



Revista Brasileira de História das Religiões

ISSN
1983-2850

VOLUME 18 | NÚMERO 52 | JANEIRO-ABRIL 2025

CHAMADA TEMÁTICA - África Cristã: 2.000 anos de história

 <https://doi.org/10.18764/1983-2850v18n52e25906>

Vida e morte no Império de Sombras Português: encomendar as almas em Ano-Bom e no Haiti

Jeroen Dewulf

Professor catedrático na área de Artes
e Humanidades da Universidade da
Califórnia, em Berkeley, onde também é
diretor do Centro de Estudos Portugueses

 <https://orcid.org/0000-0003-4579-3086>

 jdewulf@berkeley.edu

RECEBIDO | 27 fev. 2025 – APROVADO | 02 abr. 2025



Resumo: Este artigo introduz um novo conceito metodológico ao estudo da religiosidade negra no espaço atlântico, o do “Império de Sombras Português”. Cunhado pela primeira vez em 1991 pelo historiador George Winus, o conceito alude a comunidades indígenas e/ou mestiças que, seja na periferia ou para além dos limites do aparato administrativo efetivo de Portugal, desenvolveram uma nova identidade cultural-religiosa de acordo com um modelo português, mas de uma forma que envolveu a modificação e reinterpretação crítica de elementos portugueses. Como suas identidades complexas não correspondem aos tradicionais modelos pós-coloniais de análise, elas permaneceram amplamente esquecidas nos estudos sobre a resposta indígena ao colonialismo, imperialismo e escravidão. Para ilustrar como esse conceito pode nos permitir abordar expressões de religiosidade negra de uma nova perspectiva, o artigo se concentrará na ilha atlântica de Ano-Bom e, a partir daí, traçará um paralelo com o Haiti. Argumentará que comunidades no “Império de Sombras”, como as de Ano-Bom, fornecem uma visão única sobre a formação da identidade luso-africana. Isso torna Ano-Bom um lugar único para entender e identificar luso-africanismos na diáspora e, subsequentemente, uma chave para desvendar complexas tradições culturais de comunidades negras nas Américas. Esta nova abordagem será exemplificada por comparar dois rituais da Quaresma: a tradição portuguesa e annobonense da “encomendação das almas” e a tradição haitiana do “Rara.” Estudar o Rara em paralelo à encomendação das almas permitirá uma melhor compreensão desta tradição e seus rituais.

Palavras-chave: Ano-Bom; Portugal; Haiti; catolicismo; Quaresma.

Life and death in the Portuguese Shadow Empire: commending the souls in Annobón and Haiti

Abstract: This article introduces a new methodological concept to the study of black religiosity in the Atlantic World, that of the “Portuguese Shadow Empire”. First coined in 1991 by historian George Winus, the concept alludes to indigenous and/or mestizo communities that, either on the periphery or beyond the limits of Portugal’s effective administrative apparatus, developed a new cultural-religious identity according to a Portuguese model, but in a way that involved the modification and critical reinterpretation of Portuguese elements. Because their complex identities do not correspond to traditional postcolonial models of analysis, they have remained largely forgotten in studies of indigenous responses to colonialism, imperialism, and slavery. To illustrate how this concept can allow us to approach expressions of black religiosity from a new perspective, the article will focus on the Atlantic island of Annobón and, from there, draw a parallel with Haiti. It will argue that communities in the “shadow empire” such as those in Annobón provide unique insights into the formation of Luso-African identity. This makes Annobón a unique place to understand and identify Luso-Africanisms in the diaspora and, subsequently, a key to unlocking some complex cultural traditions from black communities in the Americas. This new approach will be exemplified by comparing two Portuguese Lenten rituals: the Portuguese and Annobonese tradition, known as “encomendação das almas”, and the Haitian tradition “Rara”. Studying Rara in parallel with the encomendação das almas in Annobón will allow for a better understanding of this tradition and its rituals.

Keywords: Annobón; Portugal; Haiti; catholicism; Lent.

Vida y muerte en el Imperio Portugués de las Sombras: recomendar las almas en Año Nuevo y Haití

Resumen: Este artículo introduce un nuevo concepto metodológico para el estudio de la religiosidad negra en el espacio atlántico: el “Imperio Portugués de las Sombras”. Acuñado por primera vez en 1991 por el historiador George Winus, el concepto alude a comunidades indígenas y/o mestizas que, ya sea en la periferia o más allá de los límites del aparato administrativo efectivo de Portugal, desarrollaron una nueva identidad cultural-religiosa según un modelo portugués, pero en una manera que implicó la modificación crítica y la reinterpretación de elementos portugueses. Debido a que sus complejas identidades no correspondan a los modelos tradicionales de análisis pos-coloniales, permanecieron en gran medida olvidados en los estudios sobre la respuesta indígena al colonialismo, el imperialismo y la esclavitud. Para ilustrar cómo este concepto puede permitirnos abordar las expresiones de la religiosidad negra desde una nueva perspectiva, el artículo se centrará en la isla atlántica de Annobón y, a partir de allí, trazará un paralelo con Haití. Se argumentará que las comunidades en el “imperio de las sombras”, como las

de Annobón, brindan una visión única de la formación de la identidad portuguesa-africana. Esto hace de Annobón un lugar único para comprender e identificar los luso-africanismos en la diáspora y, posteriormente, una clave para descubrir las complejas tradiciones culturales de las comunidades negras en las Américas. Este nuevo enfoque será ejemplificado por dos rituales de Cuaresma: la tradición portuguesa e annobonesa conocida como la “encomienda de las almas” e la tradición haitiana del Rara. El estudio de Rara en paralelo con la comisión de almas en Annobón permitirá comprender mejor esta tradición y sus rituales.

Palabras Clave: Annobón; Portugal; Haiti; catolicismo; Cuaresma.

Introdução

Escrevendo em 1802 sobre a eclosão da revolta de 1791 na colônia francesa de Saint-Domingue, que doravante será conhecida pelo nome de Haiti, Félix Carteau fez uma observação intrigante sobre os costumes religiosos da população negra da ilha. O fazendeiro francês exilado observou que eles demonstravam pouco interesse em seguir os sacramentos da Igreja Católica e não gostavam de se confessar, mas destacou que, mesmo assim, eles “enchiam as igrejas, corriam para missas altas, se reuniam para cantar, cantavam hinos e seguiam as procissões em grandes multidões”. Além disso, eles acreditavam firmemente na existência de “um bom Deus, um demônio maligno, um paraíso e um inferno” e que a principal fonte de renda dos padres católicos em Saint-Domingue vinha de “missas pelas quais os negros lhes pagavam” (Carteau, 1802, p. 81).¹ A última observação, em particular, tem atraído o interesse de historiadores, que demonstraram pouca compreensão pelo fato de que certos membros da comunidade negra gastavam parte de seus recursos financeiros, sem dúvida muito limitados, na organização de missas católicas. Um exemplo revelador é o comentário do historiador Thomas Ingersoll, que caracterizou aqueles que pagavam para missas católicas como pessoas ingênuas que “esbanjavam suas economias patéticas com padres” e sustentavam uma prática que, na sua opinião, era um “beco sem saída sentimental” (Ingersoll, 1999, p. 113).²

Pode-se duvidar que os mesmos termos depreciativos teriam sido escolhidos se essa prática estivesse relacionada a um ritual do Vodou ou de outra prática religiosa indígena africana, em vez de um ritual católico. Se estudado de uma perspectiva pós-colonial, participar no Vodou ou noutra religião africana nas Américas pode facilmente ser interpretado como uma forma de resistência anticolonial, enquanto a adoção de rituais cristãos corre o risco de ser percebida como uma forma de rendição, senão de traição.

Para contrariar essa narrativa falsa, gostaria de introduzir neste artigo um conceito metodológico novo no estudo da religiosidade negra que se desenvolveu primeiro no campo dos Estudos Asiáticos, nomeadamente o conceito do “império de sombras”. O termo foi cunhado em 1991 pelo historiador George Winius na análise do que ele caracterizou como “Portugal’s Shadow Empire in the Bay of Bengal” (Winius, 1991). O conceito essencialmente alude a comunidades indígenas e/ou mestiças que, na periferia ou até para além dos limites do aparato administrativo efetivo de Portugal, desenvolveram uma nova identidade cultural e religiosa de acordo com um modelo português, mas de uma forma que envolveu a modificação e reinterpretação crítica de

¹ Original em francês: “remplissaient les églises, couraient aux grand’messes, se cõnaissent pour en faire chanter, entonnaient des hymnes et suivaient en foule les processions ... un bon Dieu, e un mauvais diable, au paradis et a l’Enfer ... messes que les Noirs leurs payaient”.

² Original em inglês: “lavished their pathetic savings on priests ... sentimental dead-end”.

elementos portugueses. O que destaca essas comunidades é que elas simultaneamente rejeitaram e adotaram o legado colonial português em um relacionamento complexo que o historiador António Manuel Hespanha caracterizou apropriadamente como “desconexo” e “contraditório” (HESPANHA, 2019, p. 298). Para ilustrar como esse conceito metodológico, que pode nos permitir abordar expressões de religiosidade negra sob uma nova perspectiva, concentrar-me-ei neste artigo na cultura religiosa da ilha atlântica africana de Ano-Bom e, a partir daí, traçarei um paralelo com o Haiti.

Ano-Bom

Embora existam boas razões para qualificar Ano-Bom como uma das primeiras nações pós-coloniais da África, a história da ilha tem recebido pouca atenção acadêmica. Seu nome deriva do português Ano Bom, uma designação para o primeiro de janeiro, o dia em que uma expedição portuguesa, provavelmente em 1480, avistou pela primeira vez esta ilha desabitada no Golfo da Guiné. Como os portugueses escolheram diferentes ilhas na região (São Tomé primeiro e depois Príncipe) como seus centros de operação, levou várias décadas até que a exploração de Ano-Bom começasse. Durante esse período, as autoridades perceberam que o pequeno número de colonos portugueses em São Tomé — principalmente homens banidos e cristãos-novos — seria incapaz de manter o controle sobre o número crescente de africanos escravizados que foram levados para lá do continente. Eles lidaram com esse desafio estabelecendo uma hierarquia dentro da comunidade negra que, em casos excepcionais, poderia levar à liberdade. Ser negro em São Tomé e no Príncipe não era, portanto, equivalente a ser escravizado. A ascensão na hierarquia dentro da população de ascendência africana andava de mãos dadas com a demonstração de atos de lealdade a Portugal, bem como a adoção de marcadores de identidade portugueses, mais notavelmente a língua e a religião. Em uma ilha onde as mulheres europeias estavam virtualmente ausentes, esse sistema naturalmente privilegiava os descendentes de homens portugueses e mulheres africanas. De acordo com uma fonte anônima do século XVI, tais relacionamentos eram uma prática aceita em São Tomé porque “os habitantes negros são de grande inteligência e riqueza, criando as suas filhas ao nosso modo, tanto nos costumes como nos trajos” (Caldeira, 2000, p. 104). Com o tempo, essa prática resultou em uma sociedade escravista que, para além de uma pequena classe alta de naturais de Portugal, os chamados reinóis, também incluía uma elite negra, predominantemente mulata, conhecida como “Filhos da Terra” e “Forros” (Henriques, 2000, p. 64-92).

Em meados do século XVI, um pequeno grupo de portugueses e/ou luso-africanos começou a colonização de Ano-Bom com trabalhadores africanos escravizados de São Tomé. Embora alguns destes últimos possam ter tido raízes étnicas na região do Benim, a maioria provavelmente tinha suas origens étnicas nas regiões do Congo e Angola. Considerando que a língua crioula de Ano-Bom é muito semelhante à de São Tomé, presume-se que esses homens e mulheres tenham vivido anteriormente ou até mesmo nascido nesta última ilha, o que implica que já tinham sido submetidos à cristianização antes de sua chegada em Ano-Bom (Caldeira, 2009). Os primeiros habitantes foram acompanhados por padres, que garantiram que uma igreja fosse erguida no que viria a ser a capital da ilha, Santo António da Praia, hoje conhecida como Palé(a). Em 1592, um governador português, um mestre-escola e um padre, que era negro, foram enviados de São Tomé para Ano-Bom. O padre, contudo, não ficou lá permanentemente. Apenas cinco anos

depois, o bispo de São Tomé prometeu ao Papa atender à população de Ano-Bom enviando um padre à ilha anualmente para ouvir confissões e executar sacramentos. A ausência de um padre permanente indica a falta de investimentos que as autoridades portuguesas estavam dispostas a fazer em Ano-Bom, onde os lucros que poderiam ser obtidos com o cultivo de produtos para o mercado europeu permaneceram baixos. Com a maior parte do comércio de açúcar mudando para o Brasil no final do século XVI, Portugal gradualmente perdeu seu interesse na região. Embora tenha permanecido uma presença mínima portuguesa em São Tomé e no Príncipe, não enviou novos representantes coloniais para Ano-Bom. No início do século XVII, Portugal tinha essencialmente abandonado a ilha (De Wulf, 2014, I, p. 74-115).

Como os documentos portugueses contenham pouca informação sobre a vida diária na ilha, conhecemos melhor o cotidiano de Ano-Bom por meio de fontes holandesas. Em 1598, o capitão holandês Sebald de Weert, a caminho da Ásia, tentou reabastecer em Ano-Bom, mas foi atacado por “alguns portugueses e muitos pretos” (Commelin, 1969, II, p. 12-15).³ Quando suas forças retaliaram, os primeiros recorreram a táticas de guerrilha. Frustrado pela resistência contínua, De Weert retirou-se da ilha. Em 1602, o almirante holandês Wybrandt van Waerwijck teve uma experiência semelhante. Ele relatou que “o governador é um português com não mais do que 3 ou 4 brancos do seu lado, o resto são mouros, que estão sujeitos a ele e são católicos romanos” (Commelin, 1969, II, p. 6).⁴ Em 1605, o almirante holandês Cornelis Matelief recebeu uma recepção diferente. Ele foi bem recebido por “40 a 60 homens negros e dois governadores brancos”. Durante sua estadia, Matelief realizou um culto e “alguns negros e mulatos também compareceram e ficaram surpresos ... ao ouvir o nome de Jesus Cristo ... porque pensavam que nós, luteranos, adoramos o diabo”. Matelief então convidou dois homens negros para sua mesa para almoçar, o que desagradou o governador porque “nesta ilha vivem cerca de 200 homens e mulheres negros e apenas dois portugueses, de modo que seria fácil para eles se rebelarem” (Commelin, 1969, III, p. 3-4).⁵ No final do século XVII, o comerciante holandês Willem Bosman visitou Ano-Bom e se referiu aos habitantes como “meio cristãos, embora tenham o nome de cristãos completos; porque se apenas pudessem dizer um Pater Noster e uma Ave Maria, confessar-se ao padre papista e trazer algumas oferendas com eles, eles passariam por bons cristãos”. Ele também se encontrou com dois capuchinhos, que “convidaram-nos a ir ver suas duas igrejas, o que fizemos, e as encontramos limpas e em bom estado, grandes o suficiente para quatro vezes o número de habitantes da ilha” (Bosman, 1704, II, p. 205-07).⁶

³ Original em holandês: “eenigehe Portugesen ende veel Swarten”.

⁴ Original em holandês: “den gouverneur is een Portugees, niet boven 3 ofte 4 witten bij hem hebbende de reste sijn Mooren hem onderdanich ende de Roomsche Catholijcke religie toegedaen”.

⁵ Original em holandês: “40 oft 60 swarte mannen ende twee witte voor gouverneurs ... oock eenighe swarten ende mulatten quamen die haer verwonderden ... datse den naem lesu Christi hoorden ... want sy meenden ... dat de onse Lutheranen waren die in de duyvel geloofden ... op dit eiland zijn naer gissinge over de 200 soo swarten als swartinnen ende niet meer als alleenlijck twee Portugesen soo dat men met weinich moeyte dit eiland soude kunnen doen rebelleren”.

⁶ Original em holandês: “halve Christenen, alhoewel zy de naem van heele dragen; want sose maer een Pater Noster en een Ave Maria konnen leesden, by de Paep te Biegten gaen en eenige Offerhanden meede brengen so gaense voor goede Christenen door ... noodigden ons om hun Kerken, die twee in 't getal waren, te koomen besien: 't geen geschiedde; en wy vonden deselve proper en wel; ook groot genoeg om viermael so veel Menschen, als op het Eiland waren te bergen”.

A maioria das informações sobre o que aconteceu nas décadas posteriores vem de missionários católicos, que visitaram a ilha de São Tomé ou serviram em navios que pararam em Ano-Bom para reabastecer. A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, cujos missionários visitavam a ilha desde meados do século XVII, tentou estabelecer uma missão permanente entre 1724 e 1753, mas esses esforços falharam. A partir de seus relatórios, aprendemos que a população local se identificou como católica, mas desenvolveu sua própria variante do catolicismo ao misturar tradições católicas portuguesas do final da Idade Média com crenças e rituais indígenas africanos. Também aprendemos que, no século XVIII, não havia mais portugueses e que a população local havia desenvolvido seu próprio sistema de governo, centrado em torno das três posições-chave que outrora haviam sido introduzidas na ilha: o governador ou capitão-mor, o sacristão-chefe e o mestre-escola, que juntos formaram o *Vidjil Gandji* ou Grande Conselho. As tentativas portuguesas de enviar missões católicas para retomar o controle sobre a ilha falharam. Embora esses missionários fossem geralmente bem-vindos, eles experimentaram hostilidade assim que tentaram questionar as tradições locais. Até mesmo a missão de 1770 liderada por dois padres africanos de São Tomé, que podiam se comunicar na língua local, terminou em fracasso (Matos, 1916, p. 63-88; Caldeira, 2007; Caldeira, 2008; De Wulf, 2014, I, p. 135-36, II, p. 23-28; De Wulf, 2019).

Em 1778, Portugal fechou um acordo com a Espanha (o Tratado de El Pardo) sobre algumas disputadas terras fronteiriças de sua colônia brasileira em troca das quais as ilhas de Fernando Pó (hoje Bioko), Corisco e Ano-Bom foram entregues aos espanhóis. Durante essas negociações, Portugal permaneceu em silêncio sobre o fato de que não tinha controle sobre a população de Ano-Bom (Matos, 1916, p. 88-91; De Wulf, 2014, I, p. 254-82). Isto acabou por dificultar a imposição do domínio espanhol. A população se recusou a aceitar a nova realidade e quando a primeira delegação espanhola chegou, as mulheres locais expressaram seu descontentamento encenando uma “procissão com crucifixos, santos, caveiras e outros ossos humanos” (Cencillo, 1948, p. 106).⁷ Somente em 1843 a Espanha efetivamente tomou posse da ilha. Quando seu primeiro governador chegou em 1858, Besabé de la Puente expressou surpresa sobre “a consistência com que essas pessoas infelizes permaneceram leais aos princípios da Religião Católica ... embora misturadas com alguns elementos ridículos e supersticiosos”. Ele também relatou que eles escolheram seu próprio padre e que “eles determinavam os dias, meses e anos marcando-os com cortes em paus e tábuas” (De Wulf, 1998, p. 41-42).⁸

Após o fracasso do estabelecimento de uma missão jesuíta na década de 1860, uma grande missão claretiana chegou em 1885. Os missionários do Imaculado Coração de Maria ficaram inicialmente animados com o apego da população às tradições católicas. No entanto, assim que tentaram impor a ortodoxia católica, o clima mudou. Os claretianos tentaram quebrar a resistência queimando capelas locais, a igreja principal e, eventualmente, a vila histórica de Palé na expectativa de que as pessoas se mudassem para um novo espaço sob seu controle. A população recusou e encontrou um aliado no governador espanhol, que removeu os claretianos mais radicais da ilha. Mesmo assim, a missão claretiana permaneceu em Ano-Bom, mas suavizou suas táticas ao mudar para a educação como uma estratégia para alcançar a transformação desejada

⁷ Original em espanhol: “procesión con crucifijos, Santos, calaveras y otros huesos humanos”.

⁸ Original em espanhol: “la constancia con que aquellas infelices gente han permanente campos para os principios da religião Católica [...] si bem mesclada com algumas formas ridículas e supersticiosas ... los días, meses y años los apuntan con unos palos e tabletes por meio de raias hechos con cuchillos”.

(De Wulf, 1997). Eles tiveram sucesso, mas apenas parcialmente. A população de Ano-Bom mantém até hoje várias tradições culturais e religiosas sincréticas.

A história de Ano-Bom e a identidade singular que se desenvolveu na ilha desafiam as narrativas tradicionais de descolonização. Embora sua autonomia e de fato independência desde meados do século XVII até o final do século XIX tenham sido apenas temporárias e nunca oficialmente reconhecidas como tal, poder-se-ia argumentar que Ano-Bom foi uma das primeiras nações negras descolonizais, muito antes até do Haiti. No entanto, não superou o colonialismo com uma revolução, como o que aconteceu no Haiti, ou fugindo da escravidão, como as nações quilombolas fizeram em lugares como Palmares, no Suriname ou na Jamaica. Essencialmente, Ano-Bom adquiriu sua autonomia porque o poder colonizador ignorou o lugar e, subseqüentemente, a população se foi descolonizando ao absorver gradualmente o punhado de indivíduos portugueses ou luso-africanos restantes na população por meio de miscigenação. De forma semelhante, a identidade cultural e religiosa que se desenvolveu na ilha resultou da absorção seletiva de costumes portugueses do final da Idade Média. Como tal, a natureza da identidade anobonesa corresponde à tendência de se simultaneamente rejeitar e adotar o legado colonial português, o que é um característica típico das nações que se desenvolveram no império de sombras português.

No entanto, Ano-Bom é mais do que um caso exótico no contexto pós-colonial. É importante sublinhar que a primeira geração de africanos na ilha teve muito em comum com outras comunidades escravizadas nas Américas que originaram de regiões africanas com uma forte influência religiosa portuguesa. No caso de Manhattan, por exemplo, a pesquisa recente de Jaap Jacobs revelou que a primeira comunidade escravizada era composta por 22 cativos que foram capturados por corsários holandeses em um navio português vindo de São Tomé (JACOBS, 2023). A primeira comunidade escravizada em Manhattan tinha, portanto, a mesma origem que a de Ano-Bom. No entanto, não apenas Manhattan, mas muitas outras áreas nas Américas eram povoadas por comunidades escravizadas compostas por africanos que originaram de regiões de forte influência portuguesa, como São Tomé, Cabo Verde, Congo e Angola. Muitos deles já haviam adotado, embora de forma sincrética, marcadores de identidade portugueses antes de sua chegada às Américas. Em todos esses casos, no entanto, esses costumes luso-africanos foram mudando rapidamente sob pressão das políticas das respectivas potências coloniais e por causa da interação com cativos de outras partes da África. O que destaca Ano-Bom é que nada disso aconteceu, já que não houve outros cativos que foram levados para a ilha, enquanto a interferência colonial portuguesa praticamente deixou de existir depois de algumas décadas. Em outras palavras, a importância de Ano-Bom para nossa compreensão de comunidades escravizadas moldadas por identidades luso-africanas é semelhante à de comunidades quilombolas para nossa compreensão de comunidades escravizadas moldadas por identidades indígenas africanas. Isso faz da pequena ilha de Ano-Bom um lugar único para o estudo de “luso-africanismos” e, conseqüentemente, uma chave para desvendar algumas das tradições culturais negras mais enigmáticas das Américas.

Boa Morte

Gostaria de ilustrar essa importância focando em um aspecto crucial da religiosidade anobonesa: a preocupação de que todos os passos necessários sejam tomados para guiar a alma de um falecido para o céu, ou o que ficou conhecido em português como ter “uma boa morte”. Na sociedade portuguesa medieval, essa tarefa era tipicamente cuidada pela confraria ou irmandade

de. A filiação a uma tal associação representava uma forma de “seguro de morte”, no sentido de que o pagamento das cotas garantia um funeral decente, um espaço para sepultamento e um caixão, bem como ampla atenção espiritual após a morte. Essa dedicação às almas dos falecidos coincidiu com a disseminação da doutrina do purgatório como um lugar intermediário entre o inferno e o céu para aqueles que morreram na graça de Deus, mas foram insuficientemente purificados para alcançar a salvação eterna. A população da era medieval acreditava que as almas de pessoas cristãs só iriam diretamente para o inferno ou para o céu em casos excepcionais e que, portanto, a grande maioria das almas ia primeiro ao purgatório. Acreditava-se também que por meio de manifestações de devoção, penitência e caridade, os vivos poderiam influenciar a redenção dessas almas no purgatório. Poder-se-ia dizer que, ao assumir essas tarefas, as irmandades funcionavam como intermediárias entre os vivos e os mortos.

Como as pessoas temiam que falecer sem confissão e viático resultasse em uma alma penada, era considerado de grande importância receber os últimos ritos de um padre antes de falecer. Uma vez falecido, a irmandade garantia que um caixão fosse fornecido, os círios fossem acesos e todos os rituais necessários envolvendo a vigília do cadáver fossem honrados, incluindo os sete ou oito dias de luto, durante os quais amigos e parentes se juntavam aos membros da família em orações para encomendar a alma do falecido a Deus. Outra tarefa importante das irmandades era a conclusão de votos que permaneceram não cumpridos em caso de morte súbita de um dos seus membros. Acreditava-se que, enquanto tal promessa permanecesse não cumprida, a alma permaneceria em dor e continuaria assombrando os vivos (Espírito Santo, 1981, p. 181-96; Vilar, 1995, p. 180-91; Beirante, 2011, p. 27-76).

As preocupações com as almas dos falecidos eram particularmente fortes durante a Quaresma, como se reflete na tradição da encomendação das almas, um costume conhecido apenas em Portugal e no noroeste da Espanha. Começava tipicamente na véspera da Quarta-feira de Cinzas, com os penitentes organizando procissões noturnas que aumentavam em intensidade durante a Semana Santa e culminavam no Sábado Santo. Participantes vagavam por vários quilômetros atrás de alguém carregando uma grande cruz, enquanto faziam orações aos santos que ocasionalmente eram interrompidas por atos de autoflagelação e pedidos de orações pelas almas do purgatório. Ao longo do caminho, os participantes iam pedindo orações pelas almas do purgatório, tipicamente começando pelo grito: “Alerta, alerta, pecadores, a vida é curta e a morte é certa”, para o qual se usava uma espécie de funil para amplificar a voz. Esses grupos podiam ser ouvidos de longe devido à matracas que os membros carregavam consigo. De acordo com a crença popular, essas procissões noturnas atraíam almas penadas, principalmente em encruzilhadas e cemitérios, o que as tornava um empreendimento perigoso e exigia um conjunto complexo de rituais para garantir proteção. O ritual de proteção mais comum consistia em desenhar no chão um círculo em volta de uma cruz cristã ou um sino-saimão (Braga, 1885, I, p. 173-74, II, p. 196; Chaves, 1945, p. 176-88; Dias; Dias, 1953, p. 5-71).

As encomendações das almas coincidiam com outras celebrações típicas da Semana Santa, como os desfiles de tochas na véspera da Quinta-feira Santa (ou Quinta-feira das Endoenças), no contexto dos quais as pessoas se mascaravam de penitentes ou de soldados romanos e, como Rodney Gallop expressou, “exerciam o privilégio tradicional de gritar em voz alta os pecados secretos dos habitantes” (Gallop, 1936, p. 107).⁹ No contexto desses desfiles, as pessoas frequentemente também encenavam cenas da Paixão de Cristo que culminavam no Sábado Santo

⁹ Original em inglês: “exercised the traditional privilege of shouting aloud the secret sins of the inhabitants”.

(ou Sábado de Aleluia) com a Queima (ou Malhação) de Judas, a destruição de uma efígie simbolizando Judas Iscariotes (Chaves, 1932, p. 54; Oliveira, 1984, p. 75-76). Como demonstrou Francisco Bethencourt, a formação de confrarias em terras alheias foi um dos principais processos de transferência de costumes portugueses medievais para outras partes do mundo (Bethencourt, 1998, I, p. 385-86).

Isso não foi diferente no caso de Ano-Bom. Semelhante ao que ocorre nas comunidades luso-africanas na Alta Guiné, conhecidas como Kristons, a ilha tem uma tradição pela qual pessoas da mesma faixa etária formam sua própria confraria, conhecida como *dadyi*, uma palavra derivada do português irmandade. Outras confrarias anobonesas são explicitamente religiosas por natureza e têm seu santo padroeiro e sua própria capela. Uma terceira forma de confraria, a das beatas, é reservada às viúvas (Augel, 1998, p. 40; Zamora Lobocho, 1962, p. 34; De Wulf, 2014, II, p. 67, 108, 163-69). Essas sociedades não só prestam ajuda mútua aos membros vivos, mas também aos falecidos. Segundo Natalio Barrena, um claretiano que documentou os rituais religiosos da ilha no início do século XX, a preocupação com as almas dos falecidos era a principal preocupação religiosa da população anobonesa. Significativamente, o pior insulto possível na ilha era: “*demonio ma alma vo*” [que os demônios levem sua alma] (Barrena, 1965, p. 14). A preocupação com a vida espiritual após a morte em Ano-Bom era tanta que, além da *Fesa Tudo Santu* [Dia de Todos os Santos] e *Frofesã Yifuntu* [Dia dos Fiéis Defuntos] nos dias 1 e 2 de novembro, também 4 de julho, *Dia de Santa Zëbël Lâyã Palagatolia* [Santa Isabel, Rainha do Purgatório], e 9 de setembro, *Dia de Santa Zalma* [Almas Sagradas], eram reservadas para dedicação às almas dos falecidos. Além disso, após a morte de uma pessoa, oito dias de rituais eram necessários para garantir que a alma do falecido partisse em paz e não assombrasse os vivos. Durante essas vigílias noturnas, as irmandades entoavam as orações necessárias e narravam histórias (Barrena, 1965, p. 27-37; Zamora Lobocho, 1962, p. 43, 52-57; Caldeira, 2007, p. 105-08; Caldeira, 2008, p. 11-12).

A preocupação com as almas dos falecidos era particularmente forte durante a Semana Santa. Segundo o claretiano Tomas Pujadas, as pessoas em Ano-Bom celebravam a Semana Santa intensamente para “tirar as almas do purgatório” e estavam ansiosas para “ter água benta contra espíritos malignos” (Pujadas, 1968, p. 428).¹⁰ Os sacristãos também costumavam organizar procissões noturnas para as almas dos falecidos durante a Quaresma, onde eles batiam um machado contra uma cruz e eram seguidos por membros de outra confraria, conhecida como Jandumat. Nessas procissões, alguns membros se vestiam como demônios, cantavam canções obscenas, enquanto eram abençoados por um personagem representando Pôncio Pilatos (De Wulf, 2014, II, p. 147-51, 219-21). O que se constata, portanto, é como certas práticas religiosas portuguesas do final da Idade Média e, em particular, rituais da Semana Santa foram apropriados pela população anobonesa.

Este não era um fenômeno exclusivamente anobonês. No Reino do Congo, por exemplo, era uma prática costumeira, especialmente durante a Quaresma, pagar esmolas aos mestres com o pedido de realizar missas para as almas dos falecidos (Guattini; Carli, 2006, p. 237; Bontinck, 1970, p. 52) e já em 1548, encontramos uma referência a uma encomendação das almas no Congo (Polanco, 1894-98, I, p. 335). Na ilha de São Tomé, também encontramos vestígios desses desfiles noturnos durante a Quaresma nos grupos barulhentos de “dançarinos, vestidos dum modo extravagante, alguns com trajes de mulher, coloridos, com enormes chapéus” que cantavam “cantigas improvisadas, repletas de subentendidos maliciosos, de remoques brejeiros”. Se-

¹⁰ Original em espanhol: “sacar las almas del purgatorio ... para tener agua bendita contra los malos espíritus”.

gundo Fernando Reis, esses desfiles se relacionavam com a narrativa da crucificação no sentido de que o canto e a dança simbolizavam “a alegria dos inimigos de Jesus Cristo pela Sua morte” (Reis, 1969, p. 19-22). Outros paralelos podem ser encontrados nas *Stlevas*, um termo derivado do português *Trevas* ou latim *Tenebrae*, quando, na véspera da Quinta-feira Santa, grupos desfilam enquanto cantam canções para envergonhar publicamente os pecadores (Moraes, 1901, p. 29-30). Além disso, a população de São Tomé costumava carregar *mamiangus Zuda* (efígies de palha de Judas) na Sexta-feira Santa que, no dia seguinte, foram insultadas e violentamente destruídas por uma multidão, gritando “*bamu dumú Zuda*” [vamos destruir o Judas] (Pereira, 2002, p. 285-86). O que torna o caso de Ano-Bom tão interessante, no entanto, é que essas práticas podem ser rastreadas até à primeira geração de africanos escravizados, o que sugere que, muito provavelmente, elas também faziam parte do repertório cultural-religioso que pelo menos alguns dos escravizados oriundos de partes da África com uma forte influência portuguesa (São Tomé, Cabo Verde, Congo, etc.) trouxeram para as Américas.

Haiti

Um desses lugares era Santo Domingo, o posterior Haiti (Geggus, 2011). Que seria errado supor que todas as pessoas de ascendência africana na ilha de Hispaniola percebiam o catolicismo como uma religião estrangeira de opressão é revelado em uma carta de 1662 de Francisco de la Cueva Maldonado, Arcebispo de Santo Domingo, sobre uma comunidade quilombola nas montanhas de Ocoa onde os fugitivos “colocam cruces na frente de suas casas [e] rezam o Pai Nosso e a Ave Maria” (Saez, 1994, p. 342-44).¹¹ Os primeiros jesuítas franceses em Saint-Domingue reconheceram que muito antes do início de sua missão em 1704, alguns dos escravizados já estavam familiarizados com o rito católico. Baseando-se nas notas do missionário jesuíta Jean-Baptiste Le Pers, o historiador jesuíta Pierre François Xavier de Charlevoix destacou três grandes nações africanas em Saint-Domingue, incluindo a dos “congos”, que “foram convertidos há cerca de 200 anos ao cristianismo pelos portugueses” e “seus reis sempre foram cristãos desde aquela época e muitos desses negros são batizados”, embora com conhecimento insuficiente “dos nossos mistérios” (Charlevoix, 1730-31, II, p. 501).¹² Esse reconhecimento dá suporte à teoria de David Wheat de que uma porcentagem significativa de africanos escravizados estava “claramente familiarizada com a cultura religiosa portuguesa antes de desembarcar nas Américas” (Wheat, 2016, p. 222).¹³ O que torna o caso de Ano-Bom tão interessante é que ele nos dá uma ideia muito mais clara do que consistia essa familiaridade.

Seria, portanto, errado conectar espontaneamente todas as expressões de devoção católica negra no Haiti à conversão forçada da população escravizada sob o domínio francês. A consciência de que, pelo menos em alguns casos, essas expressões podem ser rastreadas até as crenças religiosas de africanos que originaram de regiões de forte influência portuguesa também deve nos alertar para não classificar casos em que membros da comunidade negra expressaram o desejo de ter uma missa católica pela alma de um falecido como um beco sem saída sentimental.

¹¹ Original em espanhol: “ponen cruces en sus casas [y] rezan la oración del Padre Nuestro y Ave María”.

¹² Original em francês: “furent convertis au Christianisme par les Portugais, il y a 200 ans ... leurs Rois ont toujours été Chrétiens depuis ce temps-là & plusieurs de ces Nègres sont baptisés ... de nos Mystères”.

¹³ Original em inglês: “plainly familiar with Portuguese religious culture before disembarking in the Americas”.

Colocar os costumes haitianos em um contexto atlântico mais amplo e estudá-los em conexão com o império de sombras português na África também permite uma nova interpretação de uma das tradições culturais mais enigmáticas do país: o Rara. O mundo ocidental aprendeu sobre o Rara pela primeira vez por meio do livro *The Magic Island* (1929), onde William Seabrook escreveu sobre “efígies em tamanho real de Judas e dos soldados de Pôncio Pilatos” que, no dia anterior ao Domingo de Páscoa, eram procuradas e despedaçadas. O repórter americano que viveu no Haiti nos anos 1920 associou esse costume a “bandas, gritos, batidas de tambores, marchas nas ruas, corridas por becos; encontrando outros grupos, cada um com a intenção de encontrar Judas” (Seabrook, 1929, p. 271-72)¹⁴.

Este livro sensacionalista do Seabrook, famoso por introduzir o tema dos zumbis na América do Norte, despertou a curiosidade do antropólogo Harold Courlander. Em *Haiti Singing* (1939) e *The Drum and the Hoe* (1960), Courlander classificou o Rara como uma tradição festiva que fazia parte do “espírito carnavalesco turbulento” que começa na Quarta-feira das Cinzas e acaba na Páscoa. Durante todo o período da Quaresma, “centenas de bandos Rara se movem pelas cidades e vilas” e “todo fim de semana, durante sete semanas, no calor do dia e na escuridão da noite, as trilhas das montanhas ficam animadas com essas procissões” com pessoas soprando uma espécie de funil, chamado vaksin, tocando tambores e cantando canções que eram “ousadamente obscenas ou licenciosas”. Esses grupos eram bem-organizados, com suas próprias bandeiras e líderes chamados de rei e rainha. Outra figura de destaque era o Major Jonc, uma espécie de capitão, que, vestido como um bispo, com mitra e casula ou um manto de fitas, andava com uma espécie de pau ou com chicote e decidia o caminho do bando. Esse chicote era de grande importância nos cruzamentos e cemitérios para afastar os espíritos maus. Courlander acreditava que o Rara era uma tradição muito antiga, datando de uma era anterior a Soulouque, ou seja, antes de 1849. Embora admitisse que não havia registros de tradições semelhantes na África Ocidental, Courlander especulou que a origem da palavra rara “pode vir do advérbio iorubá rara, que significa barulhento”. Ele também acreditava que “o tom geral do Rara era não religioso”, mas reconhecia que a tradição tinha conexões com o Vodou, já que “quase todos os tambores do Rara e outras parafernalias são ‘dedicados’ ou ‘rededicados’ antes da Quaresma em serviços especiais no hounfor [templo Vodou]” e inclui rituais que servem para honrar os chamados loas (espíritos/deuses do Vodou), como a Erzulie (o equivalente da Nossa Senhora das Dores, daí o seu símbolo do coração com as espadas), o Maître Carrefour, o guardião dos cruzamentos, e o Baron Samedi, o guardião dos cemitérios. Esses últimos exigem proteção especial contra os maus espíritos que se concentram nos cruzamentos e cemitérios para os quais são usados a matraca sagrada e o desenho de círculos no chão, os chamados vévés. Courlander explicou que o Rara também incluía rituais católicos, mais notavelmente na Sexta-feira Santa que “é dedicada em boa medida à imitação da história de Jesus e Judas”. Enquanto certos bandos “podem carregar uma efígie de Judas pendurada em um poste, outras queimam a efígie de Judas, arrastam-na na poeira enquanto a multidão se move pela estrada ou têm um homem fazendo o papel de Judas, rastejando de joelhos ao longo da trilha, enquanto os vingadores de Jesus o perseguem com chicotes longos e estalando”. Na opinião de Courlander, porém, essas práticas tinham pouco significado

¹⁴ Original em inglês: “life-sized effigies of Judas and Pontius Pilate’s soldiers ... bands, shouting, beating drums, marching in the streets, racing up side-alleys; meeting other groups, each intent on finding the Judas”.

religioso: “é simplesmente Rara, barulho alto, e todos se divertem” (Courlander, 1960, p. 105-09; Courlander 1973, p. 168-69).¹⁵

Uma opinião diferente foi expressa pela coreógrafa e antropóloga afro-americana Katherine Dunham, que em *Dances of Haiti* (1938) enfatizou a dimensão católica da tradição. Ela destacou que, entre seus informantes mais velhos, “o consenso de opinião era que, embora as bandas Rara tenham se tornado quase completamente incorporadas ao Mardi Gras, elas eram, e ainda são nas regiões mais remotas, uma celebração nativa da ascensão de Cristo” e afirmou que “o Rara, sem dúvida, tem uma conotação mais antiga e religiosa ... não no clima festivo do Mardi Gras, mas celebrando seriamente a ressurreição de Cristo” (Dunham, 1983, p. 10, 33)¹⁶.

Dunham estava certo, é claro, mas falhou em encontrar uma explicação para essa tradição singular. Infelizmente, pesquisadores posteriores ignoraram Dunham e interpretaram a tradição de uma perspectiva pós-colonial como uma forma de resistência negra contra o colonialismo. Dolores Yonker, por exemplo, associou-a à Revolta Haitiana de 1791 e acreditava que “as tradições africanas tão corajosamente defendidas são comemoradas no Rara” e Elizabeth McAlister chegou até a sugerir que “o Rara é anticristã” e que os participantes “adotam a identidade de diabos ou judeus para se opor às classes de elites católicas e francófonas que lhes tinha dado esses rótulos” (Yonker, 1988, p. 147-51; Mcalister, 2002, p. 15, 149)¹⁷.

Os muitos paralelos entre o Rara e rituais portugueses e luso-africanos da Quaresma, em particular a encomendação das almas, nos levam a conclusões diferentes. Os paralelos são vários: Ambas as tradições ocorrem durante a Quaresma; ambas consistem em longas procissões noturnas envolvendo música e canto em forma de chamada e resposta; ambas servem como uma forma de homenagem aos mortos e um contrato com o mundo espiritual que, se não for cumprido, pode ter consequências desastrosas; e ambas envolvem uma série de rituais de proteção contra espíritos malignos. Semelhanças com o Rara também podem ser encontradas no uso de opas — o traje típico de membros de confrarias — que muito lembram as vestes eclesiásticas dos Major Joncs do Rara e que Susan Tselos comparou a casulas (Tselos, 1996, p. 61). Outros paralelos são o uso de fitas coloridas em referência aos santos; o uso de chicotes que antes eram usados para autoflagelação; o travestismo de certos participantes; a ênfase em Nossa Senhora das Dores que corresponde à exibição da Mater Dolorosa em estandartes Rara; o desenho de círculos no chão para se proteger contra espíritos malignos com símbolos que muito lembram os vévés haitianos; a invocação de proteção espiritual em encruzilhadas e cemitérios que corresponde aos rituais

¹⁵ Original em inglês: “riotous carnival spirit ... hundreds of Rara bands move through the towns and village ... every weekend for seven weeks, in the heat of day and the darkness of night, the mountain trails are alive with these processions ... may come from the Yoruba adverb rara, meaning loudly ... the general tone of Rara is non-religious ... virtually all Rara drums and other paraphernalia are ‘dedicated’ or ‘rededicated’ before Lent in special hounfor services ... is given over in good measure to miming the story of Jesus and Judas ... may carry an effigy of Judas hanging from a pole ... will burn the Judas effigy, [drag it] in the dust as the crowd moves along the road [or have] a man playing the part of Judas, [crawling] on his hands and knees along the trail, while Jesus’ avengers pursue him with long, cracking whips ... It is simply Rara, loud noise, and everyone is having fun”.

¹⁶ Original em inglês: “the consensus of opinion was that though the Rara bands have become almost completely incorporated into Mardi Gras, they were, and still are in the more remote regions, a native celebration of the ascension of Christ ... Rara undoubtedly has an earlier, more religious connotation ... not in the festive mood of Mardi Gras but seriously celebrating the arising Christ”.

¹⁷ Original em inglês: “the African traditions so courageously defended are commemorated in Rara” e “Rara is anti-Christian ... take on the identity of djyab (devils) or ‘Jews’ to oppose the classes of Catholic, French-speaking elites who would give them these labels”.

Rara envolvendo Papa Legba e Barão Samedi (guardiões das encruzilhadas e cemitérios respectivamente) e, mais notavelmente, o próprio nome da tradição. É, de fato, muito improvável que a palavra Rara derive, como Courlander sugeriu, de um advérbio iorubá. Como o missionário católico Henri Op-Hey, usando o pseudônimo Joseph Verschueren, explicou em seu estudo *La République d’Haïti* (1948), a palavra “rara” deriva “do som das matracas que usam”, uma teoria que foi confirmada pelo Haitiano Jean-Baptiste Romain, segundo quem “rara” é uma “onomatopeia que reproduz o ruído dominante das matracas” (VERSCHUEREN, 1948, p. 290; ROMAIN, 1959, p. 68).¹⁸ Em outros rituais da Quaresma portuguesa, como a humilhação pública dos pecadores na Quinta-feira das Endoenças ou na queima de Judas no Sábado de Aleluia, encontramos paralelos com os aspectos mais “carnavalescos” do Rara, principalmente suas canções provocativas cheias de alusões sexuais e seu ritual de queima de Judas.

Considerações Finais

Embora não queira negar que o Rara, ao longo do tempo, possa também ter adquirido uma dimensão anticolonial no Haiti e que os participantes do Rara possam ter desafiado em suas canções as autoridades católicas francesas na ilha, é importante sublinhar que seria fundamentalmente errado classificar o Rara como uma tradição “anticristã”. Pelo contrário, o Rara desenvolveu de uma tradição profundamente católica relacionada com as almas dos falecidos. O fato de essas raízes terem sido ignoradas por tanto tempo, tanto por historiadores como por antropólogos, é indicativo de uma tendência problemática nos estudos pós-colonialistas de minimizar a influência do catolicismo no desenvolvimento das tradições culturais e religiosas negras nas Américas.

Este artigo ofereceu uma abordagem alternativa do desenvolvimento histórico desta tradição cultural-religiosa do Haiti. Usando uma metodologia nova, baseada no conceito do império de sombra português, ele propôs uma definição mais abrangente de descolonização e anti-imperialismo ao incluir na discussão comunidades que adotaram elementos culturais-religiosos do colonizador português, mas reinventaram esses elementos de uma perspectiva africana. Um desses lugares foi Ano-Bom, uma ilha africana pouco conhecida no oceano atlântico que pode servir como uma chave para desvendar algumas das mais complexas tradições cultural-religiosas das comunidades negras nas Américas.

¹⁸ Original em francês: “du bruit des crécelles dont ils se servent” and “onomatopée qui reproduit le bruit dominant des crécelles”.

REFERÊNCIAS

- AUGEL, Moeme Parente. **Primeira nova literatura de Guiné-Bissau**. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa, 1998.
- BARRENA, Natalio. **La Isla de Annobon**. Org. Romón Perramón. Barcelona: Instituto Claretiano de Africanistas, 1965.
- BEIRANTE, Maria Ângela. **Territórios do sagrado: Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal**. Lisboa: Colibri, 2011.
- BETHENCOURT, Francisco. A Igreja. In: BETHENCOURT, F.; CHAUDHURI, K. (org.). **História da Expansão Portuguesa**. vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 1998, p. 369–86.
- BONTINCK, François (org.). **Diaire Congolais de Fra Luca da Caltanissetta (1690–1701)**. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1970.
- BOSMAN, Willem. **Nauwkeurige beschrijving van de Guinese Goud-, Tand- en Slave-kust**, 2 vols. Utrecht: Anthony Schouten, 1704.
- BRAGA, Theophilo. **O povo português nos seus costumes, crenças e tradições**, 2 vols. Lisboa: Ferreira, 1885.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel (org.). **Viagens de um piloto português do Século XVI à Costa de África e a São Tomé**. Lisboa: Comissão nacional de comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. Crenças religiosas e ritos mágicos na ilha do Ano Bom: Uma aproximação histórica. **Povos e Culturas**, Lisboa, n. 11, p. 87–111, 2007.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. Medo e religião popular na ilha de Ano Bom: Uma aproximação histórica (séculos XVI–XIX). In: RODRIGUES, M. J. (org.). **Actas do Congresso Internacional: O Espaço Atlântico de Antigo Regime. Poderes e sociedades**. Lisboa: CHAM, 2008, p. 1–14.
- CALDEIRA, Arlindo Manuel. Organizing Freedom: De Facto Independence on the Island of Ano Bom (Annobón) during the Eighteenth and Nineteenth Centuries. **Afro-Hispanic Review**, Nashville, TN, v. 28, no. 2, p. 293–310, 2009.
- CARTEAU, Félix. **Soirées bermudiennes, ou entre-tiens sur les événements qui ont opéré la ruine de la partie française de l'isle Saint-Domingue**. Bordéus: Pellier-Lawalle, 1802.
- CENCILLO DE PINEDA, Manuel. **El Brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778**. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1948.
- CHARLEVOIX, Pierre François Xavier de. **Histoire de l'Isle Espagnole ou de St. Domingue: Écrite particulièrement sur des mémoires manuscrits du P. Jean-Baptiste Le Pers**, 2 vols. Paris: François Barois, 1730–31.
- CHAVES, Luís. **Folclore religioso**. Porto: Portucalense, 1945.
- CHAVES, Luís. **Portugal além**, V.N. Gaia: Edições Pátria, 1932.
- COMMELIN, Isaac (org.). **Begin ende Voortgangh der Vereenigde Nederlantsche Geoctroyeerde Oost-Indische Compagnie**, 4 vols. Amsterdam: Facsimile Uitgaven Nederland, 1969.
- COURLANDER, Harold. **Haiti Singing**. Nova York: Cooper Square Publishers, 1973.
- COURLANDER, Harold. **The Drum and the Hoe: Life and Lore of the Haitian People**. Berkeley: University of California Press, 1960.
- DE WULF, Valérie. Recherches en terrain difficile : Le cas du culte traditionnel annobonais (île d'Annobon, Guinée Équatoriale, XVe–XXe siècle). **Cahiers d'Études Africaines**, Paris, v. 233, no. 1, p. 171–191, 2019.
- DE WULF, Valérie (org.). **Documentos sobre Annobón**. Osona: Ceiba, 1998.
- DE WULF, Valérie. **Histoire de l'île d'Annobón (Guinée Équatoriale) et de ses habitants du XVe au XIXe siècle**, 2 vols. Paris: L'Harmattan, 2014.
- DIAS, Margot e Jorge Dias. **A encomendação das almas**. Porto: Imprensa Portuguesa, 1953.
- DUNHAM, Katherine. **Dances of Haiti**. Los Angeles: Centro de Estudos Afro-Americanos, 1983.
- ESPÍRITO SANTO, Moises. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1981.
- GALLOP, Rodney. **Portugal: A Book of Folk-Ways**. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.
- GEGGUS, David. The French Slave Trade: An Overview. **The William and Mary Quarterly**, Williamsburg, VA, vol. 58, no. 1, p. 119–138, 2001.
- GUATTINI, Michelangelo e Dionigi Carli. **La Mission au Kongo des pères Michelangelo Guattini et Dionigi Carli**. Tradução de Cheyron d'Abzac. Paris: Chandeigne, 2006.
- HENRIQUES, Isabel Castro. **São Tomé e Príncipe: A invenção de uma sociedade**. Lisboa: Vega, 2000.

- HESPANHA, António Manuel. **Filhos da Terra: Identidades mestiças nos confins da expansão portuguesa**. Lisboa: Tinta China, 2019.
- INGERSOLL, Thomas N. **Mammon and Manon in Early New Orleans: The First Slave Society in the Deep South, 1718–1819**. Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1999.
- JACOBS, Jaap. The First Arrival of Enslaved Africans in New Amsterdam. **New York History**, Nova Yorque, v. 104, n. 1, p. 96-104, 2023.
- MATOS, José da Cunha. **Ilhas de S. Tomé, Príncipe, Ano Bom e Fernando Pó**. São Tomé: Imprensa Nacional, 1916.
- MCALISTER, Elizabeth. **Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora**. Berkeley: University of California Press, 2002.
- MORAES, António Maria de Jesus Castro e. **Um breve esboço dos costumes de S. Thomé e Príncipe**. Lisboa: Adolpho de Mendonça, 1901.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de. **Festividades cíclicas em Portugal**. Lisboa: Dom Quixote, 1984.
- PEREIRA, Pedro Paulo Alves. **Das Tchiloli von São Tomé: Die Wege des karolingischen Universums**. Frankfurt a.M.: IKO, 2002.
- POLANCO, Juan Alphonso de (org.). **Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia**, 6 vol. Madrid: Typographorum Societas, 1894-98.
- PUJADAS, Tomas L. **La iglesia en la Guinea Ecuatorial: Fernando Poo**. Madrid: Iris de Paz, 1968.
- REIS, Fernando. **Pôvô Flogá: O Povo Brinca; Folclore de São Tomé e Príncipe**. São Tomé: Câmara Municipal, 1969.
- ROMAIN, J.B. **Quelques Mœurs et coutumes des paysans Haïtiens**. Travaux pratiques d'ethnographie sur la région de Milot a l'usage des étudiants. Paris: Imprimerie de l'état, 1959.
- SAEZ, José Luis. **La Iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo**. Una historia de tres siglos. Santo Domingo: Patronato de la Ciudad colonial de Santo Domingo, 1994.
- SEABROOK, W.B. **The Magic Island**. Nova York: Harcourt, Brace and Company, 1929.
- TSELOS, Susan Elizabeth. Threads of Reflection: Costumes of Haitian Rara. **African Arts**, Cambridge, MA, v. 29, n. 2, 58-65, 1996.
- VERSCHUEREN, Joseph. **La République d'Haïti**, 3 vols., Wetteren: Scaldis, 1948.
- VILAR, Hermínia Vasconcelos. **A vivência da morte no Portugal medieval: A Estremadura portuguesa (1300 a 1500)**. Redondo: Patrimónia, 1995.
- WHEAT, David. **Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570–1640**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.
- WINIUS, George. Portugal's Shadow Empire in the Bay of Bengal. **Revista de Cultura**, Macau, n. 13-14, p. 273-287, 1991.
- YONKER, Dolores. Rara no Haiti. In: BETTELHEIM, Judith; NUNLEY, John W. (org.). **Caribbean Festival Arts: Each and Every Bit of Difference**. Seattle: University of Washington Press, 1988, p. 147-51.
- ZAMORA LOBOCH, Miguel. **Noticia de Annobón: Su Geografía, Historia y costumbres**. Madrid: Papelería Madrileña, 1962.