012.
- SWEET, James Hoke. *Domingos Álvares: African healing, and the intellectual history of the Atlantic world*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.
- _____. *Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- TAPIA, Carlos; ALVES, Manoel. Townscopes y Contra Paisajes, cuestiones de un urbano contemporaneo. *Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo*, Instituto de Arquitetura e Urbanismo, USP, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 6-22, 2017.
- TARLOW, Sarah. The Archaeology of Emotion and Affect. *Annual Review of Anthropology*, n. 41, p. 169-185, 2012.
- TAVARES, Reinaldo Bernardes. *O Valongo através de um outro olhar: Arqueologia da paisagem do complexo escravista do Rio de Janeiro no Século XIX*. 2018. 297 f. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- _____. *Cemitério dos pretos novos, Rio de Janeiro, século XIX: uma tentativa de delimitação espacial*. 2012. 207 f. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- TAVARES, Reinaldo Bernardes; RODRIGUES-CARVALHO, Claudia; LESSA, Andrea. Da alfândega ao Valongo: a entrada dos cativos africanos no Rio de Janeiro no século dezenove sob uma nova perspectiva historiográfica. *Latin American Antiquity*, Cambridge, v. 31, n. 2, jun., p. 342-359, 2020.

- TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- TAYNE, Gerald K. *The Church-as-family and Ethnocentrism in Sub-Saharan Africa*. Tubinger Perspektiven Zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Series, v. 38. Munique: LIT Verlag, 2010.
- TEIXEIRA, Luiz Antonio; PIMENTA, Tânia Salgado; HOCHMAN, Gilberto (org.). *História da Saúde no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2018.
- TERRA sj, João Evangelista Martins. *O negro e a Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1988².
- THOMAS, Hugh. *The slave trade: the story of the Atlantic slave trade: 1440-1870*. Nova Iorque: Simon & Schuster, 1997.
- THOMPSON, Edward Palmer. *As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- _____. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit: arte e filosofia Africana e afro-americana*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011.
- THORNTON, John K. *A Cultural History of the Atlantic World, 1250-1820*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- TIBERGHIEEN, Gilles. Hodológico. Dossiê. *Revista Valise*, Porto Alegre, v. 2, n. 3, ano 2, p. 161-176, jul. 2012.
- TILLEY, Christopher Y. *Metaphor and Material Culture*. Malden: Blackwell Publishers, 1999.
- TILLEY, Christopher Y. & al. (ed.). *Handbook of material culture*. Londres: Sage, 2006.
- TOSI, Giuseppe. Aristóteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 15, p. 71-100, jan.-jun. 2003.
- TRIGGER, Bruce G. *História do pensamento arqueológico*. São Paulo: Odysseus, 2004.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar*. A perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.
- TUPPER, Maria Clara. *Cariocas três e quatro centões*. Rio de Janeiro: s/ ed., 1966.
- TURNBULL, David. Maps Narratives and Trails: Performativity, Hodology and Distributed Knowledges in Complex Adaptive Systems

- an Approach to Emergent Mapping. *Geographical Research*, Institute of Australian Geographers, v. 45, n. 2, p. 140–149, jun. 2007.
- UCKO, Peter J.; LAYTON, Robert (ed.). *The Archaeology and Anthropology of Landscape: shaping your landscape*. Londres: Routledge, 1999.
- UNDERHILL, Anne P.; SALAZAR, Lucy C. (ed.). *Finding Solutions for Protecting and Sharing Archaeological Heritage Resources*. Londres: Springer, 2016.
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). *Legacies of Slavery. A Resource Book for Managers of Sites and Itineraries of Memory*. Paris: UNESCO, 2018.
- _____. *The African slave trade from the fifteenth to the nineteenth century: reports and papers of the meeting of experts organized by UNESCO at Port-au-Prince, Haiti, 31 January to 4 February 1978*. Paris: UNESCO, 1979.
- VACA, Cabeza de. *Naufrações e comentários*. Porto Alegre: LPM, 1999.
- VAINFAS, Ronaldo. *Dicionário do Brasil colonial, 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. Um estudo da arte cemiterial ocorrida no Brasil, desde as sepulturas de igrejas e as catacumbas de ordens e confrarias até as necrópoles secularizadas realizado no período de 1960 a 1970. 2 v. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.
- VASSALLO, Simone Pondé. *Entre ciência e ancestralidade: o Cemitério dos Pretos Novos na encruzilhada das interpretações*. Trabalho apresentado no XIII Congresso da Associação de Estudos Brasileiros / BRASA, no painel Processos de patrimonialização da cultura afro-brasileira. Brown University, Providence, 31 de março a 2 de abril de 2016.
- VASSALLO, Simone Pondé; CICALO, André. Por onde os africanos chegaram: o cais do Valongo e a institucionalização da memória do tráfico negreiro na região portuária do Rio de Janeiro. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 239–271, jan.-jun. 2015.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 2002.
- _____. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

- VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do Catolicismo no Brasil* (1500–1889). V.1. Aparecida: Editora Santuário, 2016.
- _____. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844–1926)*. Aparecida: Editora Santuário, 2007.
- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no século XVIII*, 2 v. Salvador: Editora Itapuã, 1969.
- VIOTTI, Ana Carolina de Carvalho. As proposições de Antonio de Saldanha da Gama para a melhoria do tráfico de escravos, “por questões humanitárias e econômicas”, Rio de Janeiro, 1810. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, Fiocruz, v. 23, n. 4, p. 1169–1189, out.–dez. 2016.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- WATKINS, Calvert. *American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2011³.
- WERNER, Alice. *Myths and legends of the Bantu*. Londres: George G. Harrap & Co., 1933.
- WERNZ SJ, Francisco Xavier. *Ius Canonicum*. Tomus VII: Ius poenale ecclesiasticum. Romæ: Typis Pontificiæ Universitatis Gregorianæ, 1937.
- WHITE Hayden. The tasks of intellectual history. *The Monist*, Oxford, v. 53, n. 4, p. 606–630, out. 1969.
- WING SJ, Joseph van. *Études Bakongo*. II: Religion et Magie. Bruxelas: Georges van Campenhout, 1938.
- WOLF, Eric R. *Europe and The People Without History*. Los Angeles: University of California Press, 2010³.
- WORRINGER, Wilhelm. *Abstraction and empathy*. A contribution to the psychology of style. Lanham: Ivan R. Dee, 1997.
- YANG, Bin. *Cowrie Shells and Cowrie Money: A Global History*. Londres: Routledge, 2018.
- YELVINGTON, Kevin A (ed.). *Afro-Atlantic Dialogues: Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe: School of American Research Press, 2006.
- ZINZINDOHOUE, Barthélemy. Traditional Religion in Africa: The Vodun Phenomenon in Benin. *African Societies*, [sem referências], 2002.

APÊNDICE DOCUMENTAL

O critério de *autenticidade* diz respeito ao caráter genuíno ou não do documento. Envolve, assim, questões relativas à legitimidade e à autoria do documento, dentre as quais: se se trata de um original ou uma cópia e, sendo cópia, se essa é confiável; se a autoria pode ser plenamente estabelecida e também se não se trata de fraude ou falsificação. O critério da *credibilidade* diz respeito à sinceridade e acurácia expressas pelo documento. Não se espera aí que o documento não exprima um ponto de vista, mas sim avalia-se quão claramente (sinceramente) esse ponto de vista está expresso e que tipo de distorção interpretativa ele pode gerar, comprometendo a credibilidade e a precisão dos relatos. A *representatividade* de um documento é determinada por sua sobrevivência e disponibilidade. É importante se ter alguma ideia sobre que proporção do conjunto dos documentos de um dado tipo, produzidos em um dado período, representariam aqueles remanescentes e se estão todos disponíveis para a pesquisa. [...] Finalmente, o quarto critério e, sem dúvida, o mais importante diz respeito ao *significado*, à compreensão literal e interpretativa do documento. O significado literal envolve a compreensão textual do documento: entender a escrita e o significado das palavras, as abreviações, as titulações e convenções. (BASSANEZI; BOTELHO, 2009, p. 19-20)

Grosso modo, as fontes utilizadas na pesquisa são de três tipos:

1) *Correspondência política e administrativa*. Contém referências diretas sobre a freguesia de Santa Rita ou a respeito do cemitério para os pretos novos;

2) *Lançamentos eclesiásticos*. Englobam assentos de batismo, matrimônio e óbito, além de outros processos, nos quais é possível respigar dados pessoais dos fregueses (extração social, residência, parentesco, naturalidade, disposições testamentárias etc.);

3) *Documentação cartorial*. Traz ricas informações sobre a toponímia da cidade e as propriedades da família Nascentes Pinto. A ementa das escrituras está disponível no *Banco de Dados da Estrutura Fundiária do Recôncavo da Guanabara (1635-1770)* do notável geógrafo Maurício Abreu.

O acervo documental facilitado neste apêndice consta de onze documentos: a doação da capela de Santa Rita em 1721 (item 1); as ordens para a construção de um cemitério de pretos novos de 1722 a 1726 (itens 2 a 7); Breve apostólico de 1726 para a instalação de oratório particular e a sua execução em 1733 (itens 8 e 10); testamento de Manoel Nascentes Pinto, falecido em 1731 (item 9); e o número de pretos novos mortos no primeiro semestre de 1766 registrado nos autos da Câmara (item 11).

1.
DOAÇÃO DA CAPELA DE
SANTA RITA (1721)

IHGB, lata 57, pasta 3, *apud* PAMPLONA, 2016, p. 18.

Monsenhor Pizarro (1822, v. 5, p. 73) transmite o mesmo conteúdo quase que reproduzindo as palavras e, inclusive, faz referência ao fôlio 73 do Livro de Notas do Tabelião Manoel de Vasconcelos Velho.

1 Sta Rita, hoje Freg.^{sia} da Cidade
 Por Escrip^{tra} de 13 de Març^o 1721. Fes
 entrega Manoel Nascentes P.^{to} e Sua mulh^{er}
 Antonia Maria, ao Juis, Escriva^o Thezor^o
 5 Pro.^{cor} da festa de Santa Ritta, de huma
 Capela mor, e Sacristia, Consistorio, e prin
 cipio de alicerses p.^a Corpo de Igr.^a e ornam^{tos}
 pertencentes a Igr.^a q' com despeza propria
 e alguas esmolos edificara^o como dt.^a de Sta
 10 Ritta de Cascia de q' ficara^o sendo Padroeiro
 perpetuo, Seos descendentes, o vara^o em 1^o Lugar
 tendo hua Sepoltura na Capela mor p.^a elle
 e seus sucessores, e Se obrigara^o a dar todos os an
 nos os d^{os} padroeiros 32\$000 r a saber/ 16\$ r p^a
 15 ajuda de se pagar hum Capela^o e os outros
 16\$ p^a vinho, hóstias, e roupa Lavada, ao que
 obrigara^o suas 3^{as}, com as mais Condicoeñs e o
 brigaçoẽs Const^{tes}. da Escrip^{tra}. feita pelo Ta
 belia^o Man^{el} de Vaz^{con} Velho a f. 73 e seg.^{te}

Observações

2 Março: Conforme PIZARRO E ARAÚJO, 1822, v. 5, p. 73.

4-5 Juiz, Escrivão, Tesoureiro, Procurador da festa: cargos ocupados durante as festas do Santo padroeiro das irmandades.

2.

PROVISÃO RÉGIA MANDANDO ABRIR
UM CEMITÉRIO PARA ESCRAVOS (1722)

AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 12, doc. 1391.

Carta de Dom João V ao Governador Ayres
de Saldanha, 27 de maio de 1722.

As *Cartas régias* traziam determinações imediatas do soberano, para certos dignatários, sobre algum direito particular. Os diplomas assinados pelos Secretários de Estado eram chamados Provisões, resultando de determinações régias dirigidas aos tribunais, com efeito de lei.

1 Dom Joaõ por graça de Deos Rey de Portugal e dos Alg.^{es} daq̄ edalem mar, em
 Africa Snór de Guiné &^a. Fasso saber a vos Ayres de Saldanha deAlbu
 querque Governador eCap.^{am} general da Cap.^{nia} doRio deJaneiro que
 o Cabbido Sede vacante defta Cid.^e mereprezentou em Carta de dezoito de
 5 Sept.^{ro} doanno paçado, q̄ no discurço doanno entraõ nefta praça
 m.^{tos} mil escravos, huns deAngolla e daCosta da Mina, e ainda daB.^a
 ePern.^{co}, dosquais fallecem m.^{tos}, antes desetransportarem para as
 Minas, e afim destes q̄ vem demar emfora morrem m.^{tos} que saõ dos mo
 radores, ep.^a sepultura detantos corpos naõ há ahy semiterio bastante
 10 e só ha huma couza limitada aopedoConv.^{ro} dos Relligiozos Capuchos q̄
 naõ hé fechado, e está em campo sem haver pefsoa q̄ delle trate
 nem menos tome conta, ou sayba q.^m se enterra, edecujos senhores se
 jam os escravos defuntos, ecom efte desgouerno se poderaõ enterrar cor
 pos de pessoas q̄ fossem poroutrem mortas, e como ao dito semiterio
 15 todos mandaõ quando vay aelle algú a sepultar, os mefmos negros
 brutos q̄ os carregam saõ os q̄ lheshfazem acova, e esta hé tam baixa, q̄ m.^{to}
 apenas fica ocorpo coberto deterra, etanto q̄efte se comefsa aco
 romper seajuntam oz caës edezenteraõ os corpos, e os vaõ comendo,
 eq̄ ifto hé decontino eque sendo od.^{ro} Cabbido informado defta
 20 impiedade, mandara admoefstar porhú edittal atodos q̄ aduerticem
 q̄ tiuessem compaixaõ daquelles miseraueis corpos mandandolhes fazer
 as covas com boa altura para que naõ fossem aquelles corpos de chrisfa
 õs taõ mal trattados, eq̄ juntamente secompadececem delles dandolhes
 suas mortalhas naõ os enterrando empelle eq̄ devia eu mandar nefta
 25 parte se fizece hú semiterio emparte conueniente p.^a sepultura des
 tes tristes captivos, eq̄ fosse todo murado, e com bom reparo com sua por
 ta fechada, eq̄ haja pessoa que delle trate, e sayba quem nelle se enterra. Me
 pareceo ordenaruos informeis nefte particul.^{ar}, ouuindo a Camera defsaCid.^e
 interpondo o vofso parecer da providencia q̄ sedeue dar nelle. El Rey
 30 nofso S.^r omandoupor Antonio Roiz daCosta e o D.^{or} Joze de Carvalho
 Abreu Conselheiroz doseo Cons.^o Ultr. ^o, e sepafsou por duas vias Miguel de
 Macedo Ribeiro afez em Lisboa occid.^{al} a vinte e sette de Mayo de mil se
 tecentos evinte e dous. *O secretar.^o Andre Lopez daLaure a fez escre
 ver.*
 Ant.^o Roiz daCosta /// Joze deCarvalho Abreu

Observações

6-7 *Angola e Costa da Mina*: comércio direto com a África. Bahia e Pernambuco: comércio de cabotagem.

3.

CARTA DO GOVERNADOR AYRES DE
SALDANHA AO REI SOBRE A ABERTURA
DE UM CEMITÉRIO PARA ESCRAVOS (1722)

AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 12, doc. 1391.
Carta do Governador Aryres de Saldanha a Dom João V,
de 21 de novembro de 1722.

O Governador estima o custo do cemitério e sugere que seja construído no antigo Poço do Porteiro.

1 Ouyv ozofficiaes da Camara defta Cidade sobre
 o particular do simiterio para sepultura dozescravos,
 os quaes representam asmesmas razoes que o Cabbido
 representou a V. Mag.^{de}, eque ositio para
 5 elle mais accomodado he oque vulgarmente
 chamam do Poço do Porteiro indo para Nossa
 Senhora da Ajuda por ser o unico em que
 se pofsam abrir sepulturas sem se dar facil
 mente com agoa, equepara eftar com resguardo
 10 decente deve ser murado, ecom suaporta
 como sevê da planta incluza: cuja obra
 poderâ custar hum conto, trezentos, e desafete
 mil, sette centos vinte etrez reis, aqual dez
 peza sepode fazer da fazenda real, ou daz
 15 despezas das justças: eque como hêjusto
 que dozescrauos que morrem haja clareza
 por succeder muitas vezes virem a ser ne
 cessarias lhesperece conveniente, q̄ oditto si=
 miterio otenha hum homem aseo cargo que more
 20 junto delle; eque haja hum liuro emque
 secentem ozque seenterram com os nomes
 de seus senhores, ozquaes pagando oq̄
 searbitrar justto satiffarâm o trabalho de q.^m
 otiuier a seu cargo, que serâ obrigado
 25 a abrir as covas. Emeparece m.^o conveniente
 que o ditto simiterio sefaça com a breuidade
 possiuel, por ser huma obra tampia, e catho
 lica, e se evitarem tantoz escândalos.
 A realpessoa deV. Mag.^e guarde Deoz
 30 muitozannos como seus vassallos hauemos mister.
 R.^o deJanr.^o 21 de Nouembro de 1722.

Ayres de Sald.^a de Albuquerque

Observações

11 *Planta inclusa*: Vide *infra* item 6.

4.

PROVISÃO RÉGIA AO PROVIDOR
DA FAZENDA DO RIO DE JANEIRO
RECLAMANDO O ORÇAMENTO DA OBRA
DO CEMITÉRIO PARA ESCRAVOS (1723)

AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 14, doc. 1549.
Carta de Dom João V, 16 de junho de 1723.

1 Dom Joaõ por graça de Deus Rey
 de Portugal e dos Algarves daquem e dalem
 mar em Africa senhor de Guiné &^a Faço sa
 ber avos Bartholomeu de Siqueira Cordovil
 5 Prouedor da fazenda Real da Capitania do Rio
 de Janeiro, que servio a planta que semandou
 pera a obra dos miterios que o Cabido Sede vacante
 dessa Cidade Representou ser necessario
 pera se enterrarem nelle os escravos, e que o Go-
 10 vernador dessa Capitania e camara que foi ouvida
 julgou ser muy util; como se entende ser muy ex-
 sesivo o custo della como vos ha de constar da copia
 da planta que se vos Remete, Me pareceo ordenar
 vos mande se fazer orsamento della por pessoas de
 15 toda a intelligencia e verdade; e tambem parece q̄
 senaõ necessita de que este muro tenha tanta grossura
 nem altura pois como naõ tem peso que carregue
 sobre elle poderã ser que se reduza a menos a
 dita despeza. El Rey nosso Senhor o mandou
 20 por Joaõ Telles da Silva, e Antonio Rodriguez
 da Costa, conselheiros do seu conselho Ultramarino
 e se passou por duas vias. Antonio de Cobellos Pe-
 reira a fez em Lisboa occidental a dezasseis de
 Junho de mil e sette centos e vinte e trez. O Se-
 25 cretario André Lopes da Lavra a fez escrever.
 Joaõ Telles da Silva Antonio Rodrigues da Costa.

5.

CARTA DO PROVIDOR DA FAZENDA DO
RIO DE JANEIRO AO REI SOBRE A OBRA
DO CEMITÉRIO PARA ESCRAVOS (1724)

AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 14, doc. 1549.

Carta de Bartholomeu Siqueira Cordovil a
dom João V, 10 de setembro de 1724.

Bartholomeu Cordovil explica a impossibilidade de realizar o orçamento do cemitério de escravos por falta da planta da referida obra.

Esta Real ordem de Sua Magestade
 não dá comprimto por menas elegas co.
 e na aytantia de que são memias, e procu-
 randoa nesta Cidade ao cabido. Sed vacate
 te nemtuma nobria me seu badira pla-
 ta, e como poderia ser es quejimento onas
 Sememandas nestas lazias. e chegando
 me na quevemo a vista della se foy o ve-
 camento por puzos de toda a anti dignia
 e verade para que adora que porcha
 e foy, e deo dea amens de puzia
 como Sua Magestade manda. E Real
 puzo de Sua Magestade Guarde
 Nouo de Noe Noe Noe Noe Noe Noe Noe
 Seus para Noe Carvemos milite. Pois
 de janeiro des de foy de milite
 e cento e vinte e quatro.



João Carlos Nara Jr.

¹ Aesta Real ordem de Vossa Magestade
 não dei comprimento por me não chegar cõ
 ella aplanta de que fás mensaõ; e procurando
 nesta Cidade ao cabido Sed vacã-
⁵ te nenhuma noticia medeu dadita plã-
 ta, e como poderia ser esquecimento enaõ
 sem mandar nesta ocaziaõ; chegando
 me naquevem a vista della sefará o or-
 çamento por pessoas de toda a intelligencia
¹⁰ e verdade para que obra que porestá
 se fizer, se reduza a menos despeza
 como Vossa Magestade manda. A Real
 pessoa de Vossa Magestade Guarde
 Nosso Senhor fellicimos annos como
¹⁵ seus vassallos havemos mister. Rio
 de Janeiro des de setembro de mil e set-
 te centos e vinte e quatro.

Bar.^{meu} de Siq.^{Ra} Cordouil.

6.
PROVISÃO RÉGIA REMETENDO A
PLANTA DA OBRA DO CEMITÉRIO
PARA ESCRAVOS (1725)

AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 16, doc. 1787.
Carta de dom João V, 19 de junho de 1725.

AHU, Seção de Cartografia, cx. 17, doc. 1300.
Manoel dos Reis Coutto, Planta de cemitério
a construir no Rio de Janeiro.

O soberano remete a planta do cemitério de escravos ao Provedor da Fazenda da Capitania Bartholomeu Cordovil, mandando-lhe reduzir o custo.

A planta anexa é manuscrita e colorida à tinta ferrogálica em uma folha de 27,8 x 20 cm. O desenho, de 23,8 x 10,2 cm, em escala 1:150, traz a escala gráfica de 40 palmos = 7,3 cm. Contém informações detalhadas sobre o material e custo da obra.

1 Dom Joaõ por Graça de Deus Rey de Portugal edos Algar
 ves daquem e dalem Amar em Africa Senhor de Guiné &^a
 Faço saber avos Bartholomeu de Siqueira Cordo
 vil, Prouedor da Fazenda Real da Capitania do Ri
 5 o de Janeyro, que servio o que Respondestes em carta
 dedes de Setembro do anno passado, aordem que
 aobra do Symiterio que o Cabbido Sede vacante
 defta Cidade Representou Ser necessario para Se
 enterrarem nelle os escravos Representandome q̄
 10 Com o Cabbido vosnaõ houve noticia desta Planta
 naõ [podeis] fazer otal orcamento, porem que Sen
 douos entregue mandarieis fazer por pefsoa de
 toda ainteligencia everdade, para que aobra
 que por elle Se fizer Se Reduza amenos despeza co
 15 mo eu mando. Me pareceo dizeruos que Sevós
 Remete a planta e que executeis o que nesta parte
 tenho ordenado. El Rey nosso Senhor o mandou
 por Joam Telles da Sylva, e Antonio Rodrigues da
 Costa, conselheyros do Seu Conselho Ultramarino
 20 e Sepafsou por duas vias. Dionizio Cardozo Perei
 ra afes em Lisboa occidental a dez nove de Junho
 de mil Sete Centos, e vinte Sinco. O Secretario Na
 dre Lopes da Laure afes escrever // Joam Telles da
 Silva // Antonio Rodrigues da Costa.

Orlam deste seminario de
 01 em quinze - -

Os dias a livros traços fixos seu
 com grm - 98 - palmos, e de
 alto fog - 7 - e de golo - 4 - que
 faz palmos - 2744 - - - -

As duas paredes que vão em cima
 faz seu comprimento - 100 - de alto
 18 - e de golo - 3 - fazem gal
 mos - 5400 - - - -

Os dois alcaides do comprimento faz com
 - 138 - de alto - 7 - e de golo - 4 -
 e fazem palmos - 3549 - - - -

As duas paredes que fazem em cima
 do altar seu comprimento 212
 palmos de alto - 18 - de golo - 3 -
 fazem palmos - 11438 - - - -

Estes todo juntos fazem soma
 de 25136 - palmos e se se
 zem braças - 800 - 544 - que
 a preço de 2000 a braça dando
 a margem de alca em golo
 304896 - - - -

Rebiques de cada leuã, es
 409 paredes - - - -


Todos Os Rebiques fazem gal
 mos - 11232 - palmos que fazem
 Braças - 112 - e 32 - palmos que
 a preço de 260 - dá a braça em
 golo - 107807 e 2 - - - -

Porém por tal que leuã cada
 custar - 3088 - - - -


Em por tal este Orlam sendo
 sua larg. que de 207 g. alca
 10620723 - Reç - - - -

Leuã de alca - 30 - mais
 e de 2000 - fazem 2550 - - - -

M. Nara



Importa o valor desta obra a saber, *Seiscentos e trinta e sete mil e setecentos e vinte e três.*



1 Orsam.^{to} desse Seminterio he
 o seguinte --
 Os dois alicerces traues faz seu
 comprim.^{to} -98- palmo, ede
 5 alto faz -7- e degroco -4- que
 faz palmos -2744 - - - - -
 As duas paredes que vaõ emSima
 faz Seu comprim.^{to} -100- dealto
 18- e de groco -3- q̄ fazem pal
 10 mos -5400- - - - -
 Os dois alicerces de comprim.^{to} faz cantos
 -198- dealto -7- e degroco -4-
 e fazem palmos -5544- - -
 As duas paredes que fazem em sim^a
 15 do alicerce seu comprim.^{to} 212
 palmos dealto -18- degroco -3
 fazem palmos -11448- - - -
 Esses todo juntos fazem soma
 de 25136- palmos, estes fa
 20 zem bracas -100:544- que
 apreço e 9½r a braca dando
 Sua magestade acal em ponto
 ≅ 904ð896 - - - - -
 Todos osReboques fazem palmos
 25 ≅ 11232- palmos que fazem
 Bracas -112 e 32- palmosque
 apreco, de 960 Reis a braca em
 ponta. -107827 e 2. - - - - -
 Por hum portal que leua hade
 30 custar -50ð½r - - - - -
 Emporta este orsam.^{to} dando
 Sua Mag.^{de} que Deos g.^{de} aCat
 ≅ 1062ð723- Reis - - - - -
 35 Leva decal -30- m[...]
 [...] a 8ð500- fazem 255ð
 Manoel dos Reis Coutto

Dentro da planta:

Importa oorsam.^{to} desta obra
 aotodo, hum conto trezentos
 edezefette mil Settecentos
 evinte etrêz.

7.

CARTA DO PROVIDOR DA FAZENDA DO
RIO DE JANEIRO PARA O REI COM
A PLANTA DO CEMITÉRIO PARA
ESCRAVOS (1726)

AHU, Rio de Janeiro, Avulsos, cx. 16, doc. 1787.


Carta do Provedor Bartolomeu de Siqueira
Cordovil de 22 de junho de 1726.

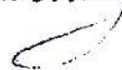
AHU, Seção de Cartografia, cx. 17, doc. 1074.


Manoel dos Reis Coutto, Planta e orçamento do cemitério.

Bartholomeu Cordovil remete a planta e o novo orçamento para a construção do cemitério de escravos, segundo as informações fornecidas pelo Mestre das Obras Reais, Manoel dos Reis Coutto, e outros mestres pedreiros da cidade.

A planta anexa é manuscrita e colorida à tinta em uma folha de 29,8 x 21,5 cm. O desenho, de 21,8 x 10,9 cm, em escala 1:100, traz a escala gráfica de 55 palmos = 12,4 cm. Vem acompanhada de um informe sobre as medidas e o orçamento para a construção.


 Seja planta incruza Vera Vona Magesta
 de que astra do Synitorio qui o Cabido de Bra
 Cante desta Cidade e qdora on tou sea neustria
 via para nelle Seem'errarem os Coorados, e
 Luiz indoe amenio. Deacas, a Puras, e groas
 Vao Vera a impo'rar semente em se' Cento
 Contenta mil, equatros Centos eij, que se o
 em que sey orçada adita ora. goho e' d'entre
 a'ardet'na Magesta de, Manoel do Rui
 Couito emais Melhores Pedreyros desta Cida
 de e Luenda sido orçada a obra da primui
 Va planta em eum conto e trozenim e d'na
 Sete mil, e sete Centos e vinte eij, Sete que
 esta Levava de mayoria aquella quin'cento
 e trinta e sete mil, e trozenim, e vinte eij,
 Catista de Fuma, Contra mandara Vona,
 Magesta de que for servida. A Real p'sta
 de Vona e Magesta de Guardes'no e' d'no
 Fullecimos'anno. Com. em Vacallas Ea
 Vemos m'p'ber. Rio de Janeiro Vinte e d'no
 de Junho de mil e Sete centos e vinte eij


 A' d'no e' seum mandado fazer a'udio de
 Jun.º ainda nada apady g'ngy, cada'na por.
 e' p'rhom' d'no de'ra fures esta, e em majo.
 Terad' pedido hauer d'no de m'jor n'el'ad'


 A. de S. J.

1 Pella planta incluza verá Vossa Magesta
 de que aobra doSymiterio que ocabbido Sedva
 cante desta Cidade Rerezentou Ser necefsa
 rio para nelle Seenterrarem os escravos Re
 5 duzindoce amenos Braças, alturas, e grocu
 ras, virá a importar somente em Sete Centos
 eoutenta mil, equatro Centos Reis que he o
 emque foy orçada adita obra pello Mestre
 das deVossa Magestade, Manoel dosReys
 10 Coutto emais Mestres Pedreyros desta Cida
 de e havendo Sido orçada aobra daprimei
 ra planta em hum conto trezentos e deza
 sete mil eSete Centos e vinte Reis, Sevê que
 esta levava demayoria aquella quinhentos
 15 etrinta eSete mil, etrezentos, evinte Reis
 Cavista de huma, coutra mandará Vossa
 Magestade aquefor Servido. A Real pefsoa
 deVossa Magestade Guarde Nosso Senhor
 fellicimos annos como Seos vaçallos há
 20 vemos mister. Rio deJaneyro vintedous
 dejunho demil Sete Centos evinte Seis.

As obras q̄ Se tem mandado fazer em Rio de
 Jan.º ainda naõ estaõ [...], easim por.^{to}
 q̄ por haver Senaõ deva fazer essa, e com major
 Rezaõ podendo haver outras de major necessid.^e
 [rubrica]

Bar.^{meu} de Siq.^{Ra} Cordouil.

- ¹ Esplicação da importância das bracas de Paredes que terá este siminterio assim deali cerces como paredes limpas e Reboques com forme mostra a planta presente —
Os Dois alicerces compridos fazem seus dois comprim.^{tos} —198— palmos e dealto —7— e de groco —3— fazem palmos —4158— estes fazem Bracas — 16 e $\frac{3}{4}$ e 2 palmos
- ⁵ Fazem os 2 alicerces travezes —88— palmos de comprido e 7— de Alto e de groco —3— que Fazem palmos — 1848 — palmos estes fazem Bracas de duzentos e sincoenta palmo —7— e 98— Palmos juntos com os 2 — palmos de cima e as Bracas fazem —24— Bracas e 6— Palmos — Paredes Limpas
- Os 2— ComPrim.^{tos} das paredes fazem
- ¹⁰ palmos —197 e de Alto —15— e de groco —2 e $\frac{1}{2}$ que fazem palmos — 7387 e $\frac{1}{2}$ q̄ fazem Bracas —29— Braças e 12— palmos e $\frac{1}{2}$.
- Fazem as duas paredes travezes —86—
- ¹⁵ palmos de comprido, e de Alto —13 e de groco —2— palmos e $\frac{1}{2}$ que fazem palmos —3225— que fazem Bracas junto com as de cima eos 12— palmos q̄ so brarão —42— Bracas menos hum palmo —
- ²⁰ Juntas humas contra bracas deali cerces e paredes limpas são —66— Bracas que apreço de 10 $\frac{1}{2}$ r a Braca pondo o em preiteiro tudo em portão — 660 $\frac{1}{2}$ r —
- ²⁵ E dando sua Magestade q̄ Deos gde a Cat. A fassão a 7 $\frac{1}{2}$ r o a — 6 $\frac{1}{2}$ r comforme os Lancos que ouvirem entre os lansadores —
- Seua de Bracas de Reboques —83— Bracas que apreço dando Oempreiteiro a Cal seuarão a 10280 — a Braca edando Sua Magestade a Cat seuavão a 640 Reis a braca e a 500— Reis — he doque
- ³⁰ poso, em formar —
- ³⁵ Manoel dos Reis Coutto

Dentro da planta:

Importa o orçamento desta obra ao todo Sete Sentos e oytenta mil e quatro sentos $\frac{1}{2}$ r

Observações

- 3-4 Longitudinalmente: 198 palmos \cong 45,5 m de comprimento; 7 palmos \cong 1,5 m de altura; 3 palmos \cong 0,7 m de espessura. 4158 palmos [cúbicos] \cong 16 braças [cúbicas] \cong 47,8 m³ cada parede.
- 5 Lateralmente: 88 palmos \cong 19,5 m de comprimento; 7 palmos \cong 1,5 m de altura; 3 palmos \cong 0,7 m de espessura. 1848 palmos [cúbicos] \cong 16 braças [cúbicas] \cong 20,5 m³ cada parede.

8.

BREVE APOSTÓLICO PARA AUTORIZAÇÃO
DO CULTO EM SANTA RITA COMO
ORATÓRIO PRIVADO DA FAMÍLIA
NASCENTES PINTO (1726)

ACMRJ, Breve Apostólico do Servo de
Deus Bento XIII, 13/8/1726.

Este breve pontifício autoriza a instalação de oratório privado na residência do casal Manoel e Antonia Maria Nascentes Pinto. Referendado com o Anel do Pescador, o documento carece de preâmbulo e constitui um mero instrumento administrativo da Santa Sé.

Por volta de 1726 ou 1727, informa Dom Manuel em seu testamento que “para a dita Igreja [de Santa Rita] mandei buscar a Roma um Breve de seus privilégios” (*infra*, item 9, fl. 84v, lin. 24s). Conclui-se, portanto, que o chão e o templo faziam parte de seu domicílio, a despeito de haver entre ambos a travessa das Violas (atual rua Teófilo Otoni), que à época não era ainda logradouro público, mas mera servidão dos quintais das casas.

- In Nomin[e] Domini Amen.
 Cum [corroído] [...] Ann[o Domini?] N. I. xp̄ti MDCCXXVI, dies ca[lendæ?] XX septem[br]is Pont[i]f[i]ce] D. N. D. Benedi[cti] PP. XIII anno III Ego [Notarius?] —
 infraſcriptus uidi et legi [quafdam] Litteras Apof[ol]icas ſub ſigillo expeditas ſanas et integras quas
 5 Dilecta in xp̄o f[ilia] M[aria Anton]nia uxori nobilibus [corroído] Braſilia
 feu altius ciuis uel Dios intus uero Benedictus PP. [X]III D[corroído] fili et
 Dilecta in xp̄to filia ſalutem et Apof[ol]icæ benedictionem Spirituali conſolationi ueſtræ
 quantum cum Domino poſſumus benigne [con]ſulere uoſque ſpecialibus fauoriſ
 10 bus etgratiis p[ro]ſequi uolentes] et [ueſtræ ſingulares] personas a quibufuis
 ex[communicationis] ſuſpenſionis etintendicti alijſque ec[cleſiaſtici] ſententiis cenſuris et pœnis a iure uel ab
 ho[m]ine quauis] occaſione uel cauſa latis ſi qui[bus] quomodolibet] innodatae exiſtunt ad —
 effectum] [corroído: præſentium dumtaxat confequent?] harum ſerie abſoluentes et abſolutas fore
 [corroído: cenſentes?] [ſupp]licationibus ueſtro nomine Nobis ſuper hoc humiliter porrectis inclinati
 15 [corroído: uobis qui ut?] aſeritis de Nobili genere procreati exiſtitis ut in priuatis
 [corroído: domorum ueſtræ?] habitacionis in Dioceſi Fluminis Ianuarij in Braſilia [—]
 [corroído: exiſtentis?] oratorij ad hoc decenter muro extructis et ornatis ſeu ex
 [tr]uendis et ornandis ab omnibus d[ome]ſticiſ uſibus liberis [ilegivel: per Ordinarium?] loci prius uiſitandis et approbandis ac de ipſius O[r]dinarj licentia eius arbi
 20 trio duratura unam Miſſam pro unoquoque die et dummodo in eiſdem Domi
 bus celebrandi licentia quæ adhuc [duret] alteri conceſſa non fuerit
 per quemcumque [ſacerdotem] a[b] eodem Ordin[a]rio approbatu[m] ſæ]cularem ſeu
 de ſuperiorum ſuorum licentia regularem ſine [tamen] quorumcumque iurium
 Parochialium præiudicio ac Paſchatis Refurrectionis Pentecoſtes —
 25 [et] Natiuitatis Domini [Noſtri] Ieſu Chriſ[ti] alijſque ſolemniſſimis anni
 feſtis diebus exceptis in [ueſtra] et nat[ur]orum com[un]i ſanguineorum et Affinium
 in eadem Domo uobiſcum inſimul habitantium familiæque et hoſ
 pitum nobilium ueſtrorumque præſentia celebrari facere libere et licite
 p[ro]ſiſtis et ualeatis ac quilibet] ueſtrum poſſit et ualeat auctoritatem —
 30 Apof[ol]ica tenore præſentium concedimus et indulgemus Non obſtantibus
 conſtitutioni. bus et ordinationi. bus Apof[ol]icis ceteriſque contrariis quibuscumque. Volu
 mus autem quod familiares ſeruitijs ueſtris tempore dictæ Miſſæ
 non neceſſarij ibidem miſſæ huiuſmodi intereſſentes ab obligatione —



- ¹ [a]udiendi Missam in [Ecclesia] diebus [corroído; *feftis?*] de præcep[to minime liberi] cenfe antur Datum Romæ ap[u]d Sa[n]ctam Mariam Maio[rem] sub An[nu]lo Pifcatoris die XX, Sept[em]bris MDCCXXVI Pontifcatus noftri Anno tertio. ≠ Loco † Sigilli ≠ F. Oliuerius ≠ Super quibus Litteras Apofolicas Ego [Notarius?] infrafcruptus præfens
- ⁵ [corroído] actum Romæ [...] et
 Pau[corroído] [...] =====
 [...]
 [corroído]
 [...]
- ¹⁰ [corroído]

A. A. P. D.^r Provizor.

Rio de Jan.^o 24 de setb.^o de 1733

[rubrica] [rubrica]

Segnalini

Observações

Anverso

1-2 *Dies calendæ XX septembris* = 13 de agosto.

2 & 6 x̄p̄t = χριστός = Cristo.

17 À época, denominava-se *oratorium privatum seu domesticum* ao edifício de culto erigido para particulares, ordinariamente por ato da Santa Sé com a visita e a aprovação do bispo da circunscrição. Embora o recinto fosse reservado exclusivamente para uso cultural, não era consagrado ou abençoado, a não ser com uma mera bênção para lugar ou casa nova. Ali só se podia celebrar um número determinado de Missas por dia, e nenhuma outra cerimônia. Atualmente, tais recintos sagrados – que podem ser erigidos pelo próprio Ordinário do lugar – são denominados “capelas particulares” (*sacelli privati*). Cf. CORONATA, 1947, v. II, p. 60-72; *Codex Iuris Canonici*, 1983, cân. 1223-1229.

24-32 Para dirimir as dúvidas advindas desse tipo de concessão, a Sagrada Congregação do Concílio decretou a 3 de dezembro de 1740 a ilicitude de celebrar a Missa nos oratórios privados sem a presença de alguma das pessoas físicas explicitamente beneficiadas por esse tipo de Breve.

Verso

11 Provisor é quem faz as vezes do bispo.

12 A data foi acrescentada ao documento posteriormente, quando ele foi apensado ao processo de dona Antônia Maria, em que impetrava a aplicação do Breve a uma nova capela, dedicada a São José, que pretendia ter na chácara da família no Valongo.

14 Segnalini = Signatários.

9.

ÓBITO DE MANOEL
NASCENTES PINTO (1731)

ACMRJ, Óbitos de Nossa Senhora da Candelária,
agosto de 1729 a julho de 1736, fólhos 83 a 87.

Extenso registro eclesiástico, que inclui o testamento de Dom Manoel, feito poucos anos antes de seu falecimento. Aduz valiosas informações sobre as posses do fidalgo, seus escravos e a então capela de Santa Rita.

Manoel Nafcentes Pinto

Barboza [rubrica]

Aos onze dias do mês de Setembro de mil Sette Centos e trinta e hum faleceo da vida prez.^{te} com tidos os Sacram.^{tos} Mano.^{el} Nafcentes Pinto m.^{or} nefta freg.^a n.^{al} do lugar de S. Joaò da Fós termo da Cid.^{de} do Portto e Seo Bisgado f.^o legitimo de Mano.^{el} Nafcentes Pinto e de Sua m.^{er} Maria Pinto de Paiva já defuntos. Cazado nefta Cidade com An.^{ia} Maria, foi Seu corpo depositado na cappella de S. Ritta onde Se lhe fez hum off.^o de corpo prez.^{te} e Sendo encomendado pello Seu R.^{do} Parocho, e amortalha do com o habito de S. Franc.^{co} foy Sepultado na cappella mór da dita Igreja, e fez Seo testam.^{to} onde difpoi na forma Seg.^{te} — Rogo aos SS[.] Mano.^{el} Roiç Nunes, Joaò de Veras Ferr.^a, Joaò Carnr.^o da S.^a e Paulo Ferr.^a de Andr.^e todos meos genros por Serviço de Deus, e por me fazer a m.^e queyraò Ser meos testam.^{tos} Succedendo hum ao outro — Meu Corpo Será Sepultado na cappella mór da Igreja de Santa Ritta onde tendo Sepultura própria minha m.^{er} e meos filhos e defcendentes, e o dito meu corpo Será amortalhado cò o hábito de meo Seraphico Padre Sam Fran.^o de q' Se declarará a efmola costumada — Meu Corpo Será depositado na Igreja de S. Ritta onde Se me fará hum off.^o pello meo R.^{do} Paroch[o] e vinte Sacerdotes, e fazendome esta Carid.^e dezejo que no dia oitav[o] Se me faça outro off.^o com os mefmos Padres na minha freg.^a aliás, naò Se me permitindo a graça do m.^o off.^o em S. Ritta Se me fará Sóm.^{nre} hum n[a] freg.^a — Declaro que Sou Irmaò da Irmand.^e da Miz.^a e da Irmand.^e do Sanctifsimo Sacram.^{to} e da de nofsa Snr.^a da Cand.^a e da de Nofsa Snr.^a do Pillar em S. Bento e de S. Pedro Cler.^o, e na de S. Joaò Evangelifta e n[a] das Almas Sita na Sé e a todos os Snr." Provedores das ditas Irmand.^{es} rogo mandem dizer por minha alma as misas que costumão mandar dizer pellos mais Irmaòs defuntos, e a cada hua das Irmand.^{es} pagaraò meos testam.^{tos} o que conftar dever de annuaes — À Irmand.^{de} da Santa Miz.^a defta Cid.^{de} da q' Sou Irmaò mando que meos teftr.^{os} dem cem mil f^o por huà ves Som.^{te} p.^a Socorro dos Pobres enfermos do Hofpital — A Irmand.^{de} do Sanctifsimo Sacram.^{to} da minha freg.^a mando que meus testam.^{tos} dem de minha faz.^{da} por huà vés Som.^{te} cincoenta mil f^o p.^a Se gaitarem no culto do Sanctifsimo, a cada hua d[e] mais Irmand.^{es} de que Sou Irmaò mando que meus testam.^{tos} dem a cada huà em maò de Seos Thezr.^{os} a coatro mil f^o por huà U [r] som.^{te}, e aos ditos meus testam.^{tos} encomendo m.^e o executem com a mayor brevid.^e o que aqui aqui difponho p.^a q' os Suffragios de minha alma se façaò com a mayor brevid.^e. Pela minha alma mandaraò dizer meos testam.^{tos} as misas de corpo prez.^{te} que no dia do meo falecim.^{to} e no Seg.^{te} Se poderem dizer na Igreja de Nofsa Snr.^a da Candelária, na de S. Bento, na do Carmo, na da Miz.^a, na de S. An.^{to}, e na de S. Ritta de efmola estas misas a coatro centos f^o — Por minha alma mandaraò meos testam.^{tos} dizer mil misas, a Saber, encomendarão ao meu R. Parocho da minha freg.^a quinhentas ao qual peço pelo amor de Deoz as mande dizer com a mayor brevid.^{de} na mefma Igreja Parochial e as naò dé p.^a fora da terra, nem indo da Cid.^{de} p.^a que naò dilate o bem espiritual de minha alma na Igreja de S. Bento cem, na Igreja de Nofsa Snr.^a do Carmo cem, na Igreja de S. An.^o cem, na Igreja de S.^a [Miz.^a] duzentas q' fazem as ditas mil misas pellas quais da[r]aò meoz teftr.^{os} a efmola costumada de f. — No dia de meu falecim.^{to}, mandaraò meoz [r]eftr.^{os} dar a cada pobre que quizer alsif[r]ir o meo corpo coando

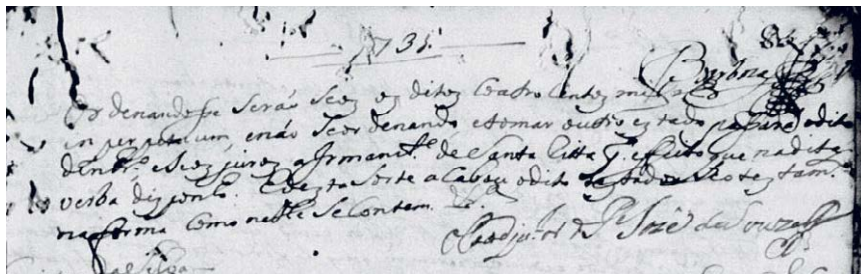
1731

1 coando o Sepultar[e]m e lhe deitarem água benta hum tostaõ a cada hu[m.]
 Mandaraõ meos teftr.^{os} depoes de meo corpo Sepultado dar dous m[i]l aos
 pobres prezos da cadea a cada hum coatro vinteis Sem q' p.a o comp[r]m.^{to}
 5 deftas efmolas Seja neccefs.^o ordem ou authorid.^e alguã mais q' a von.^{de}
 de meos teftr.^{os} e afsy hé minha ultima von.^{de}. — Declaro que Sou cazado
 com An.^a Maria na forma do Sagrado Conc. Trident. de cujo matrimonio
 tivemos os filhos Seg.^{tes} e a Saber, Fr. Silverio de S. Boa V.^a religiozo
 Saderdote da ordem de S. Franc. defta provincia; Ign.^o Nafcentes Pinto
 10 de id.^e de doze annos p.^a treze; Aug.^a X.^{er} cazada com Mano.^{el} Roiz Nu
 nes, Anna Maria cazada com Joaõ de Veras Ferr.^a; Izabel Maria
 cazada com Joaõ Carnr.^o da Silva Thereza Nafcentes cazada com Pau
 lo Ferr.^a de Andr.^e, cujo filho Ign.^o, e as coatro f.^{as} acima nomeadas Sam
 meos herdr.^{os} neccefs.^{os} e por tais os infituo nas partes que por dir.^{to} lhe
 15 tocam, excepto o religiozo que por Ser de religiaõ q' naõ erda. — Decla
 ro que coando cazey as minhas coatro f.^{as} naõ lhes fiz dote em q.^{ta} certa
 mas Sim dey a cada huã o que confta de cada hum dos [livros?] que tenho ain
 da em meo poder mando que Se esteja na partilha conforme a impor
 tancia de cada hum dos ditos [livros?] integrando a cada hua o q' ellas na
 20 collaçãõ declararem, por q' naõ Satisfiz a todas igualm.^{te} e fio da Sua
 verd.^{de} de declararem esta Se defcontará o que for de dir.^{to} a fim de Ser
 igualm.^{te} integradas, como tambem o meo f.^o Ign.^o — Declaro que
 em todo o monte mor de minha caza há a fazenda Seg.^{te} Huã cazas
 de pedra e cal de dous Sobrados em q' de prez.^{te} vivo, as quaes fabriquey
 25 de huã banda q' he a do mar defde os alicerces que da dita banda [q']
 tem com cazas terras de taypa pertencentes aos herdr.^{os} de Mano.^{el} [Gz?]
 Soutto, cuja parede he toda minha e não Se me tem della pago nada
 nem os ditos herdr.^{os} podem nella fazer obra alguã Sem q' pr.^o paguem
 e a outra parede da p.^{te} do campo a comprey por huã escriptura feita na
 30 notta do t.^{am} Mano.^{el} de Vas.^{con}velho ao Padre Mano.^{el} Correa de Araujo —
 Tenho mais outras cazas de Sobrado de pedra e cal q' por huã parte par
 tem com cazas de meo genro Mano.^{el} Roiz Nunes e pella outra com
 cazas terras dos herdr.^{os} de Thomé de Souza, cuja parede defde o alicer
 ce the o alto he minha q' a fiz, athe o prez.^{te} Se me naõ pagou; tenho m[ais]
 35 huã cazas terras, de adobes que tambem fabriquey em pardieyros q' comprey
 a Jozé Roiz Duraõ que de huã banda partem com cazas terras, do Moftr.^o
 de S. Bento as quaes eu trago a metades ao dito Moftr.^o a rezaõ de dezafe
 tte mil r^c cada anno, em faltaõ os que constarem da escriptura q' o d.^o
 40 Mostr.^o fez ao defunto Mano.^{el} Fran.^{co} que as arrendou e eu comprey os [chaõs]
 que faltavaõ a Seo Succeslor D.^{or} S[lvra] Lix.^a — Tenho mais huã morada
 de cazas de Sobrado antigas junto á torre da Cand.^a as quaes comprey ao
 defunto Mano.^{el} Glz da Cruz. Tenho mais outras cazas terras com frontr.^a
 de pedra e cal, armadas Sobre pillares e alicerces de pedra e cal, as quaes
 fabriquey em chaõs que comprey a Joaõ Miõ da Rocha e querendo os
 45 donnos dos chaõs de huã ou outra banda levantar obra devem pagar
 a mettade dos alicerces e Pillares por q' tudo me pertence pello fazer p.^a eff[e]jito
 de armar as minhas cazas que estaõ Sitas na rua de Nofsa Snr.^a do Roza
 rio, tenho mais huã cazas terras de taypa de maõ abaixo das em q' viv[o]
 que houve por compra que fiz a An.^o Ramos. Tenho mais outras cazas
 50 terras de taypa de maõ as quaes comprey a Lour.^a Ribr.^o viuva de Fr.^{co}
 de Souza Nunes e Saõ [Si]tas junto á torre de Santa Ritt[a] da p.^{te} [clozas?].

Pofsuo mais huà xacara foreyra á Camera em perpetuo fateuzim
 de q' pago de foro cada anno Sinco toftoes, a que houve por compra
 q' fiz ao D.^{or} Damiaò Roiž Moeda como confta da efcryptura que
 me fez' [e] do aforam.^{to} da Camera, endita chacara fiz cazas de vivenda
 e hum oratorio em que Se dis mifsa dedicado ao Snr. S. Jozé, e fiz mais
 todas as feitorias que na dita chacara Se achaò, e de todas eftas proprie-
 dades tenho efcriputras, e clarezas. — Declaro que pofsuo hum can-
 dr.^o de pratta de coatro luzes duas Salvas, dous prattos de meya cozinha
 Sinco pratilhos ≠ hum talher e Suas pefas ≠ duas duzias de colheres e huà
 de garfos; dous caftiSais, hum pratto grande, Seo gomil, huà bandé
 jinha, hum tintr.^o com Suas pefas, coutras miudezas de pratta com os
 marcos que nefas pefas Se acharem; e poucas pefas de ouro e as mais
 alfaias e trafes da caza e chacara que tudo fica a declaração de m.^a
 molher, cuja verd.^e abono e tenho por certa e infalivel. — Declaro q'
 os efcravos que de prez.^{te} tenho de meo Serviço Sam os Seg.^{tes} ≠ Seb.^{am} [acha]
 cado ≠ Caetano de todo o Serviço ≠ Pedro chamado Coxo ≠ Pedro chamado p[e]
 za barro ≠ Seb.^{am} ainda mofo ≠ Mano.^{el} Barbz.^a ≠ Mano.^{el} chamado Ingres
 Joachim Barbz.^a ≠ Jozé mina ≠ Bar.^{mco} crioulo achacado ≠ Cuftodio crioull[o]
 Dionizio Cabrinha ≠ Joaò Moleque ≠ Pedro moleque ≠ Ventura moleq'.
 Ventura Falcaò ≠ Ventura Mayanga ≠ Appolonia ≠ Maria pequena
 Juliana ≠ Grimanuza ≠ Theodozia ≠ e na Xacara Jozé ≠ André ≠ D.^{os} ≠
 Mano.^{el} ≠ Joaò ≠ Chriftovaò ≠ Miguel ≠ — Declaro que as dividas que
 the o prez.^{te} devo e Se me devem conftraraò de meos livros e papeis a que
 mando Se lhes dê todo o credito e havendo alguà dívida que eu
 deva fora dos ditos livros conftrando por docum.^{to} ou por outra prova ju-
 dicial mando Se pague em defcargos de minha confciencia —
 Declaro que Sou proprietario dos off.^{os} de Meyrinho do mar guarda e por
 teyro da alfand.^a defta Cid.^{de} por Sua Mag.^{de} que Deoz g.^{de} por mercê feita
 a minha moller An.^a Maria com cujos off.^{os} deo o dito Snr. de pied.^e dous mil
 Cruzados p.^a o dote de minha m.^{er} e lhe compòs hum donativo de tres mil Cruza-
 dos applicados aos Socorros da nova Colonia que Se pagaraò á fazenda
 Real antes de Se me pafsar a conta de propried.^{de} e como os ditos off.^{os} foraò
 dados por graça Real e naò comprados por dinh.^o do cazal e como taes
 naò entraò em partilha, e como tenho requerido a S. Mag.^{de} q' Dž G.^e Stc q'
 pafse p.^a meo filho Ign.^o ordeno q' continue nella fazendo lhe Sua Mag.^{de}
 a mercê e com Sua falta aos filhos de minha filha mais velha Preceden-
 do os mais velhos aos mais novos e a eftes os demais filhos na mefma
 ordem e dir.^{to} — Declaro que pagos os meos legados do remanefcente
 de minha 3.^a Se faraò partes igoaes, huà que Se repartirá com todos os
 meos nettos e nettas; da outra Se tiraraò coatro centos mil r^{cs} que meos tes-
 tam.^{tos} poraò a juros a beneplacito de meo f.^o Fr. Silverio a qual pertencerá
 afsim por Sua vida p.^a Suas efmolas e obras pias afsim pefsoais como es-
 pirituais, e por Sua morte, pafsará o dito dinh.^o a Irmand.^{de} de S. Ritta
 onde me mando Sepultar, cuja Irmand.^{de} indo o dito dinh.^o a Seo po-
 der o porá a juro com toda a Segurança e pertencerá o dito juro p.^a vinho
 cera e hofcias roupa [la]vada da Sacrifia da dita Igreja de Sorte q'
 Sempre a Irmand.^{de} terá o dito dr.^o á Sua ordem p.^a o que dito fica —
 Tiraraò meos testam.^{tos} outros coatro centos mil r^{cs} que Se pora[ò] a juro
 a beneplacito de meo genro Mano.^{el} Roi[ž] Nunes q' Se confervaraò the o
 tempo [de] Se ord[en]ar de clerigo meo netto Jozé Seo f[.] e por Sua mort[e]
 ou [Se faze]ndo elle de contrario ao de [Sa]cerdote pafsará efte dinh.^o e Seo[s]

1731

1 Juros á mefma Irmand.^{de} de Santa Ritta p.^a o confervar a juros e despende
llos em cera no altar môr da mefma Santa que nella estará perpetuam.^{te}
p.^a os dias Solemnes das feftas de Christo nofso redemptor de Noftas Snr.^a
5 e dos Santos Appoftolos — E reftando alguâ couza da Seg.^{da} parte da m.^a
terça Seguinte á terceyra parte della, Se daraò Sincoenta mil r^ç a Diogo
Roiz meo creado alem do Sallario que lhe ficar devendo que confte Se
pagará do Monte môr como em utilid.^e do cazal. — Tirará meo teftam.^{to}
que exercer efte meo teftam.^o duzentos mil r^ç p.^a ajuda do trabalho que
10 há de ter. — O mais que reftar defta minha 3.^a dará meo teftam.^{to} a doze
pobres honrados Se pagando a Seo arbitrio vinte mil r^ç a cada hum p.^a hum
veftido, e mandará dizer pella alma de meo Pay huâ cappella de miſas,
outra pella alma de minha May, e duas pellas de meo Sogro e Sogra, outra
pellas de meos eſcravos, outra pellas de meos amigos, e bemfeitores, o res
15 to diſponhaò em miſas, e obras pias Seg.^{do} Seo arbitrio — Declaro que
entre os eſcravos que poſſuo Se achaò dous hum chamado Seb.^{am}, outro Jo
zê Ribr.^o, os quaes pellos bons Serviços que me tem feito os torno o rema
neſcente de minha terça e quero que Sirvaò a minha m.^{er} em Sua vida e por
sua morte fiquem forros, e aſiſtaò com q.^{al}quer de meos filhos ou filhas q.^{ez}
20 lhes mais quizerem a q.^m rogo os tratem bem pella fidelidad.^e com q' me
ferviraò. — Declaro que tenho aſiſtido a Igreja de S. Ritta defde
a compra dos chaòs e apr.^a pedra, the ves toda em q' de prez.^{te} Se acha e o q'
dey a inventario na vizita que fez o Illm.^o Snr. Biſpo D. Fr. An.^o de
Guadalupe com diſpendio conſideravel de minha fazenda, caza e p.^a a
25 dita Igreja mandey buſcar a Roma hum Breve de Seos privilegios
emcomendo a meo filho Ign.^o e ás minhas filhas e nettos perſever[ar]
nefta Santa devoçaò e Sirvaò a Deoz na honra defta Sua ſerva e S.^a —
a q.^m offerço todo o diſpendio e gaſto que na Sua Igreja tenho feito —
Para Satisfazer meos legados e c[ou]zas torno a pedir aos Sobreditos
30 meos genros queyraò por Serviço de Deoz Serem meos teftam.^{os} S[ucc]e
dendo hum ao outro como no principio tenho feito, a q.^m dou os poderes
necceſsr.^{os} p.^a diſporem da minha terça p.^a effeito do q' della diſponho
na forma que lhe parecer mais necceſsr.^o e conveniente e pellos traba
lhos que ordinariam.^e Se Seguem dos teftam.^{os} em q' vem a ter os tefta
35 dores mais pragas que Suffragios ordeno e he minha ultima von.^{te}
que a conta defte meo teftam.^{to} Seja dada por huâ conta aSignada
pello meo teftam.^{to}, pella qual Se efteja Sem mais Ser necceſsr.^o quita
çois alguâs e as duvidas que Se lhe puzerem Sejaò difcuidadas por Seo
juram.^o que hey por bem e approvedo, e de outra manr.^a pedindolhe qui
40 taçaò alguâ hey por derogada a tal verba ou verbas, como Sendo[lhe]
ordenada, nem por iſſo Se lhes Servem reziduo algum e levandoSelhe
quero que Seja de minha terça de modo que o dito meo teſtr.^o naò
tenha perda alguâ nem trabalho em S[ua] peſſoa ou faz.^{da} por cauza
defte meo teftam.^o cuja conta dará em tempo de coatro annos e dado
45 cazo que dentro no dito tempo naò poſſaò meos teſtr.^{os} cobrar minhas
dividas, ou Satisfazer de minha terça ou allguas de minhas diſpoziç[o]is
he minha ultima von.^{te} que Se dé credito aos ditos meos teſtar.^{os} e lhes
aceite a Sua deſculpa, o que lhes e naò [R]eziduo diſpor haò da minha
terça ind[ua] que depois de acabado o termo de coatro annos q' lhes conc[edi]
50 p.^a o compr[i]m.^[to] defte meo teftam.^{to} — Declaro que em huâ diſpoziçaò def
te [...] teftam.^{to} digo que os coatro centos mil r^ç e Seos juros Se conSer
vara[ò] the o tempo que [m]eo netto Jozé Se ordenar de clerigo. Ordenan



1

1731

8[5]

Barboza [rubrica]

Ordenando Se Seraõ Seos os ditos coatro centos mil f^o
in perpetuum, e naõ Se ordenando e tomar outro estado pasará o dito
5 dinhr.^o e Seos juro a Irmand.^o de Santa Ritta p.^a effeito que na dita
verba disponho. E desta Sorte acabou o dito testador Seo testam.^{to}
na forma como nelle Se contem. Vs.^a

o Coadjutor o P^o Jozê da Souza G

Observações*Fólio 83*

- 9 e 17 Atribuía-se ao hábito franciscano, independentemente da agremiação religiosa do defunto, a promessa da pronta remissão.
- 23-26 Entre as Irmandades de que Dom Manoel era irmão não aparece a de Santa Rita.
- 36 r^{c} = réis || U = \$ ou mil-réis.

Fólio 83v

- 9-10 Ignacio Nascentes Pinto foi batizado a 14/8/1714 (ACMRJ, *Batismos de pessoas livres da Nossa Senhora da Candelária*, Livro 3, 1695 a 1718, fl. 106v); portanto, o testamento terá sido escrito entre 1726 e 1727, cerca de quatro anos antes do óbito de Dom Manoel.
- 13 Não são citados outros dois filhos de Dom Manoel: Josefa, nata em 1711, e Frei Felix de Santa Teresa (cf. PAMPLONA, 2016, p. 14-15).

Fólio 84

- 5 *Damião Rodrigues Moeda*: advogado e lavrador de cana, natural de Idanha a Nova (Guarda, Portugal), foi preso por judaísmo em 1710, aos 45 anos (processo inquisitorial de Lisboa n.º 6.526, auto de fé em 9/6/1711), sendo condenado ao cárcere e hábito penitencial ao arbítrio dos inquisidores. Vários parentes seus também foram sentenciados.
- 21 *Cabrinha*: jovem mestiço de pele morena clara, forte e valente.
- 53ss Nelson Pamplona (2016) não faz referência a esse neto José, candidato ao sacerdócio. O testador faz uma correção *infra* (fl. 84v, 50 – 85, 6).

Fólio 84v

- 8 *Monte mor*: valor total de direitos, obrigações e bens deixados a partilhar por uma pessoa falecida, incluídos os bens alheios que nesse acervo se encontrem para a subseqüente paga da meação.
- 16 *Sebastião*: provavelmente é o “achacado” e não o “moço” (cf. fl. 84, 17-19).
José Ribeiro: não fica claro se é o “mina” ou o “da chácara” (cf. fl. 84, 20 e 23).
- 23 O chão para a igreja de Santa Rita foi comprado antes de dezembro de 1718 a Manoel Coelho do Prado (cf. AN, 1ON, 86, p. 217, 2/12/1718).
- 25 Breve: vide *supra* o texto transcrito no n.º 8.

10.

APLICAÇÃO DO BREVE APOSTÓLICO
AO ORATÓRIO PRIVADO DEDICADO
A SÃO JOSÉ NA CHÁCARA DOS
NASCENTES PINTONO VALONGO (1733)

ACMRJ, Breve Apostólico para oratório privado
a Antonia Maria viúva em chácara adiante do
Valongo, 24, cx. 846, 28 de setembro de 1733.

Após a morte do marido, dona Antonia Maria impetrou a execução do Breve Apostólico (item 8 *supra*) em seu novo domicílio na chácara da família no Valongo.

O procedimento administrativo de execução do Breve compreende as seguintes partes: folha de rosto com a súmula da petição; instrução; depoimentos das testemunhas; parecer do vigário-geral; decisão do ordinário; termo dos autos.

Folha de rosto:

- 1 Breve deorato[rio] [corroído]
 Antonia Maria viuva
 [36]
 [Maço 2]
- 5 Anno do nascimento de nofso Senhor Jesus
 Christo demil esete centos etrinta etres annos a
 os vinte eoitto dias do mesde Setembro do dito anno
 nesta Camera ecclesiástic.^a mefoi dada huma petição
 porparte dajustificant.^e Antonia Maria viuva que
 10 ficou de Manoel Nascentes Pinto, requerendome
 lhe autuafse com o Breve junto da Se Ap.^{ca} para
 Se lhetirarem Suas testemunhas, aqual aceitei, e
 tudo autuei pas o dito effeito de que fis esse termo
 eu [Jo]zeda Fonceca Lopes escrivao da Camera eccle-
 15 siasticaque escrev—

Instrução:

1 M.^l R.^{mo} p.^r D.^{or} Provizor

Diz Antonia Maria viuva q ficou de M.^{el} Nascentes
 Pinto, moradora nesta cid.^e q̄ ella he possuhidora de huma chacara
 adiante doValongo, ep.^a [na] varanda das casas de Sua habitaçãõ q̄
 5 nellatem poder ter oratorio p.^{ar}, alcançou da S.^{ta} Sé Ap.^{ca} Breue
 emSeu nome edeSeu Marido, oqual apresenta e [S]eacha aceito
 por S. Illm.^a, eaV.M. cometido; lhe he necefs.^o justeficar az
 premissas Seg.^{tes},

§: q̄ ad.^{ta} Impetrante he a mesma [vi]uva deM.^{el} Nascentes Pinto,
 10 e nunca teue outra m.^{er} eque alcançou agraçã Ap.^{ca} en[aõ]
 tem outra alguma graça que aindadure.

§: q̄ a Impetrante he m.^{er} veuua honesta e Setratou sempre etra[ta]
 aley daNobreza, ecomotal naõ desmerece agraçã alcançada.

§: q̄ a Impetrante temja Oratorio preparado, Ornado Com toda a
 15 desçençã, e liure total m.^{te} dos uzos domesticos, sem porta algu
 ma p.^a ascasas.

Auto. justifique QaVM.^{ce} *Seja seruido admetilla ajustificar*

GG oReferido p.^a *Selhe haver agraçã porboa e Se lhe*

pafsar

Araujo Sua Sentença.

E.R.M.^{ce}

Depoimentos:

- 1 Aos vinte e oito dias do mes de Setembro de mil e setecentos e trinta e tres annos nesta Cidade do Rio de Janeiro sendo M.^{to} Rv.^{do} P.^r D.^r Gaspar Gonçalves [...] vigr.^o geral e Sro [...] onde eu escrevio da camera eccl.^a fui [v^{iz}itador] e p.^a
- 5 feito de Serem tiradas as testemunhas a just.^e Ant.^a Maria veu[u]a q̄ ficou de Manuel Nascentes Pinto quieto de heoque [...] Se segue de que fis este termo eu Jozeda Fonseca Lopes escrevio da Camera ecclesiastica que es crev—
- 10 Gregorio Pereira Pinto n.^{al} dav.^{il} deviana, em orad.^{or} nefta C.^{de} Soltr.^o que vive de Seuneg.^o, test.^a jurada aos Santos evangelhos em que poz Sua maõ direita, e prometeo dizer ver dade e de Sua idade difse ser de trinta annos, e aos costumes difse nada.
- 15 etendo perguntado pello conth[eu]do na petição da just.^e Ant.^a Maria veuva difse que m.^[to] bem aconhece, e sabe q̄ he n.^{al} desta terra, e nella foi cazada leg.^{am}.^{te} com Manoel Nascentes Pinto, o qual nunca foi cazado outraves Senaõ com a just.^a athe morrer, e
- 20 Sabe q̄ he a mesma impetrante q̄ alcançou a graça Ap.^{ca} p.^a poder ter oratorio na Sua xacara q̄ tem adia[n]te do Valongo, e sabe que adita não tem outro algum Breve Ap.^{co} p.^a poder ter oratorio particul.^{ar} que ainda use, e isto o sabe porter conhecim.^{to} largo desta impetr.^e e ir afuac[a]za varias
- 25 vezes, e a mesma xaca[r]a e mais [n]ao difse [des]te [item.]

1 DoSegundo item difse queSabe que
 adita Impetrante he molher honesta, enobre porque
 Setratou Sempre aley de Nobreza, etrata como molher
 veuva honrada, honesta, e Recollhida, e por leg.^am.^{te} ca
 5 zada com M.^{el} Nascentes Pinto, queSempre Setratou a
 lei de Nobreza, enunca por cauza alguma adita
 Impetrante desmereceu amesma Nobreza; eisto oSabe
 pello conhecim.^{to} quedella tem, eSer publico, enotorio nef-
 tacidade; [...] difse [...]

10 edoteceiro item difse queSabe
 que aimpetr.^e tem jaSeuoratorio preparado comtodoz
 osparamentos neces.^{os} emais couzas; e está liure total
 m.^{te} dos uzos domesticos sempor tap.^a dentro dascazas
 eisto o Sabe elle test.^a por ter laido m.^{tas} vezes, eo ter
 15 visto, e mais naõ difse; e a signou com o M. R.
 P.^r D.^r Provizor evigr.^o geral e eu Jozeda Fonceca L—
 pes escrivaõ da Camera ecclesiastica queo escrevi

GG

Araujo

Gregorio Pereyra Pinto

20 Luciano Luis Teixeira natural da villa do Forrao digo
 do Lugar do Forrao Freg.^a de S. Miguel de Silva... Arce
 bispado de Braga e m.^{or} nesta Cid.^{de} e nella cazado que
 vive do Seu neg.^o test.^a jurada aos Santos evangelhoz
 [em] quepoz Sua mao direita, eprometeo dizer verdade

1 edeSuaidade difse [ser de qu]arentaefinco ann[os, eaos costu-]
mes difse nada.

 eSendo perguntado pello contheudo
napetiçaõ dajimpetrante Antonia Maria veuva difse
5 ao primeir.^o item que aconhece m.^{to} bem, ehen.^{al} desta terra
ou parece quedePortugal, porem não Sabebem ...
aquald.^a Impetr.^e he veuva de M.^{el} Nascentes Pinto com
quem foi leg.^am.^{te} cazada athe falecer, e nunca foi
o d.^o cazado com outra molher antes da just.^e eSabe
10 taobem que he amesma que alcançou Breve da S.^{ta} Se
Ap.^{ca} p.^a poder oratorio nascazesde Sua habitaçaõ que
tem na Sua Xacara adiante do Valongo: e que
não tem outra Semelh.^{te} graça queaindadure, eis
to Sabe porter entrada emcasa da d.^a veuva aq.^m conhece
15 ham.^{tos} annos, e ter nota detudo, emais não difse defse
pr.^o item.

 edo Segundo difse queSabe que aImpetr.^e
he m.^{er} m.^{to} honrada, honesta e Recolhida, eSetratou
Sempre e trata como molher nobre, Semduvida alguã
20 efoi cazada com M.^{el} Nascentes Pinto, quevivia, eviveo
Sempre como homem honrado, e nobre; e adita im
petrante nunca desmereceo a nobreza que tem com
quevive por cauza alguma; eisto o Sabepor ter co
nhecim.^{to} há m.^{to} mais devinte annos della, ede Seuma
25 rido [t]hefale[c]er, eSer p[ub]lico, enotorio, [nefta]

1 difse [...]

edoteceiro eultim.^o item difse que
adita Impetrante tem Seuoratorio já preparado na
xacara que tem adiante do valongo p.^a onde pretende
5 ... graça Ap.^{ca} e comtodos osparamentos eliure
dos uzos domesticos o que elletest.^a Sabe por ter
laido algumas vezes, evisto odito oratorio m.^{to} bem
[...] difse; e afsignou com o M. R. P.^r D.^r Pro
vizer, evigario geral, e eu Jozeda Fonceca Lopes es
10 crivaò da Camera eccleziastica queo escrevi

GG

Araujo *Lucianno Nunes Teixr.^a*

Fran.^{co} Gomes Moutinho n.^{al} davilla de Angeja com.^{ca}
de Esgueira Bispado deCoimbra em.^{or} nesta cidade
15 Soltr.^o quevive deSeu neg.^o test.^a jurada aos Santos
evangelhos em que pos Sua maò direita, eprometeo
dizer verdade edeSuaidade difse ser de trinta efete
annos, eaos costumes difse nada.

20 etendo perguntado pello contheudo
napetiçaò dajust.^e Ant.^a Maria veuva difse que aconhe
ce m.^[to] bem, efsabe q̄ he veuba de M.^{el} Nascentes Pinto com
quem foi leg.^am.^{te} cazada athe o tempo de Seu falecim.^{to}
e naò Sabe queodito [...] foi cazado antes com outra alguã
25 m[ol]her [...] taobem Sabe que ajust.^a he amesma q[u]e

1 a[lca]nçou Breveda [San]ta Se Ap.^{ca} p.^a poder [ter] oratorio
 nas cazas de Sua habitaçãõ quetem em huã xacara adi
 ante do Valongo, enao tem notícia quetenha d.^a just.^e outra
 alguma graça Ap.^{ca} Semelh.^{te}, eisto o Sabe por ter gr.^{de}
 5 conhecim.^{to} damesma Impetr.^e emais nao difse des[t]e pr.^o [it]em.
 edo Segundo difse que aImpetrante
 he m.^{er} grave como tal Sempre Setratou a lei deNobre
 za, etrata vivendo honradam.^{te} comtodo o Reco[lhi]mento
 e honestidade, Sem que por alguã causa desmerecesse
 10 aNobreza; e foi cazada com M.^{el} Nascentes Pinto, que
 viveo a lei da Nobreza taobem Sempre athe morrer
 eisto he publico, enotorio por m.^{tas} evarias pefsoas que co
 nhe[ce]m d.^a Impetr.^e, eelle test.^a o Sabe pello conhecim.^{to}
 grande quetem dad.^a just.^e e q̄ de Seu marido teve; e [...]

15 difse deste
 edoteceiro atestemunh.^a difse que ad.^a Impetr.^e
 tem Seuoratorio preparado com ornam.^{tos} etodo omais ne
 ces.^o, liure deuzos domesticos; eisto o Sabeelle test.^a pello
 20 ter visto algumas vezes; emais nao difse, e a signou
 com o M. R. P.^r D.^r Provizor evigr.^o geral e eu
 Jozeda Fonceca Lopes escrivao da Camera eccle
 ziaistica queo escrevi

GG

Araujo

Fran.^{co} Gomez Moutinho

Parecer (anverso):

1 Ao primeiro [d]iado mesde Outubro demil esete ce[nto]s
 etrinta etres annos fis estes autos conclusos ao M.^{to} Rv.^{do}
 P.^r D.^r Gaspar Glzde Ar. Provizor, evigr.^o g.^{al}, elhe
 ajuntei apetiçãõ retro eu Joze da Fonceca Lopez es
 5 crivao daCa[m]era eccleziastica queo escrev—
 Concl.^o com 1000
 pg 2380
 Vifto estes auttos Breve Apostolico justificaõ
 depre[mi]õs approvaçãõ earbitrio he Ill^{ma} q̄ tudo
 10 Se mostra Ser aImpetrante Antonia Maria molher
 q̄ foi deManoel Nascentes Pinto con aqual So foi ca
 zado eamefma con od.^{to} marido impetrando
 Santa Sé Apostolica obteve p.^a ter oratorio privado
 nas cazas de campo da Sua habitacãõ Sita [no] Suburbio
 15 desta Cid.^{de} onde con effeito tem erecto dito Oratorio
 em lugar decente ee apartado dos uzos domesticos enelle
 nunca tivera [ou]tra graça Apostolica e Semelhante
 q̄ inda dure: mostraõ q̄ omarido daImpetrante
 foi pefsoa q̄ viveo deSeo negocio ealey da nobreza
 20 com bastantes bens da fortuna escravos ecriados emcuja
 forma vive aImpetrante confervando Se noestado
 deviuva. Con a mefma honra eftimacãõ, e eestado
 q̄ emtempo dod.^{to} Seu marido; mostraõ mais q̄
 od.^{to} Oratorio Seacha decentem.^{te} ornado para
 25 mentado evizitado p.^a nelle dizerSe mifsa como con
 effeito Setem dito: aq̄ tudo vifto emais dos[a]uttos eCo-
 mo Conforme a opiniaõ dos Douttores e homens de ne-
 gocio eR[ilos] q̄ vivem con e[ti]macãõ nas [cidades] Se Re-

Parecer (verso):

¹ Reputaõ por nobres eGozaõ medianna nobreza pefsoal epor
 privilegio oqual quer conforme aopiniaõ dos Doutores eleftilho
 daCuria bafta p.^a verificar as Sahufula de *nobili genere* pos-
 ta no Breve Specialm.^{te} p.^a oratorios Ruraes como he
⁵ [odito] Se tratar, eas viuvas enq.^{to} naõ mudaõ de cofrado gozaõ
 damefma nobreza eḡ [...] ḡ tinhaõ Seos maridos the
 otempo dafua morte: por tanto hey por justificadas
 as premifas doBreve junto epor valida ag[r]aça delle
 por virtude delle poderã a Impetrante ter oOratorio
¹⁰ privado [...] daḡ tem dito nas [...] Suas cazas decampo,
 enelle por Autoridade Apostolica em Sua prezença,
 na de Seus filhos, conSanguineos, affins que morarem
 con ella, familia [...] nobres fazer celebrar por
 qualquer Sacerdote Secular, Sendo appRovado pello or-
¹⁵ dinario ou Regular con licença doz Seoz Superiores huma
 mifsa enCada hum dia excepto os da Paschoa da
 Refsurrei[çaõ] de nofso Senhor Jezu xp^{to} e Nativid.^{de} doS.^r
 e Pentecostes emais Solemnes feftas do anno, tudoSem
 prejuizo dos dir.^{tos} Parochiaes, con declaraçaõ porem
²⁰ ḡ Satisfaraõ aopreste da Mifsa [n]os dias defte aq.^{lles}
 escravos, escravas oucriados ḡ actualm.^{te} notempo da
 mifsa forem necefsarios ao Seu Serviço eos mais naõ
 exifta facultade egraça durarã Somente por tempo
 de des annos conforme adeclaraçaõ doSenhor Bispo;
²⁵ ep.^a titulo dod.^{to} Oratorio mando Sepafse edital con
 otheor doBreve edefta epague aImpetrante as cuftas
 dos auttos. Rio de Janr.^o 2 de 8.^{bro} de 1733.

Gaspar Gonçalves d Araujo

Termo:

1 A[os] vinte e o[it]o dias do mês de S[ete]mbro demil efete
centos e trinta etres annos fis estes autos concluzos a
M. R. P.^r D.^r Provizor evigr.^o geral, e eu Jozeda Fonce
ca Lopes escrivao da camera eccl.a queo escrevi

5 Concl.^o com 100

pg

Recorra aImpetrante a S. Ill.^{ma} p.^a visita
do oratorio e lhe arbitrar o tempo daduraçãõ
10 do privilegio do Breve R.^o de Jan.^{ro} 28 de
[7br].^o de 1733.

GG

Araujo

15 Aos vinte e oito dias do mês de Setembro demil efete centos
etrinta e tres annos meforaõ tomados estes autos com
o despacho Supra, osquais recebi para lhedar Seucompri
mento dequefis esse term.^o eu Jozeda Fonceca Lopes escrivao
dacamera eccl.^a queo escrevi

Sentença:

1 Pela vizita q̄ se fes no Oratorio há pouco
tempo o havemos por aprovado, e arbitra-
mos des annos p.^a a duraçãõ da graça. Rio
deJan.^{Ro} 29 de Setembro de 1733.

5 [rubrica]

Diz Antonia Maria, veuva q̄ ficou de M.^{el} Nascentes
Pinto, m.^{ra} nesta Cid.^{de} algum tempo, eoutro naSua Xacara q̄ tem
adiante doValongo, ep.^a nessa poder ter Oratoio p.^{lar} alcançou Breuve
daSé Ap.^{ca} q̄ Vossa Illm.^a lhe fes m.^{ce} aceitar; ecomo justificou as
10 premifsas Mefalta q̄ V. Illm.^a o mande vesitar ejuntam.^{te} ar
bitrarlhe otempo quehadedurar ad.^a graça, porter já Oratorio
preparado como necefsr.^o

Q. aV. Illm.^a Seja Seruido mandar v[esita]r
od.^o Oratorio earbitrarlhe otempo q̄ hade durar
15 ad.^{ta} graça.

11.

CERTIDÕES DOS ESCRAVOS NOVOS
 SEPULTADOS, CONSTANTES DOS AUTOS
 DE HOMENS DE NEGÓCIO E MAIS
 COMERCIANTES DE ESCRAVOS (1766)

ARQUIVO GERAL DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO.

Autos da Câmara, 1766 (fólios 148 e 149).

[...] o livro de “Autos de homens de negócio e mais comerciantes de escravos”, presente no Arquivo da Cidade do Rio de Janeiro, códice 6.1.9. O presente documento é um extenso processo que se refere às posturas lançadas por ordem da Câmara Municipal que, dentre as diversas recomendações referentes à saúde pública, continham a proibição da comercialização de escravos novos na área central da cidade. Em resposta os homens de negócio, Capitães de Navios, marinheiros e comerciantes de escravos da Praça do Rio de Janeiro entram com um processo contra a Câmara Municipal da capitania pedindo a suspensão do edital, inaugurando assim uma disputa que duraria 10 anos (1758-1768). Em seu desenrolar tal documento produziu uma série de posturas, depoimentos, atestados, petições entre outros documentos que vão envolver vários indivíduos das mais diversas ordens.

A produção do presente documento é singular para entendermos a dinâmica da sociedade colonial fluminense em um momento em que os homens de negócio e comerciantes da praça possuem um papel cada vez mais atuante nessa sociedade. O documento também se demonstra interessante para analisarmos os conflitos e as alianças no interior da câmara entre homens de negócio e não somente com os oficiais camarários, mas também com indivíduos de outras esferas sociais, assim como no interior do grupo dos homens de negócio. (OLIVEIRA, 2012, p. 18)

Fólio 148 anverso

1 Dizem os homens denegoção q̄ com
 merçiaõ com escravos, q̄ p.^a bem de Seuz
 requerim.^{tos} lhe hé nefefario hua çertidaõ dos
 ezcravos novos que Setem Sepultado noSemi
 5 terio deSanta Rita, dezodia 4 de Dezembro do
 anno passado de1765 theodia de hoje q̄ oSe
 nado da camera ozfez desalojar da çid.^e p.^a
 fora pello q̄/

10 S. R. os constar por algum
 dos Suje.^{tos} ... Camera naõ saõ
 p.a [...]
 [rubrica]

P.^m aV. S.^r seja servido
 mandar q̄ o R.^{do} Vigr.^o dad.^{ta}
 freguezia ouSeu coadjutor
 15 lhe pafê a d.^a certidaõ do que
 constar em modo que faça ffê./
 El R. SN.

Jurou Camera na fr.^a da Ig.^a
 ... supr[...]zaõ dos p.^a caõ crime ...
 20 ... f 29 R.^o de
 Janr.^o 18 de Junho de 1766
 [rubrica]

Francisco Moreyra da Costa coadjutor daFreguezia de Santa Ritta
 defta Cidade certifico que [a] verdade do despacho [supra re... Snor]



Fólio 148 verso

- 1 [dos mortos] escravos que Setem em terrado no Semiterio desta Freg.
desodia coatro de Dezembro do anno preterito de mil sette centos e SeSenta
e cinco the o dia dezenove de Junho doano prezente [athe ...]
[...] sepultado [...] duzentos e vinte eSeis escravos novos [...]
- 5 [...]
[...] R.º deJanr.º 19 deJunho
de 1766.
Françizco Moreyra da Costa
Coadjutor de S.^{ta} Ritta
- 10 [...]
[...] Francisco Moreira da Costa por [...]
R.o deJanr.º 26 deJunho
[rubrica]
- 15 [rubrica]

Glosa:

- 1 Forte impie
dade: enterrar
naRua, p.^r onde
andam ospovos,
- 5 eos animais a
despedafar
cadáveres. Que
desconhecimento da
humanidade.

Fólio 149 anverso

1 Dizem os homens de negócio
 deſta praça que commerceaõ em escravos, que para bem de
 Seus requerim.^{tos} lhe hê neceſario hua çertidaõ dos escravos novos que
 Se tem Sepultado no Semiterio do Snr Saõ Dom.^{os} desodia quatro de
 5 Dezbr.^o do Anno passado de 1765 em que o Senado da camera os fes
 desalujar da cid.^e p.^a fora, Thê o dia de hoje pello que./

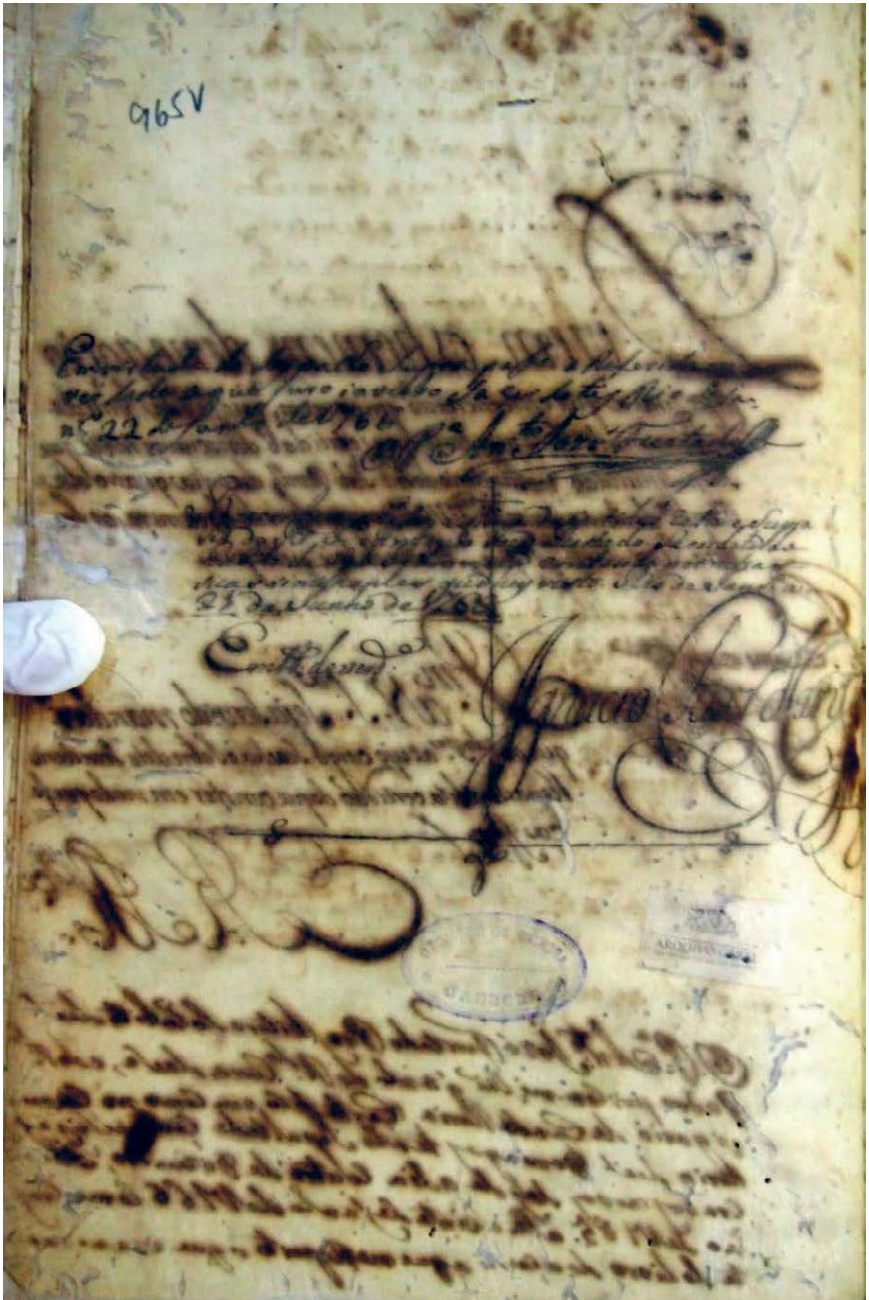
[P. como consta?]

[rubrica]

Pede.^{mercê} a V. S.^a seja servido mandar
 que o R.^{do} P.^e a cujo cargo Se acha o Sobredito Semiterio
 10 lhe passe a dita certidaõ do que constar em modo que fa
 ça ffe./

El R. SN.

O P.^e Ant.^o Jozé Furtado Prefbitero do habito de S.
 Pedro per comiſsaõ q' tenho do R.^{do} Cura da Se, e do P.^e
 15 vigario da Candellaria, Certifico em como no Cemi
 terio de S. Domingos tenho Sepultado cento e Seis ef
 cravos novos deſde o dia coatro de Dezembro, ÷
 no de 1765 athe o vinte de Junho de 1766 como conf
 ta do livro do açe[nto] a que mereporto o que ezaminei



Fólio 149 verso

1 Em virtude do despacho Supra pafsa o referido [em]
 verdade a que juro in verbo Sacerdotis Rio de Ja~~z~~
 nr.º 22 de Junho de 1766.

O P.^e An.^{to} Jozé Furtado

5 Reconheço letra e firma da certidaò he[...] Supra
 Ser do R.^{do} P.^e Antonio Jozé Furtado sacerdote do
 habito de Saò Pedro [...] conhecido por outra
 [...] que hey visto. Rio de Janr.º a
 22 de Junho de 1766.

10 Emtrº deverd.^e

Ignacio [F...]

Observações*Fólio 148 verso*

4 Entre 4/12/1765 e 19/6/1766 contam-se 197 dias corridos, com 226 óbitos de pretos novos, à média aproximada de um por dia.

Fólio 149 anverso

16s Entre 4/12/1765 e 20/6/1766 contam-se 198 dias corridos, com 106 óbitos de pretos novos, à média aproximada de um a cada dois dias.

CRONOLOGIA

ano	Cemitérios e Santa Rita	Rio de Janeiro	Costa dos escravos
1548			Comércio regular de Portugal com Ajudá de Xwèdá
1565		Fundação da Cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro	
1567		A cidade do Rio de Janeiro é transferida ao morro do Castelo	
1582		São José de Anchieta funda no Rio a Santa Casa de Misericórdia	
1585	Cemitério da Santa Casa de Misericórdia		
1600?			Gangnihessou migra de Tado para o leste e funda Daomé
1613	Cemitério do Largo do Capim para variáveis e mulatos		
1620			Dakodonou usurpa do irmão Gangnihessou o trono de Daomé
1623	Ampliação do cemitério da Santa Casa de Misericórdia		

ano	Cemitérios e Santa Rita	Rio de Janeiro	Costa dos escravos
1627	Em Roma: Beatificação de Rita de Cássia		
1630			Fixação do comércio holandês em Savi, capital de Xwèdjà
1634		Construção da igreja da Candelária	
1640		Restauração do Trono português	Fixação do comércio inglês em Ajudá
1645			Houegbadja, coroado rei de Daomé, funda a capital Àgbómè
1655	Cemitério do Largo da Carioca enterra escravos variólicos		
1670	Em Salvador: Banguê da Santa Casa de Misericórdia		Fixação do comércio francês em Ajudá
1671			O porto de Ofra, concorrente de Ajudá, se rebela contra Àládá
1680		Fundação e destruição da Nova Colônia do Sacramento	
1684		Lisboa: regimento das arqueações	
1685			Houessou Akaba é coroado rei de Daomé
1692			O porto de Ofra é destruído por Àládá

ano	Cemitérios e Santa Rita	Rio de Janeiro	Costa dos escravos
1694	Privilégio do esquife da Santa Casa do Rio de Janeiro		
1695	Cemitério do Carmo também enterra escravos variólicos	Epidemia de varíola dizima 2.000 escravos	
1697		Núpcias entre Antônia Maria e Manoel Nascentes Pinto	
1700		A família Nascentes Pinto se muda para o Sítio do Valverde	
1702		Instalação do paço episcopal no Morro da Conceição	
1703		Rio impedido de comerciar com a Mina e limitado com Angola	O rei de Xwèdã proíbe em Ajudá as hostilidades entre europeus
1706	Aforamento de campo para a irmandade de São Domingos	Manoel Nascentes Pinto compra a chácara de Damião Moeda	
1708		São Paulo e Minas Gerais ganham autonomia	Regência de Agadja o Conquistador sobre Daomé
1709	Ampliação do Cemitério do Largo da Carioca	Fim do limite de envio de 1.200 angolas do Rio para Minas	
1710	1ª novena a Santa Rita	O Rio de Janeiro é invadido por Du Clerc	

ano	Cemitérios e Santa Rita	Rio de Janeiro	Costa dos escravos
1711		O Rio de Janeiro é invadido por Duguay-Trouin	
1715		Devolução da Colônia do Sacramento a Portugal	
1717		Início das melhorias do Caminho Novo das Minas	
1718	Manoel Nascentes Pinto compra o lote de Santa Rita	Privilégio da Câmara de fazer a visita da saúde nos navios	
1719	Lançada a pedra fundamental da capela de Santa Rita		
1721	Doação da capela de Santa Rita sob a condição de padroado		Construção da feitoria lusitana de São João Batista em Ajudá
1722	Provisão régia para a criação do cemitério de pretos novos	Denúncia contra os atravessadores da rua Direita	
1724	Uso do adro de Santa Rita para escravos dos Nascentes Pinto		Daomé conquista Àládá
1725		É concluída a Variante do Proença do Caminho Novo	
1726	Breve apostólico de Bento XIII para a capela de Santa Rita		

ano	Cemitérios e Santa Rita	Rio de Janeiro	Costa dos escravos
1727			Daomé conquista Xwèdà e destrói a feitoria portuguesa
1728	Conclusão da nave da capela de Santa Rita		Savi começa a ser reconstruída e é destruída de novo por Daomé
1729			A resistência de Xwèdà mata o capitão da feitoria portuguesa
1730		Lisboa: proibição do uso de ouro na compra de navios e escravos	Armistício de Daomé e Òyó com o auxílio do capitão João Basílio
1731		Morte do meirinho do mar Manoel Nascentes Pinto	Guerra da resistência de Xwèdà contra Grande Popo
1732			Daomé destrói Jaquim, consolidando o porto de Ajudá
1733		Dom Antônio de Guadalupe funda a cadeia do Aljube	
1735		Cerco espanhol à Nova Colônia, reduzida a porto comercial	
1740			Coroação de Tegbesu como rei de Daomé

ano	Cemitérios e Santa Rita	Rio de Janeiro	Costa dos escravos
1741	Cemitério de Pretos Novos de Santa Rita	Ignacio Nascentes Pinto cede a capela de Santa Rita à Mitra	
1742			Guerra de Daomé contra Ọyọ
1743			Ọyọ ocupa Ajudá; Daomé a retoma e explode a feitoria lusa
1746	Construção do Hospital da VOT de São Francisco na Carioca		
1747			Raides da resistência de Xwèdà contra os portos do litoral
1748			Daomé se torna vassalo do império de Ọyọ
1749		Morte de Antônia Maria Nascentes Pinto	
1750		Estabelecimento do Tribunal da Relação no Rio de Janeiro	
1751	Santa Rita é elevada à condição de matriz paroquial		
1753	Santa Rita é erigida em vigairaria		
1755			Raide da resistência de Xwèdà contra Ajudá

ano	Cemitérios e Santa Rita	Rio de Janeiro	Costa dos escravos
1758	Enterro de pretos novos no cemitério de São Domingos	Acórdão ordena a transferência do tráfico ao Valongo	
1759	A talha rococó de Santa Rita é concluída		
1763		O Rio de Janeiro se torna sede administrativa da Colônia	A feitoria de São João Batista de Ajudá passa a depender da Bahia
1765	Novo orago de Santa Rita é encomendado para o altar-mor		
1774	Cemitério de Pretos Novos do Valongo	O Marquês do Lavradio transfere o complexo negreiro ao Valongo	
1775			A morte do pretendente ao trono de Xwèdǎ põe fim à resistência

Fronteiras da escravidão, de João Carlos Nara Júnior, foi projetado e composto pelo Serviço de Formatação e Programação Visual do Senado Federal. A fonte dos textos é a Cardo, corpo 11, criada para suprir as necessidades tipográficas de classicistas, medievalistas e linguistas. Foi desenhada em 2011 por David J. Perry, inspirada em tipo cunhado por Aldus Manutius no século XV. A fonte dos títulos é a Spectral, desenhada em 2017 pela Production Type, de Paris, inspirada no tipo Elzévir Nº 9, cunhado em 1882 pela Warnery Frères.

O livro foi impresso em papel Pólen Natural 80g/m² nas oficinas da Secretaria de Editoração e Publicações do Senado Federal, em Brasília. Acabou-se de imprimir em fevereiro de 2024, de acordo com o programa editorial do Conselho Editorial do Senado Federal.

O tráfico negreiro pressupôs a instalação de um complexo escravagista no Rio de Janeiro Colonial, o qual incluía, entre outras instâncias (controle sanitário, aduana, lojas etc.), um cemitério exclusivo para pretos novos, isto é, os africanos recém-chegados ao Brasil, muitos dos quais não resistiam ao traslado para a América.

Para contar esta história, o presente livro integra de forma transdisciplinar questões historiográficas, arqueológicas, geográficas, urbanas, filosóficas, teológicas e políticas. Vem acompanhado de abundantes dados arquivísticos; aliás, os mais destacados documentos vêm transcritos e acompanhados de análise paleográfica.

A saga desta narrativa descreve como ocorria a saída de uma pessoa escravizada desde a África para o Atlântico. Analisa o estatuto da escravidão, a prática comercial no século XVIII e o choque cultural consequente. Segue o rastro da instigante figura de Francisco Antônio de Etrê, capitão da nau Santa Rita. Em seguida, explora o Rio de Janeiro Colonial, cuja praça superava a de Salvador em virtude da corrida aurífera nas Minas Gerais, destino principal dos africanos trazidos ao sul do Brasil. Tem por referência a família do fidalgo Nascentes Pinto, meirinho da alfândega carioca e fundador da matriz de Santa Rita. Por fim, discute a dimensão escatológica do cemitério de Santa Rita, tanto da perspectiva católica quanto das tradições religiosas de matriz africana, além de explicitar a dificuldade do poder público em lidar com isso. O preto novo que morre, desprovido de laços inclusive com os demais africanos, é o “não-personagem” que ilustra a manipulação quer de sua vida, quer de sua morte. Com efeito, o cemitério de Santa Rita causou incômodo no século XVIII, mas também no século XXI, por ocasião das obras da Linha 3 do VLT carioca.

Os pretos novos são pessoas anônimas cuja história se desconhecia, mas que representam fronteiras étnicas, geográficas e escatológicas. Por meio de seus remanescentes arqueológicos, presentes nos cemitérios da antiquíssima freguesia de Santa Rita (tanto no cemitério de Santa Rita quanto no posterior campo santo do Valongo), os pretos novos podem alçar a sua voz silenciosa para fazer parte, pela primeira vez, da memória brasileira.



BAIXE GRATUITAMENTE
ESTE LIVRO EM SEU CELULAR

Encontre este livro gratuitamente em formato
digital acessando: livraria.senado.leg.br

SENADO FEDERAL 