

Mandingueiro não é Mandinga: o debate entre nação, etnia e outras denominações atribuídas aos africanos no contexto do tráfico de escravos

Vanicléia Silva Santos
Universidade Federal de Minas Gerais
vanijacobina@gmail.com

. Mandingueiros no Setecentos

Como estudar as origens dos africanos no Brasil? Esse é um tema de caloroso debate que envolve, de um lado, estudiosos culturalistas que buscam compreender as heranças africanas no Novo Mundo e do outro lado, os demógrafos do tráfico de escravos. Há uma considerável quantidade de pesquisas de historiadores que estão refletindo a partir de novas e velhas evidências sobre as etnias africanas na diáspora. As histórias dos mandingueiros no Brasil colonial iluminaram essa reflexão sobre uma nação ou etnia que figurou entre os grupos minoritários que desembarcaram no Brasil. O objetivo desse ensaio é discutir as conexões diaspóricas e estudos sobre os povos mandingas na Guiné e no Brasil atentando para o sutil debate das etnicidades nas Américas e na África.

. Os etnônimos e as etnias no contexto do tráfico de escravos

O debate sobre as tradições religiosas africanas no Novo Mundo precisa ser evocado para análise de duas idéias: a suposta herança mandinga no Brasil e a criação de etnicidades coloniais, que nem sempre se relacionam com os grupos étnicos da África.

O antropólogo norte-americano Melville Herskovits foi o primeiro a sugerir o estudo das tradições africanas no Novo Mundo e compará-las com os costumes na África. O objetivo era reconstituir a história dos negros e encontrar o passado africano nas Américas, através de similaridades encontradas nos dois lados do Atlântico. Para além dos interesses acadêmicos, esse debate foi de enorme importância política nos Estados Unidos. A metodologia sugerida por Herskovits tem encontrado seguidores tanto lá, quanto no Brasil. Artur Ramos e Roger Bastide foram os mais proeminentes esforços de classificar os povos e as religiões africanas no Brasil.¹

A crítica maior aos estudos culturalistas é que pressupõem que os grupos étnicos se definem em função dos traços culturais que são transferidos juntamente com os

¹ RAMOS, Artur. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1961, 2 v., p. 251-253 e BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 3 ed. São Paulo: Pioneira, 1989.

africanos e reaparecem nas Américas, sob a forma de “sobrevivências” ou “resistências” africanas. Portanto, o problema reside no conceito de cultura utilizado. Uns autores acreditam que, por meio das fontes do objeto de estudo é possível conceituar a cultura como um conjunto de traços originais que se regeneraram e se mantiveram no Novo Mundo; outros pensam que estas interpretações não levam em consideração a dinâmica e as transformações operadas na vida dos escravos pela violência da captura, travessia e adaptação no cativeiro, onde podiam criar novas formas culturais ou tomando-as de empréstimo de outros grupos.

Sidney Mintz e Richard Price, ao publicarem em 1976 *O Nascimento da cultura afro-americana*, propuseram a superação dos modelos interpretativos das culturas escravas nas Américas.² A proposta consiste em fazer o cruzamento da história e antropologia, e levar em consideração a peso do escravismo e da heterogeneidade cultural das regiões africanas que abasteceram o tráfico negreiro transatlântico. Naquele momento, O principal argumento dos autores, para avançar nos estudos sobre a cultura afro-americana é que o peso do escravismo levaram os africanos a reinventarem suas tradições no Novo Mundo, imprimindo às primeiras culturas afro-americanas grande dinamismo, pois os escravos estavam abertos à novidade das novas culturas, informados pelas orientações cognitivas mais profundas trazidas da África, porém o legado da escravidão se sobrepunha.³

John Thornton questiona a idéia de que a heterogeneidade cultural dos africanos na África e o impacto negativo da escravidão teria destruído a cultura africana dos escravizados. O autor mostra, com base em densa pesquisa em documentos coetâneos, que a transmissão dos valores africanos na América foi possível porque ainda em terra natal, já tinham contato com culturas estrangeiras, e mesmo na sociedade escravista tinham liberdade suficiente para interação social. Thornton sugere que os historiadores compreendam a história das sociedades africanas e suas interações com o mundo atlântico, “em especial de como os antecedentes africanos dos escravos nas Américas afetaram sua reação ao novo ambiente”.⁴

Na última década vários trabalhos foram publicados com o intuito de avançar no debate sobre as nações e etnias africanas no contexto da sociedade escravocrata

² MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura Afro-Americana. Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, Universidade Cândido Mendes, 2003, p. 7. Edição revista de 1992.

³ MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *O nascimento da cultura Afro-Americana. Uma perspectiva antropológica*, p. 27-31.

⁴ THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico*. Rio de Janeiro: Elsevier Campus, 2004, p. 50.

brasileira com objetivo de compreender as experiências africanas.⁵ Não vou discorrer longamente sobre essa historiografia, pois várias análises já foram realizadas sobre o assunto em tela.⁶

Renato da Silveira também fez uma sistematizada revisão da historiografia brasileira e brasilianista que aborda o tema da “nação” africana no âmbito da sociedade colonial brasileira. Deu destaque às análises de Maria Inês Oliveira, Lorand Matory, Mary Karasch, Marina de Mello e Souza, Carlos Líbano Soares e Nicolau Parés. Para Silveira, com exceção de Parés, os demais utilizaram o conceito de *nação* africana de forma equivocada, pois trataram o conceito como invenção colonial dos senhores para dominar a escravaria. Para o autor, as nações eram espaço de preservação cultural e instituição política urbana que davam poderes aos africanos.⁷

Apesar das críticas conceituais de Silveira à maioria dos trabalhos realizados sobre as nações africanas no Brasil escravista, há exemplos bem sucedidos de pesquisas que conseguiram “traçar a ponte” entre as duas partes do Atlântico – Brasil e África: *Rebelião escrava no Brasil*,⁸ *Devotos da Cor*,⁹ *Reis Negros no Brasil Escravista*,¹⁰ *Santos e Minkisi no Brasil Colonial*,¹¹ *A grande greve negra de Tucuxi*,¹² *A Árvore de Nsanda Transplantada*,¹³ *Malungu Ngoma Vem*,¹⁴ *Os Rosários de Angola*,¹⁵ *Not a Thing for white Men to see*¹⁶ e *Domingos Álvares*.¹⁷

⁵ KARASCH, Mary C. “Minha Nação”: Identidades Escravas no Fim do Brasil Colonial. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. (org.) *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000; PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006; SILVEIRA, Renato. Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. *Afro-Ásia*, n. 38, p. 245-301, 2008.

⁶ MAMIGONIAN, Beatriz. África no Brasil: mapa de uma área em expansão. *Topói*, n.9, v.5, p.33-53, 2004; HALL, Gwendolyn Midlo. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas. *Topoi*, n. 10, v.6, p. 29-70, 2005.

⁷ SILVEIRA, Renato. Nação africana no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos. *Afro-Ásia*, n. 38, p. 245-301, 2008.

⁸ REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

⁹ SOARES, Mariza Carvalho. *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão. Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

¹⁰ SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

¹¹ SOUZA, Marina de Mello. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. *Afro-Ásia*, n. 28, p. 125-146, 2002.

¹² SLENES, Robert. A Grande Greve do Crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In: HEIWOOD, Linda. (org.) *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2008, p. 193-217.

¹³ A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas Cole e FURTADO, Júnia Ferreira. (orgs.) *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Annablume, Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2006, p. 298-305.

¹⁴ SLENES, Robert. “Malungu Ngoma Vem!” África coberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, n.28, p. 64, 1991-2.

A pesquisa de Luiz Nicolau Parés sobre a presença jeje na origem da institucionalização do Candomblé na Bahia investiga as continuidades das identidades étnicas dos africanos no Brasil, em torno da organização do culto. Nesse sentido, ele se insere na discussão entre “afrocêntricos” e “crioulistas”, os quais observam em que medida as tradições africanas sobreviveram no Novo Mundo. Imbuído de ferramentas da história e antropologia, o autor considera as especificidades do processo histórico e do contexto sócio-cultural do Brasil. Com isso, mostra que o modelo conventual e eclesial do candomblé não é uma “criação local” como se pensava, mas uma tradição dos povos jejes da área gbé falante que continuou na Bahia.

Nicolau Parés não usa o conceito de “grupos de procedência” porque este restringe a interpretação para a localização de uma procedência geográfica comum, ou seja, privilegia-se a origem do escravo na análise. O autor adota o conceito da “teoria da etnicidade relacional” para analisar a formação das nações africanas no Brasil, como “resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos [africanos] englobados sob as várias denominações metaétnicas”¹⁸. Ou seja, na sociedade escravocrata, os africanos podiam adotar uma nação metaétnica (externa) apenas pela operacionalidade e continuar se identificando com sua denominação da terra de origem num âmbito mais restrito.¹⁹

O debate sobre “nação” e etnicidades, seja no sentido de procedência geográfica comum, ou das denominações atribuídas aos senhores (externas, atribuídas pelos traficantes e senhores de escravos) ou internas (dadas pelos próprios escravos) não servem ao termo *mandinga* no contexto colonial da América Portuguesa. O problema que coloco nesse ensaio é como lidar com os possíveis registros de nação quando estes não permitem associá-los a grupos e regiões específicos na África.

Etnicidade Mandinga no Brasil Colonial?

¹⁵ REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: Irmandades Negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2005. (História, Tese de Doutorado).

¹⁶ SWEET, James H. “Not a Thing for white Men to see”: Central African Divination in Seventeenth-Century Brazil. In: CURTO, José C. & LOVEJOY, Paul. *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. New York: Humanity Books, 2004.

¹⁷ SWEET, James. *Domingos Álvares, African healing and the Intellectual History of the Atlantic World*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.

¹⁸ PARÉS, L. Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*, p. 26-7.

¹⁹ PARÉS, L. Nicolau. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*, p. 26-7.

No Brasil colonial, o termo mandinga sempre foi associado ao uso de práticas mágicas de proteção de africanos e crioulos, embora brancos também fossem indiciados como usuários. A bolsa de mandinga, um tipo de amuleto usado junto ao corpo, foi a forma mais conhecida do uso do termo mandinga. Todos os autores no Brasil explicaram a origem do etnônimo mandinga associando-o ao Mali, Oeste do continente africano. Estavam corretos. Mas não acertaram aqueles que atribuíram a origem dos amuletos usados no Brasil aos mandingas.

Nina Rodrigues (1862-1906) atribuiu aos povos Mandingas a introdução do islamismo e das bolsas de mandinga na Bahia:

Naturalmente foram estes Mandês e com eles os Fulás da ala ocidental, que todos viviam impregnados das tradições do poderio Mali na alta curva do Níger, os introdutores do Islamismo africano no Brasil com os escravos da Senegâmbia, da Gâmbia, de Guiné, etc (...). Foram também eles que naturalmente deram aos talismãs ou amuletos de versetos do Alcorão o nome de mandingas, por que são conhecidos na Bahia desde os tempos coloniais.²⁰

Manuel Querino (1851-1923) intelectual negro e observador dos costumes africanos na Bahia da segunda metade do século XIX, esclarece que embora o termo mandinga seja relativo aos africanos procedentes do Senegal, Gambia, Mali e Guiné, no “caso afro-brasileiro”, o termo designa de “maneira abrangente diferentes estoques culturais como mandinga” e popularizou-se para designar “forma de ritual de magia de procedência africana”.²¹

Arthur Ramos (1903-1949) explicou que a origem do amuleto seria árabe: “esses talismans, mandingas ou amuletos eram, na sua maior parte, fragmentos ou versetos do Alcorão, escriptos em caracteres árabes, num pedaço de papel, pequenas taboas, ou em outros objectos que elles guardavam como *gris-gris*.”²²

Ao explorar a origem da bolsa de Mandinga na América portuguesa setecentista, a historiadora Laura de Mello e Souza tem explicação semelhante à de Manuel Querino no que se refere à origem dos amuletos, porém atentando para as trocas culturais entre os diferentes povos na América Portuguesa. Para a autora, a bolsa era resultado dos

²⁰ RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, p. 76. Disponível em

http://www.do.ufgd.edu.br/mariojunior/arquivos/RODRIGUES_Os_africanos_no_Brasil.pdf

²¹ QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. 2 ed. Recife: Fundaj, Ed. Masssangana, Funarte, 1988, p.243.

²² RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro: Etnografia Religiosa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, p.83.

mecanismos de trocas culturais no sistema colonial, pois o talismã congregava elementos das práticas de proteção africana, europeia e indígena.²³

Em seus estudos, João José Reis estabeleceu relação entre os amuletos islâmicos oitocentistas (usados pelos rebeldes da revolta Malê de 1835, em Salvador) com as bolsas de mandinga setecentistas. Ressalta que a escrita ocidental não tinha força mística tanto quanto a escrita islâmica. Talvez haja um equívoco de interpretação, pois em todas as bolsas de mandinga que foram tomadas dos africanos, no Setecentos, havia orações escritas em língua portuguesa e os mandingueiros (fabricantes de bolsa) pagavam caro para as pessoas que escreviam as orações. Há, de fato, semelhanças entre os amuletos do século XVIII e os do XIX, mas me parece que os patuás de 1835 eram frutos de novos aprendizados com os hauças e fulanis deportados para Bahia em decorrência das *jihads* no Califado de Sokoto.²⁴

Daniela Calainho, no sua pesquisa sobre as bolsas de mandinga em Portugal, afirma que havia relação entre os amuletos e a “identidade étnico-cultural” dos escravizados que residiam em Portugal. Para autora, os mandingas eram “povos guineenses, inseridos no chamado grupo iorubá-nagô”²⁵ e a maioria dos mandingueiros da diáspora atlântica era procedente da Guiné.²⁶ Na sua interpretação, os povos mandingas desembarcados no Reino e noutras partes do Império teriam se misturado com outras etnias e suas práticas de origem islâmicas foram assimiladas por outros grupos: “De uma origem islamizada, difundiu-se por grupos de origem bantu, outros grupos africanos e caminhou para fora da África, marcando presença já com diferentes conteúdos em Portugal e no Brasil colonial, e na Salvador de 1835”.²⁷ Discordo da análise da autora por três motivos: primeiro, o povo mandinga não pertence ao grupo iorubá-nagô e sim ao ramo Mandê (sussu-ialunca, soninquê, vai-cono, manica-bambara-diula, mande-bande, loco, lomo, dã, guro, tura, samo, bisa e busa); segundo, a maioria dos denunciados à Inquisição em Portugal não eram falantes de Mandê, mas faziam parte do subgrupo lingüístico iorubá (ewe-akan, fon, achanti, fante, gã, iorubá, igala,

²³ SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz; feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.213.

²⁴ REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 182-3.

²⁵ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*. Niterói : Universidade Federal Fluminense, 2000, p. 165. (História, Tese de Doutorado)

²⁶ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*, p. 165.

²⁷ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime*., p. 173.

nupê, edo, idoma, ibo e ijó);²⁸ terceiro, a origem dos escravos da Revolta dos Malês de 1835, em Salvador, que portavam amuletos com inscrições em árabes, não era da Alta Guiné (Senegal, Guiné, Gâmbia, Serra Leoa, etc) mas do Golfo da Guiné.²⁹ Portanto, não há evidências entre identidade étnico-cultural dos usuários de bolsas de mandinga e povos mandê ou mandingas no Atlântico Português.

Em sua investigação, Didier Lahon não atribui a origem dos mandingueiros da diáspora nem das bolsas de mandinga aos povos da Senegâmbia. Ele enfatiza que os mandingueiros que aparecem nos documentos inquisitoriais não eram da região da Senegâmbia porque os estados do Oeste africano passavam pelo processo de forte islamização desde o século XV. Portanto, no século XVIII, os amuletos daquela região tinham características muito distintas daqueles encontrados em Portugal; a principal delas era que não se tratavam de orações muçulmanas escritas em árabe, mas de orações cristãs escritas em português.³⁰ Lahon empreendeu inovadora análise do processo de José Francisco Pereira³¹, identificado como natural de “Judá, Costa da Mina”³², talvez fon, denunciado à Inquisição por ser afamado mandingueiro em Lisboa. A partir dos diversos elementos materiais e simbólicos contidos nas orações portadas por Pereira, o

²⁸ As línguas faladas na Alta Guiné, Baixa Guiné e África Central foram classificadas no grupo Níger-Congo, que tem seis ramificações (Mandes, Oeste Atlântico, Gur, Kwa, Benue Congo e Adamawa Oriental). Os Mandingas fazem parte do sub-grupo Mande. Os povos iorubás fazem parte do grupo Kwa da Baixa Guiné. SILVA, Alberto da Costa e. *A Enxada e a Lança: a África antes dos Portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, São Paulo: EDUSP, 1992, p.40.

²⁹ “Os mandingas não se aliaram aos rebeldes malês em Salvador, por razões que se encontravam do outro lado do Atlântico. Enquanto na África, prevalecia, entre os muçulmanos fulas, hauçás, bornus, nupes e iorubas, um islamismo militante, enraizado na pregação do ulemá magrebino Muhammad ibne Abd al-Karim al-Maghili e reforçada pelo xeque tuaregue Jibril Ibne Umar e pelo próprio Usuman dan Fodio, entre os soninquês e mandingas gozava de enorme prestígio uma tradição dita quietista, que tinha origem no pensamento do egípcio Jalal al-Din al-Suyuti, para quem era mais meritório manter a paz do que fazer a guerra, e do al-hajj Salim Suwari, de Dia, em Macina, segundo o qual o islamita que vivia entre infiéis tinha de ser o mais estrito possível no cumprimento de suas obrigações religiosas, mas devia afastar-se da política e dos conflitos armados. O al hajj Suwari recomendava a coexistência com os infiéis e, consequentemente, rejeitava o jihad.” SILVA, Alberto da Costa e. Sobre a rebelião de 1835 na Bahia. In: *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, UFRJ, 2003, p.189-214.

³⁰ LAHON, Didier. Inquisição, Pacto com Demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi*, n.8, v.5, 2004, p.27.

³¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo de José Francisco, nº. 11774. Data - 15/6/1730-20/4/1736.

³² A palavra “Judá” deriva da feitoria São João Batista de Ajudá construída pelos portugueses, no século XVIII, no litoral do Golfo do Benin. Conhecida também pelas nomenclaturas: Ouidá, Whidah, Hweda, Uidá e Ajudá. Portanto, tratava-se de um porto de embarque e não de etnia. A princípio a Costa da Mina referia-se à região da Costa do Ouro, onde havia o Castelo de São Jorge da Mina. Com o passar do tempo a Costa da Mina era uma referência que se estendia do rio Volta, em Gana, até a foz do rio Niger, ou rio Lagos, na Nigéria. Embora “mina” fosse uma referência ao porto de embarque dos escravizados, a partir do século XVIII, o termo “mina” poderia designar pessoas oriundas do desde o Congo, Benin até a Costa do Ouro.

autor associou-os com as tradições voduns antigo reino de Daomé, pois não só José Francisco Pereira era procedente dessa região, mas também seu irmão e ajudantes.³³

Vanicléia Santos também analisou o referido processo, objeto de estudo de Didier Lahon, e apresentou interpretação diferente. Para a autora, os desenhos inseridos na bolsa, com a qual José Francisco foi flagrado e preso, eram resultados de aprendizagens do cristianismo misturados com a cosmogonia bacongá. As pistas são as seguintes: 1) O escravo José Francisco Pereira, quando estava preso em Lisboa, confessou ao inquisidor que aprendeu a fazer bolsas de mandinga no Brasil, pois comprou uma no Rio de Janeiro, e, após tê-la examinado, passou a imitar a produção em larga escala. 2) confessou também que não sabia ler, por isso, pagava aos estudantes para escrever as orações e desenhos. 3) Disse ainda que quando estava muito atarefado diante da alta demanda de seus clientes, indicava-os ao angolano Simão; e também contratava, além do seu irmão, outras pessoas para auxiliá-lo no fabrico das bolsas de mandinga. 4) O principal indício da influência bacongá são os desenhos contidos nas orações, com referências às cenas da Paixão de Cristo, na qual aparecem símbolos como o sol relacionado à vida, a noite com a morte, a água como elemento divisor dos mundos dos vivos e dos mortos.³⁴ Percebe-se nessa confissão que havia muitos conhecedores da prática pois era evidente a circularidade de informações entre os africanos de várias partes em Lisboa; e que nas bolsas vendidas por José Pereira poderia conter um cadinho cultural de várias culturas africanas.³⁵ As práticas desse escravizado da região do Daomé eram oriundas de dois movimentos: de um lado seu conhecimento de “origem e procedência”, e de outro suas demandas e aprendizados no mundo colonial escravista.

Vanicléia S. Santos enfatiza em sua tese que os amuletos, chamados no Atlântico de Português, de bolsas de mandinga e os ingredientes inseridos nelas não tinham relação direta com os povos mandingas da Alta Guiné, mas com a cultura de origem do sujeito que a portava. Exemplo disso é João da Silva³⁶, nascido em Angola, onde foi batizado e doutrinado no catolicismo; chegou ainda criança à Bahia e foi preso no interior da capitania, na Vila de Santo Antônio de Jacobina, aos 30 anos de idade,

³³ LAHON, Didier. Inquisição, Pacto com Demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII, p.33.

³⁴ SANTOS, Vanicléia Silva. Cultura material da diáspora Atlântica: artefatos Africanos de proteção no Brasil colonial. In: AGOSTINI, Camilla (org.). *Objetos da Escravidão Abordagens sobre a cultura material da escravidão e seu legado*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2012.

³⁵ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*, p.188.

³⁶ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo de João da Silva, n.º 502. 08/01/1752.

pelo delito de usar uma bolsa de mandinga. O conteúdo da bolsa (oração católica e vários objetos católicos e de origem mineral) remete às suas tradições abundantes e da experiência com o catolicismo negro aprendido em sua terra de origem.³⁷

Outro exemplo evidente é o caso de Vicente de Moraes³⁸, ambundo, natural da fortaleza de Muxima³⁹, também de Angola, denunciado em 1715 à Inquisição de Lisboa, sob acusação de carregar um santo roubado do altar da Igreja de Muxima, fazer pacto, produzir bolsas com orações e fazer provas públicas da eficácia de seu amuleto. Conhecido na região do presídio como “mestre mandingueiro”, nunca saiu de Angola. Na sua confissão, disse que todos os soldados que conhecia usavam bolsa de mandinga porque precisavam fechar o corpo contra balas e estocadas.⁴⁰ Nos arquivos da Inquisição de Lisboa há vários outros processos de angolanos que usavam bolsa de mandinga sem nunca ter entrado em contato com o islamismo.

Como se pode notar, nas três referências mencionadas, a maioria das referências aos termos mandinga e mandingueiro, tanto no Brasil quanto em Lisboa e Angola, estavam relacionadas ao universo religioso e “divulgadas” pela Inquisição. No Brasil, desde o século XVII, o uso das afamadas bolsas de mandinga incomodavam as autoridades eclesiásticas. Laura de Mello e Souza notou que no século XVIII dezessete pessoas foram enviadas do Brasil aos cárceres da Inquisição sob a acusação de mandingueiro – uso ou fabrico de bolsa de mandinga.⁴¹ Nenhum dos acusados era de origem do Mali ou Senegâmbia.

Ainda no plano religioso, há outro significado em relação à palavra mandingueiro nas fontes que faz alusão ao etnônimo mandinga/mandê. O documento refere-se a um grupo de “mandingueiros” que supostamente integravam uma milícia particular de negros em Minas Gerais, no século XVIII.⁴² O Conde de Assumar,

³⁷ SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. (História, Tese de Doutorado).

³⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo de Vicente de Moraes, n.º 5477. 25/09/1715-30/10/1717.

³⁹ A fortaleza de Muxima estava situada nas terras do soba Muxima Aquitamgombe. A igreja foi construída no final do século XVI e dedicada à padroeira Nossa Senhora da Conceição de Muxima. PANTOJA, Selma. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, n.º 5/6, , 2004, p.128-9.

⁴⁰ RANGEL, F. A. *O Império Português e o soldado feiticeiro: traduções religiosas na Angola setecentista*. Monografia de graduação (História), UNEB, 2011.

⁴¹ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, p.211.

⁴² PAIVA, Eduardo França. De corpo fechado: Gênero masculino, milícias e trânsito de culturas entre a África dos mandingas e as Minas Gerais da América, no início do século XVIII. In: LIBBY, Douglas Cole e FURTADO, Júnia Ferreira. (orgs.) *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, Séculos XVIII e XIX*, p.118.

governador de Minas Gerais, enviou, em 1719, carta à Coroa conclamando por ajuda para combater a ousadia de Manuel Nunes Viana, o português que se tornara um déspota no sertão de Minas Gerais e desafiou com violência os poderes políticos da Coroa na Colônia. Ele se declarava invencível, pois teria passado por um rito de fechamento de corpo, que o tornara invulnerável a tiros e também capaz de adivinhar o que havia dentro das casas das pessoas. Mais que isso, ao falar de suas “valentias” para a população, Manuel Nunes Viana declarava que os negros que o acompanhavam eram todos mandingueiros. A causa do documento produzido pelo governador é clara: no fundo, ele temia que Viana pudesse engrossar sua milícia privada de negros armados e tomar o poder nas Minas Gerais.

“(…) como por ser muito fallador e estar sempre fallando nas suas valentias, e estão [crendo] **aqueles homens que as ballas lhe não entrão que os seos negros são todos mandingueiros** e que elle He capax de adivinhar tudo o que passa dentro das cazas de cada hum (...)”⁴³

O excerto do documento acima pode ser analisado por diferentes prismas, mas interessa aqui explorar a referência aos “mandingueiros” citados. Quem eram eles? França Paiva interpretou o documento de modo a estabelecer uma relação direta entre a milícia de mandingueiros de Minas Gerais que acompanham Manuel Nunes Viana no século XVIII com os soldados do *mansa*, título do Imperador do Mali. Discordo do autor por três motivos: 1) não há indícios no documento de que os mandingueiros eram africanos, muito menos a existência de gente do Mali em Minas Gerais; 2) não há evidências empíricas que sustentem as conexões entre os soldados do Mali e suas “sobrevivências culturais” em Minas; 3) e se houve pessoas do Mali enviadas para o tráfico transatlântico não se conhece ainda o registro delas no Brasil.⁴⁴

Portanto, nesse caso, mandingueiro não se tratava de referência ao grupo étnico mandinga. A palavra foi utilizada para denominar homens negros e valentes que tinham seus corpos fechados para arma de fogo. Fica implícita no documento a possibilidade do uso de práticas mágicas para proteger/fechar o corpo.

⁴³ PAIVA, E. F. Allah e o Novo Mundo: escravos e forros islamizados no universo colonial americano. In: PAIVA, E. F., IVO, I. P. e MARTINS, I. C. (orgs.) *Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais*. São Paulo: Ana Blume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG; Vitória da Conquista: UESB, 2010, p.31. (grifo meu)

⁴⁴ Nina Rodrigues faz mais de trinta referências aos mandingas no seu livro. Ele é convencido da superioridade cultural dos povos do Mali em relação aos demais povos e defende que houve forte presença de mandingas na Bahia. Mas ele só conheceu um homem que supostamente seria mandinga, no final do século XIX em Salvador e informa que era o último. RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*, p.122-3

Nesse sentido, A pesquisa de Rodrigo Castro Resende mostra a ausência de pessoas escravizadas procedentes da Alta Guiné em Minas Gerais. O autor demonstra que nos anos de 1718, 1719, 1795 e 1804 nas comarcas de Ouro Preto e do Rio das Mortes foram utilizadas mais de 30 tipos de denominações para os africanos, as quais se referem à áreas geográficas extensas, portos, feiras, reinos e grupos culturais. Mas a única referência aos povos e lugares da Alta Guiné foi Cabo Verde.⁴⁵

A pesquisa de Reinaldo dos Santos Barroso Júnior sobre as relações entre a Alta Guiné e o Maranhão, após a criação da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, revela que houve intenso fluxo de africanos embarcados dos portos de Cacheu e Bissau diretamente para o Norte do Brasil. O autor fez uma minuciosa listagem de etnias no Maranhão oriundas da Alta Guiné embarcadas nos portos de Bissau e Cacheu. São elas: balandra (balanta), bayuno (banhuns), beofá (beafada), bijagó, bissau, cacheu, fula, mandinga, papel e surua. Do total de 490 africanos localizados nos livros de batismo (1774-1790), 271 (55,3%) foram definidos como Guiné, 98 (20%) Angola, e apenas 49 (10%) Mandinga; os demais se definiram com outros nomes referentes à Alta Guiné e à Costa da Mina.⁴⁶ Sabemos que essas denominações não dizem respeito apenas aos grupos étnicos. São referências à portos, cidades, áreas geográficas amplas ou lugares específicos.

Por isso, é importante conhecer o que se passava do outro lado do Atlântico e suas dinâmicas internas para compreender a presença de alguns grupos étnicos no Brasil. De 1650 a 1790 ocorreu o apogeu do processo de *malinkização* das populações na direção do Mali para o Atlântico.⁴⁷ Carlos Lopes explica que, com o declínio do Mali em 1650, o Farim⁴⁸ de Kaabu aumentou seu poder de influência na região da Senegâmbia. Sua base política seguiu o mesmo sistema político do Mali. Ele instituiu a estrutura *mansaya* (poder político), governados por uma aristocracia *nyantio* (classe nobre, cuja sucessão era matrilinear). O processo de expansão do Kaabu incluía dominação social, política, econômica, cultural e a difusão da língua Mandê.⁴⁹ Povos

⁴⁵ REZENDE, Rodrigo Castro. As Nossas Áfricas: Um Estudo Comparativo sobre a Composição Étnica dos Escravos nas Minas Gerais dos Séculos XVIII e XIX. In: *I Encontro Memorial do ICHS*, Marina/MG, 2004. Disponível em http://www.ichs.ufop.br/memorial/trab/h7_2.pdf

⁴⁶ BARROSO JÚNIOR, Reinaldo dos Santos. *Nas rotas do Atlântico Equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2009, p. 101-104. (História, Dissertação de Mestrado)

⁴⁷ LOPES, Carlos. O Kaabu e seus vizinhos: Uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos. *Afro-Ásia*, n. 32, 2005, p.12, 15 e 17.

⁴⁸ Farim era o título de governador das províncias do Mali, representante do Mansa.

⁴⁹ LOPES, Carlos. *Kaabunké: Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: CNDP, p. 149-166.

como os Banhuns e Balantas que mudaram de língua e de costumes em consequência da malinkização e passaram a se considerar como mandingas.

No século XVIII, apogeu do reino do Kaabu, que dominava o comércio com os portugueses da embocadura do Rio Gambia até o Rio Nunez, o tráfico de escravos correspondeu a 80% das exportações na costa da Alta-Guiné. Foi a captura de escravos que deu estabilidade ao estado do Kaabu.⁵⁰ Para Lopes, a grande justificativa para o desenvolvimento do Kaabu foi o deslocamento dos circuitos comerciais das rotas transsarianas para a cabotagem na costa Atlântica, baseada em produtos locais

(....) a principal mercadoria que permitiu ao Kaabu desfrutar de um poder considerável foi sem dúvida a escravaria, associada ao fato deste Estado ter conseguido impor-se como intermediário essencial junto aos europeus, e mais tarde também aos afro-portugueses. Através da história do tráfico de escravos é possível esboçar uma periodização da importância do Kaabu, confundido, freqüentemente, nas fontes escritas, com apenas um subsidiário do poder mandinga ou representado por estruturas políticas vassalas.⁵¹

No contexto das guerras para apresamento de cativos para atender a demanda do Atlântico, povos não-mandingas que passavam pela malinkização podem ter se auto-definido como mandingas, como aconteceu com os balantas, por exemplo.⁵²

A historiadora Gwendolyn Midlo Hall analisou a diferença quantitativa de bamanas e mandingas na Louisiana, Sul dos Estados Unidos, Século XVIII. As fontes seriais mostram que 2/3 dos africanos que desembarcaram na Louisiana entre 1719-1731 (período da dominação francesa) eram da Senegâmbia. Predominaram aqueles denominados bamana ou bambara.⁵³ A conjuntura do lado de lá do Atlântico explica isso. O fluxo de bamanas deportados no tráfico negreiro para a América do Norte na década de 1720 estava associado ao crescimento do poder de Mamar Kulibali (1712-1755) e em consequência da formação do Estado de Segu. Os bamanas eram

⁵⁰ LOPES, Carlos. O Kaabu e seus vizinhos: Uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos, p.23.

⁵¹ LOPES, Carlos. O Kaabu e seus vizinhos: Uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos, p.14.

⁵² LOPES, Carlos. *Kaabunké*: Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais, p.122.

⁵³ Midlo Hall explica que o termo Bambara é o mais conhecido nas línguas européias, mas ela utilizará Bamana, porque “Bambara remete a um insulto sarcástico criado pelos africanos islâmicos: um neologismo que transformou o termo Bambara em sinônimo de bárbaro (...).” HALL, Gwendolyn Midlo. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas, p.69.

prisioneiros de guerra capturados no interior. Os mandingas eram islamizados que capturavam e vendiam os bamanas para o tráfico transatlântico de escravos. Nas guerras interétnicas povos mandingas também foram capturados e embarcados.⁵⁴ Portanto, a diminuta presença dos mandingas no Maranhão e na Louisiana estava conectada ao que se passava na Alta Guiné, mais precisamente com a expansão do Kaabu.

Outras evidências mostram a diminuta quantidade de povos mandingas vendidos como cativos no tráfico transatlântico de escravos. 1) O Transatlantic Slave Trade Date Base (TSDB) indica que durante todo o período do tráfico (1581-1855) apenas 11.157 cativos oriundos da Senegâmbia desembarcaram no Brasil. Esse número representa apenas 0.8% do total de desembarcados nos portos brasileiros.⁵⁵ 2) Os embarques dessa região geralmente eram feitos nos portos de Cacheu e Bissau, área dominada pelos povos mandingas, que comercializavam com os portugueses. 3) Os mandingas eram islamizados e vendiam os cativos aos portugueses, como os bamana (ou bambara). Portanto, uma parte muito pequena de mandingas pode ter sido embarcada como cativo, consequência das *jihads* que eles faziam contra os “pagãos” e menos ortodoxos.

Apresentarei o último argumento sobre o uso do etnônimo mandinga para revelar que o mesmo serviu como “guarda-chuva” para explicar os mais diversos tipos de práticas mágicas protetivas, como os amuletos usados nas diversas partes do Atlântico.

No final do século XVIII, Oliveira Mendes, nascido na Bahia, foi morar em Lisboa para realizar seus estudos. Lá, presenciou a visita de embaixadores do Daomé, e membros de suas comitivas, que estavam na capital, enviados pelo rei Agonglo. Aproximou-se com intento de coletar informações sobre os costumes dos povos daquele reino negro afim de que “sejam excitados nossos afetos” diante dos “bárbaros costumes”.⁵⁶ O Daomé era concebido por Mendes como o mais civilizado reino de toda a África. Ele descreveu as crenças dos daomenos em torno do culto ao *vodum* Dan, representado por uma grande cobra, e do respeito da população ao leopardo, animal totem do clã real. Em momento posterior do relato, trata os africanos como um povo

⁵⁴ HALL, Gwendolyn Midlo. Cruzando o Atlântico: etnias africanas nas Américas, p.60-64.

⁵⁵ RIBEIRO, Alexandre Vieira. The Transatlantic Slave Trade to Bahia, 1582-1851. In: ELTIS, David and RICHARDSON, David. (orgs.) *Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*. New Haven: Yale University Press, 2008, p.141.

⁵⁶ SILVA, Alberto da Costa e. A Memória Histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao Reino da Guiné, e nele com o respeito ao rei de Daomé, de Luis Antonio de Oliveira Mendes. *Afro-Ásia*, n. 28, p. 260, 2002.

muito supersticioso que tem “afeição, credulidade, amor e respeito a uma certa cousa a que lhe chamam feitiço”.⁵⁷ Disse que os africanos faziam uma bolsa, semelhante ao “breve” católico, que levavam consigo. Dentro dela, havia “umas relíquias” nas quais os negros tinham profunda crença: “diversas qualidades de cabelos, certos dentes e bicos de animais e de aves, alfinetes, pontas de lancetas, penas e entranhas secas das mesmas aves, e as unhas delas, a pele e o cascavel de diversas cobras e outras muitas cousas (...)”. Os membros da embaixada contaram também ao incrédulo acadêmico baiano a função protetora da bolsa: fechar o corpo contra venenos, picada de cobra, ferros, raios e que ninguém deixava o tal preservativo em casa para não ser surpreendido por um desses azares.⁵⁸

Oliveira Mendes diz que os africanos no Brasil denominavam-nas de “patuá” ou “bolsa de mandinga”. O baiano apresentou duas explicações sobre a origem das bolsas protetoras na Bahia, a partir do etnônimo mandinga.

(...) uns dizem que esse nome (...) fora derivado de um homem preto, sacerdote africano, que tendo esse nome, ou apelido fora o primeiro inventor de tal manduzagem [?], abuso, seita e crença; outros (...) afirmam que deriva a sua etimologia e nome de uma província africana, bem conhecida, denominada e chamada Mandinga, aonde se inventara e primeiro se usara de tal cousa, donde se propagara por toda África; **porém não devemos fazer questão do nome**, bastando-nos saber, que com espírito de tal juízo, tanto se pratica, ainda hoje se dura e existe.⁵⁹

Embora essa descrição seja tardia em relação ao nosso objeto de estudo, ela é importante para observar o olhar de um homem branco que viveu como proprietário de escravos na Bahia, talvez fons, dos quais ouvia histórias e as associou com aquelas contadas pela embaixada dahomena. Oliveira Mendes usou a palavra “mandinga” como um termo que circulava pelo Atlântico, para explicar a origem dos patuás. Mas, como se sabe o uso de amuletos não era exclusivo dos povos mandingas do Mali.

A DIFUSÃO DA IMAGEM DOS MANDINGAS COMO FEITICEIROS NO ATLÂNTICO

⁵⁷ SILVA, Alberto da Costa e. A Memória História sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao Reino da Guiné, e nele com o respeito ao rei de Daomé, de Luis Antonio de Oliveira Mendes, p. 261.

⁵⁸ SILVA, Alberto da Costa e. A Memória História sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao Reino da Guiné, e nele com o respeito ao rei de Daomé, de Luis Antonio de Oliveira Mendes, p.262.

⁵⁹ SILVA, Alberto da Costa e. A Memória História sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao Reino da Guiné, e nele com o respeito ao rei de Daomé, de Luis Antonio de Oliveira Mendes, p.262.

Demonstrei como os termos mandinga e mandingueiro no Brasil colonial foram associados ao significado de feitiçaria. Mas esta relação entre mandingas e feitiçaria não teve início no Brasil, mas na Alta Guiné. Os três principais agentes de propagação desta ideia estereotipada foram os viajantes, os missionários e a Inquisição.

Os primeiros viajantes e cronistas portugueses do século XV não tinham informações precisas sobre os mandingas. Sabiam, por meio das informações que corriam no Norte da África que os mandingas habitavam uma região onde havia abundância em ouro e que o Mandi Mansa (imperador do Mali) governava vários povos. Pode-se constatar isso desde os relatos de Duarte Pacheco Pereira (1460-1533) e João de Barros (1496-1570). Por volta de 1593, André Alvares Almada (c. 1550-1603) escreveu a mais importante obra sobre a região da Guiné, na qual apresentou os mandingas como guerreiros, traiçoeiros, ladrões, matadores de brancos, grandes comerciantes que vendiam, dentre outras mercadorias, ouro e escravos, controladores das fortalezas ao longo do Rio Gâmbia, e religiosos que difundiam o islamismo pela Costa e interior.⁶⁰

No início do século XVII, o capitão André Donelha, baseado em sua experiência de prático dos rios da Guiné, descreveu o rio Gâmbia e suas potencialidades econômicas, e forneceu preciosas informações sobre as populações que viviam ao longo do citado rio, como os mandingas. Estava claro para Donelha a grande abrangência política do poder do Mandi Mansa, o Imperador do Mali, e da importância da língua mandinga. Além disso, ele enfatiza o papel dos mandingas como mercadores e pregadores do islamismo. Mas foram os predicadores do Islamismo que incomodou o português cristão: os “bixirimis, que são os sacerdotes”, aproveitavam-se do comércio para “samear a maldita seita de Mafoma antre a gente bárbara. Correm todo o sertão da Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desd’os Jalofo, São Domingos, rio Grande até Serra Lioa, que neles se não achem Mandingas bixirimis.”⁶¹ Donelha confirmou o que a maioria dos autores já observara: a importância dos bexerins entre os mandingas, principalmente no Gâmbia, e da notável relação entre a atividade mercantil e o proselitismo religioso:

⁶⁰ ALMADA, Álvares André. Tratado dos Rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana de todas as Nações de negros que há na dita costa e de seus costumes, armas, trajes, juramentos, guerras. In: *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)*. Coligida e anotada pelo padre Antonio Brasio. Vol. 3. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1965, p.273-279.

⁶¹ DONELHA, André. Memorial de André Donelha a Francisco Vasconcelos Cunha (07/11/1625). In: *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1623-1650)*. Coligida e anotada pelo padre Antonio Brasio. Vol. 5, Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1979, p.137.

“(...) o que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nóminas e papéis escritos, que vendem por relíquias, e com vender tudo isso sameiam a seita de Mafamede por muitas partes e vão em romaria à casa de Meca e correm todo o sertão d’Etiopia”.⁶²

No final do século XVII, o Governador-Geral do Cabo Verde e Guiné, Manuel da Costa Pessoa, encarregou o capitão português Francisco Lemos Coelho de escrever uma descrição da “distribuição geográfica dos povos indígenas, suas crenças, seus hábitos”, porque era “bem conhecedor dos assuntos versados”.⁶³ Sua obra reforça a opinião da importância do rio Gâmbia como local de comércio controlado pelos Mandingas. A região que se estendia à margem, habitada por mandingas e por outros povos que absorveram os seus costumes islâmicos e então passaram a ser chamados também de mandingas (processo de malinkização). Para Coelho, os povos vizinhos dos mandingas, como os falupos e banhús, não eram convertidos ao islamismo e “não observam religião nenhuma”, mas “não faltam mandingas que os enganem com seus embustes”.⁶⁴ Em 1688 foi publicada em Lyon uma obra para contar os feitos financiados pelo rei francês contra corsários e “bárbaros”. Nesta, consta uma descrição do povo mandinga, como cavaleiros intrépidos, que comercializam com mercadores árabes em Tombuctu, e que eram mágicos:

Os povos de etnia Mandinga eram antigamente grandes Idólatras & muito fortes na magia & nos encantamentos. Eles têm muitos videntes & Mágicos que chamam de *Bexerins*, após alguns anos eles difundiram suas idéias junto aos seus vizinhos por meio do seu comércio. O seu soberano Pontífice reside na capital do Reino: diz-se que é um famoso Mágico que há depois do Rei de Bena que evoca os Demônios & e se usa disto para atormentar os seus inimigos.⁶⁵

Como se pode notar, os viajantes dos séculos XVI e XVII, e particularmente, os capitães, a serviço da Coroa Portuguesa, compreenderam o domínio econômico e cultural dos povos mandingas sobre os demais povos da Guiné. Os mandingas eram grandes comerciantes (em língua malinquê *diulas*), os quais difundiam a língua

⁶² DONELHA, André. Memorial de André Donelha a Francisco Vasconcelos Cunha (07/11/1625), p.137.

⁶³ COELHO, Francisco de Lemos. *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné [1684]*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1953, p. 17.

⁶⁴ COELHO, Francisco de Lemos. *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné [1684]*, p. 32.

⁶⁵ AMAULRY, Thomaz. *Relation Universelle de L’Afrique Ancienne et Moderne, Où l’on voit ce qu’il y a de remarquable, tant dans la Terre ferme que dans les Iles, avec ce que le Roy a fait de memorable contre les corsaires de Barbarie, & c. En quatre parties*. Lyon: Par le Sr. de La Croix. Tome second., 1668, p. 468-9. Agradeço à Viviane Morais essa indicação bibliográfica.

malinquê e o islamismo. Apesar da concorrência comercial e religiosa⁶⁶, os portugueses buscavam fazer alianças para ter acesso às mercadorias que vinham do interior, porque não tinham permissão dos régulos locais para adentrar e nem resistiam às doenças da terra. Estas informações revelam o tipo de representação que existia em relação aos povos mandingas quando os jesuítas chegaram à Guiné para realizar a primeira missionação na região.

Em julho de 1604, desembarcou em Santiago, Ilha de Cabo Verde, três sacerdotes jesuítas e um irmão para realizar a Missão da Guiné. O padre Baltazar Barreira foi designado como superior da Missão. O objetivo era converter os negros e incorporar o “novo reino” ao corpo da cristandade. Quando chegou a Guiné, Barreira já um velho experiente no trato com os extra-europeus. Ele já contava com anos de prática adquirida em outra missão ultramarina, onde atuou na conversão dos povos da África Centro-Occidental durante quase vinte anos. Em seus primeiros relatos, pode-se notar muitas semelhanças entre seus escritos e o de Almada. O velho Baltazar preocupou-se em identificar quais os costumes e crenças dos nativos para elaborar a melhor o sistema de mediação e conversão. Para o padre, com exceção do islamismo, não havia outra religião na região da Guiné – apenas superstições e gentilidades. Ao fazer descrições etnográficas das populações de Cabo Verde, Rios da Guiné até Serra Leoa, Barreira descreveu os mandingas da seguinte maneira

Seguem a ceita de Mafoma como os mais que atras ficam, e tem misquitas e escolas de leer e escreuer, e muytos casizes, que leuão esta peste a outros Reinos da banda do Sul, enganando a gente com nominas que fazem de metal e de coiro, muyto bem lauradas, en que mete escritos cheos de mentiras, afirmando que tendo consigo estas nominas nê na guerra nê na paz auerá cousa que lhes faça mal.⁶⁷

O padre Manuel Alvares que se integrou à Missão em 1607 fez descrições semelhantes dos mandingas. Sobretudo, enfatizando o papel deles como propagadores do Islamismo e vendedores de amuletos: “andaõ metidos com esta gentilidade e os enganão dandolhe nóminas e huns relicários que trazem ao pescoço, assi como os agnus

⁶⁶ SANTOS, Vanicleia Silva. 2011. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (Século XVII), *Métis: história & cultura*, vol 10, n. 19, pp. 187-213.

⁶⁷ Carta do Padre Baltazar Barreira ao padre João Álvares (01/08/1601). In: *Monumenta Missionária Africana. África Occidental (1623-1650)*. Coligida e anotada pelo padre Antonio Brasio. Vol. 5, Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1979, p.166.

Dei e outras reliquias.”⁶⁸ A prática religiosa mandinga, era marcada pela difusão do Islã, uso de talismãs que protegiam o corpo de males cotidianos, das enfermidades, dos feitiços, dos desentendimentos entre as pessoas e das guerras que assolavam as aldeias, naquele turbulento contexto de produção de cativos para alimentar o tráfico. Os talismãs mandingas eram manufaturados geralmente em couro cozido, em formato de uma bolsinha ou feitos de metal ou de couros de animais; colocava-se dentro deles orações do Alcorão escritas em árabe. Eram produzidos pelos bexerins que os distribuíam ou vendiam durante suas atividades comerciais e religiosas por toda a Costa da Guiné. Costumava-se usá-los pendurados ao pescoço ou nas roupas, sendo que, quanto maior a quantidade deles, mais protegida ficava a pessoa. Eram amplamente usados pelos sacerdotes, comerciantes, guerreiros, pessoas comuns e até colocados em cavalos.

Na primeira década da Missão, a maioria dos padres que chegavam à Guiné morriam das “febres da terra”, certamente malária, outros se envolviam no tráfico de escravos e o restante era insuficiente para prestar assistência religiosa aos povos que habitavam a região dos Rios da Guiné e Cabo Verde. De 1604 a 1622 cerca de 35 cartas foram enviadas pelos missionários da Guiné ao provincial em Lisboa, ao Rei de Portugal e Espanha e outros padres da Ordem. Ao mesmo tempo que as cartas relatavam os desafios da missionação, exaltavam o sucesso do trabalho missionário. Os objetivos das cartas eram inventariar o acontecido e prever a evolução futura das ações. Adriano Prosperi confirma o caráter propagandístico dessas cartas e a evidência, nos textos, de íntima associação entre “exotismo e apaziguamento cultural”, ou seja, transmitiam-se informações sobre as práticas dos *gentios* e se acrescentavam as notícias reconfortantes de suas conversões e adequações ao modelo europeu.⁶⁹ Para dar apenas um exemplo do grau de abrangência e circulação dessas cartas, elas foram lidas pelo jesuíta padre Alonso Sandoval, que atuava em Cartagena das Índias, quando escreveu sua obra, entre 1617 e 1619.⁷⁰ Ele reproduziu na obra cartas enviadas pelos religiosos de sua ordem residentes em outras partes do Império, Luanda e Guiné, como as cartas de Baltazar Barreira. Obviamente que as informações sobre os mandingas descritos como feiticeiros pelo padre Sandoval, e veiculadas pela Companhia de Jesus, através das várias edições

⁶⁸ Relação das Coisas da Guiné (maio/1607). In: *Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1623-1650)*. Coligida e anotada pelo padre Antonio Brasio. Vol. 5, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1979, p.274.

⁶⁹ PROSPERI, Adriano. As missões no Brasil, vistas de Roma. In: AGNOLIN, A. et al. *Contextos missionários: religião e poder no império português*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2011, p. 70-71; SANTOS, Vanicleia Silva. 2011. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (Século XVII), p.189-190.

⁷⁰ SANDOVAL, Alonso de. *Un Tratado sobre la Esclavitud*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

da referida obra, são resultados desses registros baseados no que os missionários viam, ouviam e imaginavam e foram adquirindo grau de verdade para Igreja.

Conforme foi demonstrado nesse ensaio, o termo *mandingueiro* foi propalado muito pela Inquisição, ao perseguir, investigar e prender pessoas acusadas de portar amuletos para proteção do corpo. Criada em 1536, a Inquisição de Lisboa atuou na África Ocidental, por meio de seus agentes locais e recebeu pouquíssimas denúncias relacionadas às crenças dos “pagãos” e muçulmanos da região dos Rios da Guiné e Cabo Verde. Além disso, os agentes locais a serviço da Inquisição tinha braços curtos no continente africano, devido ao poder das chefaturas locais, a presença tímida da Igreja que não despendia de contingente para converter os povos e promover a manutenção da sua fé. Portanto, a perseguição recaiu sobre os judeus e cristãos-novos, numa época de disputa de mercados e maior desenvolvimento dos negócios junto às das sociedades Atlânticas africanas.

Importante destacar que os moradores da Guiné, Cabo Verde, Angola, Brasil e Portugal, acusados de portar amuletos foram todos denominados *mandingueiros*, e o amuleto bolsa de *mandinga*. De modo geral, os negros denunciados à Inquisição por porte de amuletos que receberam condenações, tiveram seus delitos classificados como pacto demoníaco, feitiçaria, superstições. Portanto, foi a Inquisição Portuguesa quem mais difundiu o termo *mandinga* com o sentido de feitiçaria por todo o Atlântico. Ao atribuir grande poder às bolsinhas, estabeleceu uma forte relação entre a magia dos africanos e poder de tais amuletos.

Conclusão.

Em seu estudo sobre a malinkização da Guiné no período de expansão do Kaabu, Carlos Lopes explica que, diante do poderio econômico dos *mandingas*, da importância da língua malinké e da sua influência política, os demais povos passaram a se identificar como *mandingas*. Nesta zona de influência Kaabunquê etnônimos foram apropriados e novas identidades criadas. Com isso, concluo afirmando que não se pode cair no erro de simplificar as dinâmicas políticas e culturais de ambos os lados do Atlântico e transferir taxonomias étnicas da África para o Brasil. Somente com ferramentas sofisticadas sobre a experiência dos africanos é possível identificar suas etnicidades e possíveis traços de sua cultura de origem. É preciso saber como o sujeito se declarava e/ou seguir as pistas das suas experiências nas fontes. Portanto, insisto na tese de que, no Brasil, *mandingueiro não era mandinga*, mas uma referência aos usos de práticas mágicas para proteção do corpo.