**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

VANICLÉIA SILVA SANTOS

**As bolsas de mandinga no espaço Atlântico:
Século XVIII**

**São Paulo
2008**

VANICLÉIA SILVA SANTOS

**As bolsas de mandinga no espaço Atlântico:
Século XVIII**

Tese de doutoramento apresentada ao programa de pós-graduação em História Social, do Departamento de História, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História Social.
Orientadora: Prof. Dra. Marina de Mello e Souza.

São Paulo
2008

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

S237

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo

Santos, Vanicléia Silva

As bolsas de mandinga no espaço Atlântico : Século XVIII / Vanicléia Silva Santos ; orientadora Marina de Mello e Souza. -- São Paulo, 2008.
256 fl. 10 il.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em História Social. Área de concentração: História Social) - Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. História do Brasil (Aspectos religiosos; Aspectos sociais) – Século 18. 2. Religiões africanas – Brasil – Século 18. 3. Amuletos. 4. Religiões afro-brasileiras – Século 18. 5. Cultura afro-brasileira - Século 18. I. Título.

21^a. CDD 981.03
299.6

FOLHA DE APROVAÇÃO

Vanicléia Silva Santos

As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico Século XVIII

Tese apresentada ao programa de pós-graduação em História Social, do Departamento de História, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História.

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Marina de Mello e Souza (Orientadora)

Profa. Dra. Laura de Mello e Souza (USP)

Profa. Dra. Maria Antonieta Antonacci (PUC/SP)

Profa. Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach (USP)

Profa. Dra. Daniela Calainho (UERJ)

(1º. Suplente)
Prof. Dr. Carlos Alberto de Moura R. Zeron (USP)

(2º. Suplente)
Profa. Dra. Patrícia Schermann (UNIFESP)

(3º. Suplente)
Prof. Dr. Robert Slenes (UNICAMP)

Para Marina de Mello e Souza.

AGRADECIMENTOS

Marina de Mello e Souza me estimulou a estudar História de África, esculpiu minha prática e ladrilhou minha imaginação. Espero que resultado-texto no-la decepcione. Quero que o resultado-vida a emocione. Não sou outra. Mas fui tornada melhor.

Adone Agnolin, Carlos Zeron, Cristina Wissenbach, Laura de Mello de Souza, Marina de Mello e Souza, Alexandre Marcussi, Rosana Gonçalves, Aldair Carlos, Gabriela Segarra, Michelle Comar, André Santos Luiggi, Fábria Barbosa, Elaine Ribeiro, Bruna Soalheiro Cruz, Ana Emilia e Bruno Feitler, professores e colegas da Linha de pesquisa *Escravidão e História Atlântica* e do Projeto Temático *Dimensões do Império Português*, foram indulgentes comigo. Cristina Wissenbach e Laura de Mello de Souza, quando do exame de qualificação, sugeriram caminhos e destinos para a pesquisa.

Maria Antonieta Antonacci partilha sua generosidade e saber comigo desde os tempos de PUC-SP. Raphael Rodrigues Vieira Filho é meu orientador desde os tempos de UNEB. Padre Carlos Eduardo Bethancourt Sanchez é meu amigo e incentivador aqui, algures e alhures. Didier Lahon se tornou minha referência de diálogo intelectual. Emanuel Araújo, diretor e curador do Museu Afro-Brasil, me ensinou a saber de Arte.

Os funcionários do Instituto de Estudos Brasileiros, da Cátedra Jaime Cortesão, da Casa das Áfricas, da Casa de Portugal, dos arquivos baianos e cariocas por onde passei, e do Museu Afro-Brasil onde trabalhei, foram gentis e prestativos comigo.

Meus colegas de Crusp e cotidiano – Aldair Carlos, Lena de Castro, Sara Freitas – me socorreram em horas de solidão. Francisco Xavier me instruiu sobre língua *quimbunda*. Daniel Afonso da Silva pôs emoção na história de minha História. Erika Cavalcante, Jamilly Musse, Renata Diório, Vera Schmidt e Viviane Moraes competiram com o carinho e com o amor de meus parentes e de meus pais nesta São Paulo tão distante de casa e de tudo.

Para parafrasear o autor de *Cem anos de Solidão* teço a minha mais profunda gratidão ao povo da minha maloca.

Meus avós, João Amaro e Alice Bello, falecidos, cuidaram de mim. Minha avó Elizia rezou pra mim. Minha tia China mandingou pra mim. Meus tios – Ovídio, Arismário, Reginaldo e Conceição – gostaram de mim. Meus primos, Michel e Regiane, choraram por mim. Meus irmãos – Vando, Vaniléia e Valdinéia – e meus sobrinhos – Charles e Nívea – esperaram por mim.

Meus pais, Noel e Vera, atenuaram a distância me amando. Que reconheçam, no que se segue, alguma parcela desse amor e do meu amor.

RESUMO

SILVA SANTOS, Vanicléia. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico: Século XVIII**. São Paulo, 2008. (Tese apresentada ao programa de pós-graduação em História Social da FFLCH-USP)

Dentre as práticas mágicas realizadas pelos africanos e crioulos no Império Português, tiveram destaque os amuletos em formato de bolsinha contendo ingredientes que protegiam contra armas e doenças. Sua popularidade atçou os inquisidores do Santo Ofício que a denominou *bolsa de mandinga*, e os confeccionadores de *mandingueiros*, e interpretaram a prática como uma manifestação de feitiçaria. Essa pesquisa propõe uma análise das bolsas de mandinga utilizadas nas sociedades atlânticas como resultado da recriação de tradições africanas no mundo do cativo e da circulação de saberes entre africanos de diferentes origens, a partir de um fundamento da cultura banto associada ao cristianismo.

Palavras-chave: África-Brasil, Escravidão-Bahia, Mandinga-Banto, Catequese-escravidão, Brasil – Religião - História - século XVIII.

ABSTRACT

Among the magical practices done by Africans and Creoles in the Portuguese Empire, we can point out charms in shape of small bags containing specific ingredients that protected against harm made by guns and illness. Their popularity intrigued the Inquisition and their agents had called them “bolsa de mandinga”, and the people who made them “mandingueiros”, interpreting those practices as manifestations of sorcery. This research tries to analyze the “bolsas de mandinga” utilized in the Atlantic societies as a result of the recreation of African traditions in the world of slavery and circulation of knowledge related to Africans from different origins, based in a Bantu culture associated with Christianity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 AMULETOS PROTETORES NA ÁFRICA.....	23
1.1 Os mandingas	23
1.2 A presença portuguesa na Guiné e o contato com os mandingas	29
1.3 Os costumes dos mandingas	38
1.4 A missionação na Guiné: relíquias portuguesas na África	51
1.5 A redução da alteridade por meio da linguagem religiosa	61
2 A CIRCULAÇÃO DE PESSOAS E SABERES NO ATLÂNTICO – AS BOLSAS DE MANDINGA.....	93
2.1 A feitiçaria na inquisição de Portugal: a questão legal.....	95
2.2. Negros na Inquisição de Portugal.....	102
2.3 Negros do Atlântico na Inquisição	109
2.4. Escravidão e feitiçaria na África	126
2.5. Povos africanos na Bahia Setecentista.....	135
3 CATEQUESE DE AFRICANOS E COLONIZAÇÃO DO SERTÃO BAIANO.....	142
3.1 Da catequese indígena para a africana	142
3.2 Padres intérpretes.....	152
3.3 Criação de novas freguesias	164
3.4 A redefinição missionária seguindo o brilho do ouro.....	172
4 MANDINGUEIROS NO BRASIL	181
4.1. Identidades construídas nos circuitos atlânticos.....	181
4.2. Catolicismo negro.....	188
4.3. Sem irmandades nem calundus: mandingueiros na Bahia setecentista	209
CONSIDERAÇÕES FINAIS	234
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	239

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

1. Mapa de Abraão Cresques	26
2. Marabu.....	28
3. Guerreiros mandingas.....	44
4. Negro mandinga	49
5. Soldado fula.....	90
6. Mapa da comarca de Jacobina – séc XVIII	176
7. <i>Nganga</i>	198
8. Manuscrito de bolsa de mandinga	201
9. Sítio de Riachão.....	221
10. Manuscrito de bolsa mandinga.....	224

INTRODUÇÃO

O passado deve ser visto como a circunstância condicionadora do presente. Não cremos que o presente possa ser “compreendido” – no sentido de se explicarem as relações entre diferentes formas institucionais contemporâneas – sem referência ao passado.¹

No Brasil, o estudo dos amuletos africanos, salvo engano, só foi iniciado a partir do interesse dos pesquisadores brasileiros e estrangeiros em torno do episódio da Revolta dos Malês ocorrida na Bahia em 1835. Nina Rodrigues foi o pioneiro nestes estudos que abrangiam a religiosidade dos africanos. O autor perseguiu com afínco o objetivo de mostrar a “significação histórica” da revolta, observando que os escravos “sob o duro regime do cativeiro reconstruíram como puderam as práticas, os usos e as crenças da pátria longínqua.” Para o autor, os talismãs usados na revolta, escritos em língua árabe remontavam, à origem dos Hauçás.

Arthur Ramos, discípulo de Nina Rodrigues, estudou as religiões e cultos negros no Brasil de matriz “gêge-nagô”. Defendeu a superioridade cultural destes povos da África Ocidental. Sua leitura do sincretismo religioso no Brasil é de cunho evolucionista: “resultante de uma mescla curiosa, na qual várias formas mythicas entraram em contacto, umas se fundindo a outras, as mais adiantadas absorvendo as mais atrasadas, originando uma verdadeira symbiose.”²

Ramos explicou que os talismãs usados eram frutos da teologia rudimentar aprendida por esses negros na África: “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*.”³

Laura de Mello e Souza, na década de 1980, trouxe a mais importante contribuição para o estudo das mentalidades e da religiosidade popular no Brasil colônia: Sua análise acerca das práticas religiosas vividas pela população nos séculos XVI, XVII e XVIII mostra como fragmentos da magia, religiosidade e feitiçaria européias foram vividos

¹ Sidney MINTZ e Richard PRICE, **O nascimento da cultura Afro-Americana**. *Uma perspectiva antropológica*, Edição revista de 1992, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Pallas-Universidade Cândido Mendes, 2003, p. 113.

² Arthur RAMOS, **O Negro Brasileiro**: Etnografia Religiosa. São Paulo/Porto Alegre: Cia. Editora Nacional/Universidade de São Paulo, 1940, p. 39.

³ *Idem*, p. 83.

pela população. Atenta à natureza da religiosidade colonial, Souza percebeu que conforme avançava o processo de colonização, mais saberes e práticas circulavam entre portugueses, indígenas e africanos, num movimento de adaptação e resistência.

Sob o prisma da resistência do escravo contra os seus senhores, Laura de Mello e Souza examinou com minúcia os vários tipos de práticas mágicas que as devassas e as fontes inquisitoriais classificaram como feitiçarias. Dentre estas, “a mais consistente das manifestações de tensão por meio de práticas mágicas e feitiçaria foi o uso de bolsas de mandinga, ou patuás.” A grande popularidade delas encontra resposta no fato de terem sido usadas pelas várias camadas sociais, sobressaindo-se os negros.⁴ Após identificar a antiguidade do uso de amuletos na Europa, a autora interpretou-as a partir dos ingredientes de natureza católica inseridos nas bolsas, assim como observou as intenções reveladas no uso das “mandingas” – a proteção.

João Reis seguiu os passos de Nina Rodrigues, para afirmar que os amuletos do século XIX tinham origem entre os povos islamizados. Através de cronistas que estiveram na Costa Ocidental da África, apontou o uso generalizado de tais amuletos. Eram levados junto ao corpo tanto pelos “mais doutos” quanto pelos “menos relaxados” entre os seguidores do islamismo. Também o usavam os “pagãos” iorubás e outros grupos africanos, que nunca tiveram conhecimento do Islã.⁵ As virtudes protetoras eram os motivos de estar presentes entre os islamizados e não-islamizados. Na Bahia, o objetivo de portá-las era a proteção contra senhores e soldados e, principalmente, “contra pessoas do mesmo nível social do portador do amuleto, o que configura seu papel no interior da própria comunidade africana.”⁶

Daniela Buono Calainho, em sua pesquisa, intitulada *Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime* ressaltou o uso das bolsas de mandinga na Metrópole lusitana. Em sua tese, buscou a possibilidade de “estabelecer conexões com algumas práticas de certos grupos africanos, na própria África, e perceber ainda uma notável circularidade e difusão entre os negros moradores do Reino e entre estes e os do Brasil”. Negros de diversas etnias e crioulos foram flagrados usando as bolsas, pois nos novos lugares onde desembarcaram “estas crenças difundiram-se, foram partilhadas, ensinadas e aprendidas, adquirindo um novo perfil diferente do original”.⁷ A novidade de sua tese é a

⁴ Laura de Mello e SOUZA, **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 210.

⁵ João José REIS. **Rebelião Escrava no Brasil: A história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 180.

⁶ *Idem*, p. 192.

⁷ Daniela Buono CALAINHO. **Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime**. Doutorado em História. UFF, Niterói, RJ, 2000, pp. 157 e 149.

análise acerca da recriação cultural em torno da bolsa de mandinga e a demonização das práticas africanas pela Inquisição na Europa Moderna

Ao fim dessa revisão historiográfica, cabe destacar a tese de doutoramento de Didier Lahon, defendida em 2001. Trata-se de uma exaustiva pesquisa sobre a presença dos negros em Portugal, na qual dedicou uma parte aos mandingueiros negros.⁸ O autor analisou as práticas religiosas dos africanos na Metrópole como resultado do processo da mestiçagem com a cultura popular europeia, através dos relatos das testemunhas e das confissões dos negros processados pela inquisição pelo crime de feitiçaria. Os processos de Catarina Maria, Maria Antonia, ambas naturais de Angola, Francisco Antonio da Costa e Jose Francisco Pereira, ambos da Costa da Mina, foram analisados, quando possível, a partir das suas culturas de origem.

A novidade da sua pesquisa foi a tentativa de empreender uma análise morfológica dos elementos usados nos rituais, a qual, chamou de “equivalência simbólica”. Ele comparou tradições da Costa da Mina com alguns “ingredientes” da bolsa e da confissão do rito de pacto diabólico. Quanto aos elementos gráficos contidos nas orações feitas por Jose Francisco Pereira, um dos mais famosos mandingueiros do circuito atlântico, sua chave de leitura é da representação minimalista de cenas da Paixão de Cristo (Jesus, pregos, coroa de espinho, cruz, soldados romanos, Espírito Santo, signo Salomão e outros difíceis de decifrar) e do *vodou* haitiano.⁹

Embora tenha avançado na tentativa de decifrar os grafismos de Jose Francisco de Souza, Didier Lahon apegou-se ao dado da procedência geográfica/étnica, porque foi influenciado pelos estudos de Artur Ramos, Roger Bastide e Pierre Verger, os quais analisaram o sincretismo do complexo religioso nagô na Bahia com o catolicismo. Discordo, em parte, de sua análise, pois as gravuras não se referem à cosmologia dos jejes, fons e nagôs. Penso que sejam referências aos elementos semelhantes ao catolicismo e da cultura bacongo. Antes de morar na Metrópole, o mandingueiro morou em Pernambuco, Minas Gerais e Rio de Janeiro, em cada lugar, ele disse ter aprendido algum tipo de feitiço para fazer mandinga. A bolsa de José Francisco e as de vários outros mandingueiros eram produtos das trocas de saberes em Lisboa entre africanos de várias procedências no Reino e noutras partes do Império.

⁸ Magie, *Calundu*, Syncretisme et Croyances Africaines a Lisbonne. In: Didier LAHON. **Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)**. Tese de doutorado em Anthropologie Sociale et Culturelle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2001;

⁹ *Idem*. Inquisição, pacto com demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. **Topoi**. Rio de Janeiro: Revista do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, vol.5, n.8, pp. 28-43, 2004.

Essas pesquisas são importantes pelo trabalho com as fontes documentais (em geral, inquisitoriais ou policiais) e pelas interpretações das práticas religiosas que envolviam o uso dos amuletos no Brasil. A análise de Laura de Mello e Souza permite um olhar geral acerca das práticas dos negros na América Portuguesa, ressaltando as bolsas de mandinga, seus conteúdos e as motivações dos seus usuários. Em D. Lahon e Daniela Calainho há uma pesquisa mais pormenorizada dos usos das bolsas de mandinga em Portugal. Nas demais obras, como as de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e João Reis, há uma preocupação em observar a atuação das práticas oriundas da África Ocidental na cidade de Salvador oitocentista e suas continuidades.

O uso de amuletos protetores fazia parte do conjunto de práticas culturais e religiosas dos africanos tanto do Oeste como da parte Centro-Occidental: as duas regiões fornecedoras de escravos ao Novo Mundo. No sertão da Bahia do século XVIII, o uso de amuletos consistiu também em prática religiosa que agregou materiais de origem européia, como as hóstias e orações católicas, para lhes atribuir significados africanos, principalmente da cosmologia religiosa dos povos bacongo e quimbundo. Esse trabalho é o resultado da pesquisa acerca das bolsas de mandinga no Império Português. A investigação em torno da origem das bolsas usadas por mandingueiros no sertão da Bahia conduziu a pesquisadora por caminhos tortuosos e difíceis, fazendo-a atravessar constantemente o Atlântico: partindo da Alta Guiné para Portugal, seguindo para o Brasil, e atravessando novamente para Angola, para finalmente olhar de novo o Brasil. O resultado disso foi a constatação de que na Bahia do século XVIII os negros se reuniram em torno de uma prática mágica, a bolsa de mandinga, na qual podiam ser agregados símbolos africanos e católicos, que faziam mais sentidos no mundo do cativo do que a catequese sacramentalizada apenas no batismo e na comunhão esporádica.

A perspectiva adotada insere o período abordado na longa-duração. Começamos no século XVI observando o olhar europeu acerca das práticas religiosas dos negros na Costa Ocidental da África. Nesse período de descobertas, os povos *mandes* despertaram, de forma singular, a atenção dos portugueses que mercadejavam ou missionavam nessa região. Acompanhamos esse olhar no século XVII até o ano de 1774, quando as bolsas de mandinga já eram bem populares na Colônia. Nesse ano, as bolsas de mandinga e outras práticas mágicas deixaram de ser consideradas “feitiçarias” pela ação reformadora do Marquês de Pombal e foram classificadas como ignorância no Regimento da Inquisição do referido ano. Essa extensão temporal foi necessária para compreender como as práticas religiosas em torno

do uso de amuletos foram se transformando a partir dos processos de mudança do tráfico negreiro e dos laços de solidariedade que se formavam no cativeiro.

A realização de uma pesquisa sobre missionação entre negros no espaço atlântico e do olhar europeu sobre as práticas mágicas deles, tanto no território africano bem como na Colônia da América Portuguesa do século XVIII, não constitui tarefa das menos complicadas. Para tanto, as fontes utilizadas são de diversas naturezas. Para a Guiné: a *Monumenta Missionária Africana* constituiu-se em item imprescindível e de enorme riqueza para compreender a missionação dos jesuítas entre os mandingas. Os viajantes deram as informações etnográficas: Luis de Cadamosto, André Álvares Almada, Francisco Coelho e André Donelha. Para Angola, o padre Cavazzi de Montecuculo, o militar Antonio de Cadornega e a *Monumenta Missionária Africana* permitiram observar os costumes e usos dos amuletos no século XVII e XVIII pelos bantos.

Para o Brasil, foram usados os seguintes documentos: do Conselho Ultramarino dos catálogos do Projeto Resgate, nos quais há correspondências trocadas entre as autoridades do Brasil, Portugal, Angola e Guiné; as compilações dos documentos dos jesuítas por Serafim Leite, as Notícias do Arcebispado da Bahia, os sermões dos padres Jorge Benci e Antônio Vieira; as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia; a gramática de Pedro Dias; o vocabulário de Antonio Peixoto, e os dados do *Trans-Atlantic Slave Trade Data Set*.

Devo ressaltar os processos inquisitoriais contra as “feitiçariass”, pois constituem, pela natureza dos dados que veiculam, as fontes mais importantes para descortinar a história da África e do Brasil e das relações atlânticas. Principalmente porque podem revelar a forma como os africanos e seus descendentes recriaram ou continuaram suas tradições no Brasil.

Sobre o procedimento de tratar com as fontes inquisitoriais, Ginzburg nos ensina, com sua larga experiência, que é importante nunca perder de vista que os documentos, ou seja, os textos dos julgamentos dos réus, longe de serem neutros, são dialógicos e polifônicos. Eles trazem em si “vozes contraditórias”, pois estão contaminados pelo quadro de referência cultural divulgado na Europa pelos pregadores, teólogos e juristas sobre o demônio e bruxas. Em geral, as “respostas dos réus não eram mais do que o eco das perguntas dos inquisidores.” O autor sugere que o historiador se inspire nos antropólogos e utilize os depoimentos dos acusados como uma porta de entrada para compreender o universo

em que vivia o indivíduo, as relações sociais que estabelecia e descobrir quais crenças, valores e costumes estão encobertos pelos discursos estereotipados dos inquisidores.¹⁰

Essa pesquisa se inscreve no âmbito dos estudos da religiosidade negra no período da escravidão. Considera-se a religião a partir de dois pontos de vista: da continuidade das tradições africanas sob a perspectiva da “interpenetração cultural” e/ou da criação de novas instituições no Novo Mundo, pois, dadas as condições da diáspora negra, era impossível transplantar os sistemas sociais e culturais existentes na África. Nessa direção, estudos muito importantes têm mostrado a recriação de instituições no mundo do cativo, nas quais “sobreviveram” elementos estruturais da cultura de origem, que muito inspiraram a nossa análise: Luiz Mott¹¹, Robert Slenes,¹² João Reis¹³, Mary Karasch,¹⁴ Marina de Mello e Souza¹⁵, James Sweet,¹⁶ Eduardo Silva¹⁷, Lucilene Reginaldo¹⁸ e Nicolau Parés.¹⁹

¹⁰ Carlo GINZBURG, O Inquisidor como antropólogo – uma antologia e as suas implicações. In: **A Micro-História e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Difel, 1991, p. 208.¹⁰ Há estudos importantes recentes que utilizam dessa metodologia sugerida por Ginzburg, que pesquisam os negros presos pela Inquisição, com objetivo de mostrar o sincretismo religioso na América Portuguesa. Destacam-se as obras: Laura de Mello e SOUZA, Op. cit., Ronaldo VAINFAS, **Trópico dos pecados**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989; **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; **Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; Daniela CALAINHO, Op. Cit.; várias publicações de Luiz Mott, algumas estão citadas na nota seguinte; MARCUSSI, Alexandre Almeida. “Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial”, **Revista de História**, FFLCH/USP, n.155, pp. 97-124, 2006. Há ainda outras pesquisas que usam os processos gerados pela Inquisição para revelar as dinâmicas atlânticas das relações entre africanos e europeus e as crenças dos negros nos séculos XVII e XVIII: F. BETHENCOURT & P. HAVIK, A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, v.5/6, pp. 21-27, 2004; HAVIK, **Silences and Soundbytes**. The gendered dynamics of trade and brokerage in the colonial Guinea-Bissau region. Muenster/ New Brunswick, Lit Verlag/Transaction Publishers, 2004; Comerciantes e Concubinas: sócios estratégicos no comércio Atlântico na Costa da Guiné. In: **Revista Internacional de História de África – A Dimensão Atlântica da África**. Rio de Janeiro: CEA/USP/ SDG-Marinha/Capes, pp. 161-79, 1996 ; La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de l'Inquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haut Guinée (XVIIe siècle). **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Lisboa, Ano III, n.5/6, pp. 99-116, 2004. Selma PANTOJA, Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Lisboa, n.5/6, pp. 117-136, 2004; Angola com os gangas e os zumbis nas redes da Inquisição no século XVIII. In: ISAIA, Artur César (Org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

¹¹ Luiz MOTT, O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. **Revista do IAC**, Universidade Federal de Ouro Preto, 1994, pp. 73-82; A vida mística e erótica do escravo José Francisco Pereira 1705-1736. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n°. 92/93, 1988, pp. 85-104; Quatro Mandingueiros de Jacobina na Inquisição de Lisboa. **Afro-Ásia**, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, n.16, pp. 149-162, 1995; Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria Afro-Luso-Brasileira. **Revista USP**, n° 31, pp. 112-119, 1996; Santo Antônio, o divino Capitão-do-Mato. In: REIS, João & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996; Cotidiano e vida religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de M. (Org.) **História da Vida no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

¹² Robert SLENES, “Malungu Ngoma Vem!” África coberta e descoberta no Brasil. **Revista da USP**, n.12, pp. 48-67, 1991; O mesmo texto foi revisado e publicado em ARAUJO, M. **Negras Memórias, Memórias de Negros**, São Paulo, 2002; A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs.), **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, pp. 273-314, 2006.

¹³ João José REIS, **Rebelião Escrava no Brasil: Op. Cit.**; Magia jeje na Bahia: a invasão do Calundu de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v.6, n. 16, pp. 57-81, 1988; Sacerdotes, devotos e

Os estudos de Sidney Mintz & Richard Price, John Thornton, Hein Vanhee, Philip Havik e Cristina Pompa, que discutem os conceitos de cultura, criouliização, continuidades, sincretismo²⁰ e tradução religiosa,²¹ foram de fundamental importância para pensar o tema das bolsas de mandinga no espaço atlântico.

Mintz e Price, ao abordar o tema dos estudos nas Américas acerca das sobrevivências africanas, enfatizam que não se pode deixar de levar em consideração o peso do escravismo, do cruzamento entre história e antropologia, bem como, das culturas africanas das regiões que abasteceram o tráfico negreiro transatlântico, que foram marcadas por grande heterogeneidade. Os autores não negam a existência de uma herança cultural comum aos africanos, mas afirmam que ela teria de ser observada sob os “princípios gramaticais inconscientes” e das “orientações cognitivas”, e não poderia ser automaticamente associada a manifestações culturais explícitas, visto que estas estariam sempre diretamente ligadas às formas institucionais que as articulavam.²²

Cristina Pompa realizou uma belíssima obra sobre a relação entre os tupinambás e os missionários na América Portuguesa e o problema colocado em torno da compreensão das “santidades” e dos “profetas” indígenas. A autora sugere o termo “tradução”, pois este

clientes no Candomblé da Bahia oitocentista. In: **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006; Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista, **Afro-Ásia**, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, n. 34, pp. 237-313, 2006; Quilombos e revoltas escravas no Brasil: “Nos achamos em campo a tratar da liberdade”. **Revista USP**, n.28, pp. 14-38, 1996.

¹⁴ Mary KARASCH, **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

¹⁵ Marina de Mello e SOUZA, **Reis Negros no Brasil Escravista** – História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002; Catolicismo negro no Brasil: Santos e *Minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Afro-Ásia**, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, n.º 28, pp. 125-146, 2002; Santo Antonio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo**, Revista do Departamento de Historia da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Sete Letras, v. 6, n.11, 2001.

¹⁶ James H. SWEET, **Recreating Africa: Culture, Kinship and Religion in the African-Portuguese World 1441-1770**. Carolina: The University of North Carolina Press, 2003.

¹⁷ Eduardo SILVA, **Dom Obá II D'África**, O Príncipe do Povo: Vida, Tempo e Pensamento de um Homem Livre de Cor. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

¹⁸ Lucilene REGINALDO, **Os Rosários dos Angolas: Irmandades Negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia Setecentista**. Tese (Doutorado). São Paulo: Unicamp, 2005.

¹⁹ Luis Nicolau PARÉS, **A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

²⁰ Hein VANHEE, Central African popular christianity and the making of Haitian voodoo religion. In: HEYWOOD, Linda M. **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 243-264, 2002; Philip HAVIK, *Op. Cit.*

Sidney MINTZ e Richard PRICE, **O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas: UCAM, 2003; John THORNTON, On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas. **The Americas**, n.55, pp. 261-78, 1991; 'I am the Subject of the King of Congo': African Ideology in the Haitian Revolution. **Journal of World History**, n.4, pp. 181-214, 1993; **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004;

²¹ Cristina POMPA, **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru: São Paulo: EDUSC, 2003.

²² Sidney MINTZ e Richard PRICE, *Op. Cit.*, pp. 28-34.

fornece o instrumental necessário para interpretar o referido problema cultural: “a linguagem religiosa parece tornar-se o terreno da mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar seu sentido e, portanto, sua ‘tradução’, em termos culturalmente compreensíveis”.²³

Esse conceito foi muito importante para compreendermos a ação missionária dos jesuítas na Guiné, no Brasil e em Angola. O modo de doutrinar foi baseado na tradução do cristianismo para a linguagem dos africanos. Estes, por sua vez, traduziram os ensinamentos e símbolos cristãos para suas concepções africanas.

Baseado em seu trabalho com documentos de arquivos inquisitoriais, Ginzburg percorreu um longo caminho utilizando-se dos teóricos da literatura européia para afirmar que é preciso ir além da idéia de causalidade na interpretação do acontecimento histórico. A história, no seu entender, deve ser contada ao revés do que foi documentado. Ou seja, é preciso saber ler nas entrelinhas dos documentos oficiais para extrair deles outras histórias. Seguindo a lição de Ginzburg, utilizamos as confissões e as bolsas anexadas aos processos dos mandingueiros para identificar as origens de suas práticas mágicas e analisar o resultado da circulação entre saberes africanos e católicos.

O referencial para compreender a confluência dos conceitos de “magia” e “religião” é a noção de “práticas religiosas” de Pierre Bourdieu, respaldado nos pensamentos de E. Durkheim e M. Weber.

Costuma-se designar em geral como magia tanto uma religião inferior como antiga, logo *primitiva*, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo *profana* e profanadora. (...) Como observou Weber é a supressão de um culto sob a influência de um poder político ou eclesiástico em prol de uma outra religião, que, reduzindo os antigos deuses à condição de demônios, deu origem ao curso do tempo à oposição entre a religião e magia.²⁴

O quadro de diferenciação estabelecido entre as práticas mágicas e a religião fornece elementos importantes para pensar nos embates entre a doutrina que a Igreja transmitia e a vivência cotidiana da religião dos africanos.

As práticas mágicas visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (em oposição aos objetivos mais abstratos, mais genéricos e mais distantes que seriam os da religião); estão inspiradas pela intenção de coerção ou de manipulação dos poderes sobrenaturais (em oposição as disposições propiciatórias e contemplativas da “oração”

²³ Cristina POMPA, *Op. cit.*, p. 56.

²⁴ Pierre BOURDIEU, **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 44.

por exemplo); e por último, encontram-se fechadas no formalismo e ritualismo toma lá dá cá.²⁵

Tendo em vista essa perspectiva da funcionalidade da religião é de suma importância o estudo de Cramer, Fox e Vansina sobre os movimentos religiosos na África Central, que construíram o modelo teórico de fortuna-infortúnio, segundo o qual as “forças do outro mundo” são acionadas diante de situações de conflito ou de desventura.²⁶ Assim, interpretamos que os amuletos usados no Brasil corresponderam às necessidades de resolver problemas da esfera do cotidiano, do mundo do visível.

Pierre Sanchis propôs uma revisão do termo sincretismo, há muito tempo usado no Brasil para explicar os processos de interpenetração cultural entre religiões e culturas, pelo fato do conceito ter se tornado alvo de muitas críticas nos últimos 20 anos, por causa da visão negativa que opunha o conceito de “pureza” e o seu oposto a “mistura” ou o “sincretismo”. Por outro lado, os analistas usavam de outros conceitos que tinham o mesmo sentido: “junção, união, confluência, mistura, aglutinação, associação, simbiose, amálgama, paralelismo, correspondência, equivalência, justaposição ou convergência e síntese.”²⁷

Da perspectiva desse autor, o conceito de sincretismo nos permite entender como grupos sociais e as culturas “são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade, seja ela de nível classificatório homólogo ao seu ou não.”²⁸ Dessa forma, percebemos que os africanos modificaram suas práticas religiosas diante do mundo do cativo, marcado pela religião católica, e ao mesmo tempo modificaram o catolicismo. O processo sincrético se dá numa relação desigual. No contexto colonial, marcado pela relação senhor - escravo, o catolicismo e os fragmentos de africanismos marcaram o sentido da dinâmica e orientaram o sentido do sincretismo que ocorreu nos casos estudados.

Concluindo o elenco de referências teóricas importantes para pensar esse trabalho, cabe destacar a participação no grupo de Escravidão e História Atlântica e no Projeto Temático *Dimensões do Império Português*, agregada ao Núcleo de Religião e Evangelização, cujas discussões me levaram a pensar nas *connected histories*, termo muito

²⁵ *Idem*, p. 45.

²⁶ Willy CRAEMER, Jan VANSINA, Renée C. FOX, *Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. Comparative Studies in Society and History*, 18, 4, 1976, pp. 458-475.

²⁷ Pierre SANCHIS, *As tramas sincréticas da História: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, ano 10, n.28, pp. 123-138, 1995.

²⁸ *Idem*, p. 125.

bem conceituado por Sanjay Subrahmanyam.²⁹ Tentar juntar as partes do Império dentro de um tema é algo fascinante, mas difícil de ser realizado, porque exige pensar no *móbile* que conectava as partes. Para isso, a participação no Colóquio Internacional sobre Poder e Religião no Império Português, cuja discussão central foi o movimento de expansão do catolicismo via Império Português, o papel de mediação cultural dos missionários e a produção de alteridades nativas.³⁰

O primeiro capítulo mostra a origem dos povos Mandingas no reino do Mali e como foram os primeiros contatos dos portugueses com eles na Costa da Guiné. O olhar dos viajantes dos séculos XV, XVI e XVII traz dados dos costumes e modos de vida das populações costeiras e do interior do Oeste africano. Os missionários jesuítas tentaram traduzir a religião dos povos pagãos para convertê-los. Nesse percurso, se depararam com concorrentes no mercado espiritual: os missionários mandingas que distribuíam amuletos islâmicos. A partir daí, disseminou-se a idéia de que eram supersticiosos e feiticeiros. Os amuletos também faziam parte da gramática cultural dos bantos, cuja função também era proteger o corpo do portador de doenças, feitiços e armas.

O segundo capítulo trata do circuito atlântico das bolsas de mandinga, através dos registros inquisitoriais. As tabelas que mostram as diferentes direções do tráfico de escravos entre a África e a Bahia, no século XVIII, permitem compreender porque as bolsas de mandinga tornaram-se a expressão do encontro entre vários grupos étnicos, reunidos sob a escravidão no Brasil. Diante das necessidades do mundo do cativo, o cristianismo tornou-se um dos lugares privilegiados de recriação das práticas mágicas africanas.

O terceiro capítulo mostra a tentativa de catequização dos africanos. *A priori*, os missionários jesuítas da Bahia tentaram formar padres angolanos catequistas que falassem a língua dos africanos. O aumento da população escrava acompanhava o desenvolvimento do interior da província. A solução foi a criação de freguesias e delegação de doutrinação dos escravos aos senhores e aos capelães. O resultado foi a sacramentalização compulsória dos negros, através da doutrinação repetitiva e inculcada.

O quarto capítulo é uma análise dos processos dos negros presos no sertão da Bahia, acusados de portar bolsas de mandingas, cujo poder era concedido por meio de pacto diabólico. A comparação dos documentos acerca dos amuletos do Brasil com aqueles das partes da África, a partir dos tipos de ingredientes, das orações inseridas nas bolsas, da língua

²⁹ Serge GRUZINSKI, Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. **Topoi**, Revista do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ, Rio de Janeiro, v.2, pp. 175-95, 2001.

³⁰ Colóquio Internacional Contextos Missionários: Poder e Religião no Império Português. São Paulo: USP, 1 a 5 de outubro de 2007.

na qual escreveram as orações e as representações dos gráficos mostram que havia uma troca de idéias entre as pessoas no circuito do Atlântico, bem como entre o catolicismo e conhecimentos dos bantos e guineenses.

1. OS MANDINGAS NA GUINÉ PORTUGUESA

1.1 Os Mandingas

As informações sobre os povos que habitavam o Norte da África, o Saara e sua zona fronteira ao sul, chamada de Sahel, chegavam à Europa por meio dos escritores árabes. Estes autores dos *tarikhs* (crônicas) estudaram nas escolas islâmicas criadas em Fez, Tumbuctu, Ualata, Gaô e Tunis, onde foram incentivados a escrever crônicas dos reinos do Sudão (do árabe *Bilad-al-Sudan* – país dos negros) e deram atenção especial às descrições do reino do Mali.¹

Os povos mandingas são originários dos mandês. Suas histórias estão contadas nos *tarikhs*. No antigo reino do Mali, também chamado de reino *Mandinga*, os habitantes eram os povos *Malinqué*, *Mande* ou *Mandéu*.

Mali, em língua Malinke significa “o lugar onde reside o senhor, e, por extensão, o povo malinke ou mandé é o povo do rei”.² Mali é também o nome do hipopótamo – que é o totem do povo do Sundiata, tido como fundador do Império do Mali. Segundo a lenda, ele transformou-se neste animal quando morreu afogado no rio Sankarani.

As crônicas localizam a origem dos mandês no Sahel, por volta do século VII, onde os seus antepassados contribuíram para a conquista do antigo Império de Gana. O antigo reino de Gana não está relacionado ao atual país de Gana. Para Fage, estava situado em Uagadu, entre os vales do Níger e Senegal. Foi fundado em 622 d.C. pela dinastia Kaya-Magha ou a Sanhaja. Os chefes Sanhajas, no século XI, ao sentir o enfraquecimento político e

¹ **Ibn Batutta** nasceu no Marrocos em 1304. Morreu em Fez em 1369. Suas viagens duraram cerca de trinta anos. No regresso a Fez, no tribunal do Sultão Abu'Inan, relatou suas viagens ao escritor Ibn Juzay, que depois as tornou conhecidas e famosas. **Ibn Khaldun** nasceu em Túnis, em 1332 e faleceu no Cairo em 1406. Suas atividades nas cortes de Fez e Túnis e no Cairo como *mufti* (juiz e líder religioso) forneceram-lhe as informações para o capítulo de sua obra sobre o reino do Mali. Sua obra mais conhecida é *The Muqadimmah* – A Introduction to History. **Leo Africanus** nasceu em Granada em 1485, mas foi expulso junto com os pais e milhares de outros muçulmanos pela Monarquia Católica em 1492. Instalaram-se no Marrocos, onde estudara. Acompanhou o tio em missões através do norte da África e ao reino subsaariano de Gana; muito jovem foi capturado por cristãos e apresentado como um escravo sábio ao papa do Renascimento, Leo X. Este o libertou, batizou-o sob o nome "Johannis Leo de Medici", e o incumbiu de escrever em italiano uma pesquisa detalhada da África que proveu a maioria do saber dos europeus sobre o continente durante os vários séculos. Na ocasião, ele visitou as antigas e famosas cidades islamizadas de Gana e Tumbuctu. À época, Tumbuctu era centro de um comércio farto em produtos africanos e livros. Presume-se que tenha morrido em 1554 em Túnis, depois de ter se reconvertido ao Islã. Ver J. D. FAGE. **História da África**. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 88-9; Said HAMDUN, & Noel KING. **Ibn Batuta In Black África**. Londres: Markus Wiener Publishers, 1994. Consta do acervo da Casa das Áfricas; José KHOURY. **Ibn khaldun. Prolegômenos ou filosofia social**. São Paulo: Safady, 1958. José Khoury ainda traduziu a autobiografia de Khaldun, publicada no mesmo ano. Ambas as obras constam na Coleção Eurípedes da FFLCH/USP.

² J. D. FAGE, *Op. Cit.*, p. 68. Ver capítulo 5. O autor afirma que era comum a denominação dos estados e capitais da África negra através de um termo indicador da presença de realeza.

econômico do reino, buscaram reaver o equilíbrio no islamismo, imbuídos de um desejo imperialista de unificação. Resolveram levar um religioso muçulmano do sul do Marrocos para pregar entre os Sanhajas. Depois dos primeiros esforços e vicissitudes ganhou ascendentes sobre os demais pequenos estados e tornou-se uma liga guerreira conhecida como almorávidas. Estes recuperaram o controle da rota ocidental das caravanas transaarianas e dos centros comerciais de Sijilmasa e Audagoste para os Sanhajas. No entanto, após a partida dos almorávidas, os antigos chefes dividiram-se novamente em facções pelo deserto, buscando isoladamente lucros rápidos e entrando em conflitos com os agricultores.³

Alberto da Costa e Silva, afirma por meio de Al-Bakri, que “Gana” era um título usado pelos reis de um país cujo nome era Aucar. Essa denominação significava “chefe de guerra”. *Tunca* e *caia-maga* ou *caia-manga* também eram designações reais que significavam “rei do ouro”. O autor enfatiza a idéia de que o reino não se chamava Gana, e que não se tratava de um império, mas de um “estado nacional”, pois ao *caia-maga* não era relevante

[...] a precisão dos limites, a extensão das terras sob seu domínio, o comando dos espaços, tampouco, a imposição de uma rígida estrutura governamental ou das formas de cultura do grupo dominante sobre os povos periféricos. O que lhe importava era quantidade de gente sob seu controle. Não era Gana, portanto, um império, se visto da perspectiva romana: não possuía vontade de unificar e converter, de reduzir todos os povos – dentro de fronteiras em expansão, mas, em cada momento, determinadas – à mesma lei e a um mesmo César.⁴

O comércio de ouro que havia nas terras de Gana tornou-a muito afamada. Presume-se que os locais de extração, genericamente chamados *Uângara*, eram nas minas de Bambuque ou mais ao sul em Djené.

Os mandês eram súditos do reino de Gana e viviam ao sul do Saara, junto à curva do rio Níger. Este era um ponto comercial estratégico que os possibilitou romper o controle de Gana. No início do século XIII, a dinastia de Sumangaru Kante conquistou e destruiu o antigo reino de Gana. Sundiata Keita, por sua vez, venceu Sumangaru em meados do mesmo século, após ter reunido vários clãs malinquês. O chefe dos *Keita*, uma sociedade secreta de caçadores, concentrou forças e fundou as bases do novo Império Mandê do Mali.

Os reis do Império do Mali, geralmente, são apresentados como homens ligados a atividades de caça, metalurgia, guerra e magia. No ano de 1200, Sumangaru assumiu a célebre dinastia dos Kantés, povo contrário ao Islã, por isso considerado na literatura árabe

³ J. D. FAGE, *Op. Cit.*, pp. 73-85.

⁴ **A Enxada e a Lança**, A África antes dos Portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992, p. 247.

como um reino animista. Ele deixou a lembrança de ter sido grande guerreiro e um mago profundo conhecedor de feitiçaria. Em 1240, tornou-se vitorioso e passou a fazer várias operações de expansão do Império do Mali. Em seguida, conquistou a região do baixo rio Senegal, governada pelo *Djoloŋing*, o rei do Jalofos (também considerado, à época, animista por não se converter ao Islã). Sumangaru foi reputado pelos seus talentos de mágico e carregou consigo os amuletos do inimigo como despojos.⁵

Muitos reis da região do Saara aceitaram o Islã por ocasião da expansão almorávida, porque o novo credo facilitava as relações cada vez mais importantes com os mercadores da área saariana e do Norte da África. Para J. D. Fage, o tráfico transaariano proporcionou os meios para que o Islã pudesse se contactar com os povos sudaneses, habitantes do sul do deserto.⁶ As conversões dos reis de Tacrur no século XI e depois a do rei de Gana desencadearam uma série de conversões de soberanos. As adesões à nova religião, via de regra, eram superficiais. Houve também as autênticas. Nesses casos, os reis se tornavam muçulmanos fervorosos.

O reino do Mali, entretanto, só passou a ser conhecido na Europa após a magnífica viagem do chefe político e religioso chamado *Mansa Musa* à Meca em 1324. Sua comitiva possuía milhares de pessoas, dentre os maioriais da corte, soldados e escravos. Contam os autores dos *tarikhs*, que o *Mansa* levou tanto ouro consigo e o gastou de forma tão excêntrica que o valor do metal caiu no mercado egípcio. As conseqüências dessa prodigiosa viagem de peregrinação foi a propagação, por todas as partes, da história do Mansa Musa como um rei muçulmano, poderoso e detentor de ricas minas de ouro. O objetivo da viagem era desenvolver diálogo político e comercial com o Egito. A partir dessa viagem desenvolveu-se o comércio de escravas e escravos eunucos para o Egito.⁷

O seu ouro inflamou durante séculos a imaginação dos geógrafos e aventureiros. Jaime Ferrer, judeu de Maiorca, na primeira metade dos anos trezentos fez uma viagem ao Sul do Bojador em busca do lendário “Rio do Ouro” do fabuloso reino Mandinga. Seus relatos foram registrados no Atlas Catalão de Abraão Cresques, no qual aparece destacada a figura alegórica do imperador do Mali com uma pedra de ouro na mão, trajando vestes muçulmanas, sentado em trono e usando coroa, que faziam referência ao estilo Ocidental.

⁵ Joseph KI-ZERBO, **História da África Negra**. (Edição revista e atualizada pelo autor). Paris: Ed. Europa-America, 1972, p. 169.

⁶ J. D. FAGE, *Op. Cit.*, p. 84.

⁷ Alberto da Costa e SILVA. **A enxada e a lança**. *Op. Cit.*, p. 297.

Fig. 1. Mapa de Abraão Cresques (1375). Embaixador da pedra de ouro que o imperador Mansa Musa segura na mão direita está a representação da cidade de Tombuctu. Tradução literal do texto árabe da esquerda: “Este senhor negro é aquele muito melhor senhor dos negros de Guiné. É o mais rico e o mais nobre senhor de toda esta parte, com abundância de ouro na sua terra”.

Cópia do “Special Collections Department, University of Virginia Library”

Durante todo o período do Quatrocentos, a suserania do *mandimansa* (título do governante do Mali, que significa “senhor dos mandes”), foi paulatinamente diminuída. Pequenos reinos vassallos foram se apartando e conquistavam a independência. Foi perdendo o controle dos portos caravaneiros, sobretudo para Songai, que foi conquistando as principais cidades do império: Tombuctu, Jené, Agadés, Bagana, Macina, Diala, Galam e tomou as minas de ouro de Tagaza e as rotas do sal. Em meados do século XVI, a capital do Mali, Niani, foi saqueada por dois irmãos da dinastia real dos *Songai*. Com isso, a dinastia dos Keita teve o seu poder diminuído.⁸ Gaô tornou-se a capital do reino da dinastia Songai, que adotou o título de *Soni*.⁹

Tendo perdido a primazia das rotas saelianas, o *mandimansa* recebeu a notícia do que viriam a ser os substitutos dos tuaregues, os camaleiros do deserto que transportavam mercadorias. Eram as caravelas de portugueses que aportavam na Costa Atlântica e mandavam avisar ao *Mansa* do interesse de fazer amizade e mercadejar com ele. O comércio

⁸ A extensão do império foi assim descrita por FAGE: “por volta do século XIV, controlavam um império bastante mais extenso do que o antigo Gana, a partir de sua capital em Niani, próximo ou junto ao do Alto Níger. Esse império chegou a ter cerca de 2000 quilômetros desde a costa atlântica a oeste até as fronteiras da atual Nigéria a leste e uma extensão máxima de cerca de 960 quilômetros, desde os centros caravaneiros como Audagust, Ualata (...) e Tamaka (...) a norte, até os limites das florestas do Sudoeste da Guiné”. *Op. Cit.*, p. 87. Ver também Alberto da Costa e Silva. **A Enxada e a Lança**, *Op. Cit.*, p. 289.

⁹ Em 1591, uma força expedicionária partiu do Marrocos, atravessou o Saara e foi conquistando todas as cidades do domínio dos songai. No fim do século XVI, o Mali estava reduzido aos vales do Níger e Gâmbia. Alberto da Costa e SILVA, **A Manilha e o Libambo**, *Op. Cit.*, pp. 291-2.

com o litoral fortaleceu o poder militar do Mali na Costa, bem como deu poder aos vassalos mandingas como o mansa do Gabu.¹⁰

O desenvolvimento das chefaturas na Alta Guiné está associado ao aumento do comércio e propagação do Islã. Os *diulas* ou *uângaras* eram grupos especializados de comerciantes mandês islamizados, com poderes políticos que cresceram com o comércio de sal, ouro e noz-de-cola. Controlavam os circuitos comerciais mais importantes e contribuíam para o sistema de administração de tributos. A estratégia comercial e religiosa deles consistia no estabelecimento destes grupos com suas mercadorias nas proximidades das aldeias dos chefes “pagãos”.

Considerados como homens cheios de atributos sobrenaturais para o comércio e possuidores de poderosos amuletos, os mercadores diulas eram acompanhados em suas viagens por um chefe religioso “muçulmano-fetichista”¹¹, o *marabu*, membro de comunidades religiosas e militares do Norte da África, de grande ascendência espiritual e política entre os berberes, especialmente na época da expansão islâmica em direção à África ocidental. As caravanas que trocavam produtos nas rotas de comércio, eram guardadas pelo marabu, considerado capaz de neutralizar qualquer adversário. Enquanto outros membros de caravana andavam fortemente armados, o marabu levava apenas amuletos para proteger a todos.¹²

¹⁰ A interpretação de Alberto da Costa e SILVA, no capítulo “Mali e Songai” acerca da desestruturação do império do Mali é mais consistente do que a Joseph KI-ZERBO (*Op. Cit.*, p. 91), pois este defende a idéia de que a perda de poder do Mali sobre o seu território deveu-se à diminuição do seu poderio militar.

¹¹ O termo refere-se à combinação harmônica do islã com as práticas mágicas realizadas pelo marabu. A religião tradicional dos povos dessa região era o culto aos espíritos ancestrais (ritos de possessão) e a magia para proteção pessoal contra feitiçarias e doenças. O marabuto era (e ainda é) o sacerdote responsável pela manipulação dos espíritos, muito respeitado pela comunidade porque tido como sábio. Ele conhece um pouco do Alcorão, ensina o árabe, cuida das pessoas por meio de pagamento por ser adivinho, curador e mágico. Ele utiliza versículos do Alcorão, nomes de profetas e califados poderosos para fazer aumentar o poder dos amuletos (grigri), chamados pelos estrangeiros de “fetiches”. Marie-Cécile e Edmond ORTIGUES, **Édipo Africano**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Escuta, 1989, pp. 221-2.

¹² Joseph KI-ZERBO, *Op. Cit.*, p. 223.

Fig. 2. Marabu, o chefe religioso, usando amuletos e um cachimbo com cano longo, acompanhado por outros que rezam ao fundo. Gravura de René Claude Geoffrey de Villeneuve, que esteve na região da Guiné na segunda metade do séc. XVIII. Gravura de René Claude Geoffrey de Villeneuve, que esteve na região da Guiné na segunda metade do séc. XVIII. (Copy in Special Collections Department, University of Virginia Library).

Assim, o mecanismo de expansão dos mandês consistia na aproximação com os chefes locais, fixação de estabelecimento próximo às aldeias, estavam sempre acompanhados de sacerdotes muçulmanos, forneciam produtos que não eram produzidos na região, compravam a produção local para revendê-la em outros lugares, e disseminavam o Islã. Ki-Zerbo avaliou que essa expansão, baseada no tripé aliança política, comércio e religião, foi fenômeno histórico dos mais decisivos desta parte ocidental da África para entender a dispersão dos mandês no Oeste africano e a difusão de seus costumes.¹³

Embora islamizado desde o século XI, os imperadores do Mali não eram muito ortodoxos em suas conversões. O veneziano Luis de Cadamosto¹⁴ foi um dos primeiros navegantes a estar na costa Ocidental da África no início da expansão ultramarina portuguesa. Depois de alcançar o rio Senegal, chegou ao “primeiro reino dos negros da Baixa Etiópia”, referia-se às terra dos povos jalofos. Na sua visão, a adesão dos senhores ao islã era pouco

¹³ *Idem*, p. 222.

¹⁴ Cadamosto esteve na Costa da Guiné entre 1455 e 1456, e escreveu sua narrativa “Viagens à África Negra”, dez anos depois para ter honra dos seus feitos. Sua primeira publicação na Itália ocorreu na segunda metade do século XV, e mais três edições surgiram no século seguinte. Foi obra muito lida. É considerada a primeira fonte moderna sobre a África e seus habitantes. As demais narrativas estavam fundamentadas por uma mentalidade Medieval, orientadas por uma tradição bíblica ou pelos clássicos antigos como Plínio, Ptolomeu e Heródoto, que transmitiam uma imagem da África povoada por seres mitológicos, fantasias, lendas e monstros. Ver Marcus Silvio da CORREA, A Imagem do negro no Relato de Viagem de Cadamosto (1455-1456). *Politeia*, Revista de História e Sociologia. Vitória da Conquista, Vol. 2, n.1, 2002, pp. 99-129.

profunda e ocasionada pelos interesses políticos com os árabes, ao passo que o povo desconhecia as doutrinas da religião:

A fé destes primeiros negros é maometana; mas nem por isso estão bem firmes na fé (como este mouros brancos), particularmente a gente miúda. Os senhores, porém, seguem aquela crença, porque tem continuamente consigo alguns pretos azenegues ou algum árabe (...). E estes dão algum ensino, aos sobreditos senhores, da sobredita fé maometana, dizendo-lhes que seria para eles enorme vergonha serem senhores e viverem sem qualquer lei de Deus e fazerem como fazem os seus povos e gente miúda, que vivem sem lei.¹⁵

Os árabes já conheciam a região do Norte da África, o deserto e alguns reinos subsaarianos desde o século VII. Enquanto os portugueses apenas conseguiram essas informações no comércio com os mouros no Mediterrâneo. Circulou bastante na Europa o mapa do judeu Abraão Cresques, de 1375, com destaque para o rei do Mali ostentando vestes islâmicas, que forneceu aos brancos uma visão mais material da *Terra Incognita*, como era descrito o continente em outras projeções cartográficas.¹⁶

Os mandingas, herdeiros do antigo império do Mali, estavam bem estabelecidos na costa da Alta Guiné quando os portugueses chegaram durante meados do século XV, e todos os povos da Alta Guiné exibiam uma lâmina de civilização mandê há muito tempo.¹⁷

1.2. A presença portuguesa na Guiné e os contatos

João de Barros, geógrafo e funcionários régio é um dos principais cronistas dos descobrimentos portugueses, ao lado de Gomes Eanes Zurara. Foi tesoureiro da Casa das Minas, Índias e Ceuta. Em 1533, tornou-se feitor das Casas das Minas e Índias. Esteve na Costa da Mina, mas foi a partir dos documentos administrativos que circulavam por suas mãos e dos relatos dos marinheiros sobre a região que obteve as principais fontes para sua obra. Ele também conhecia o relato de Cadamosto e buscou dados nos mapas de Ptolomeu e Cresques.

João de Barros, tendo por base essas fontes, indicou em sua obra onde se localizava o poderoso reino do Mali, com sede em Tombuctu. Ele enfatizou a idéia corrente da fama do ouro que corria naquelas terras. Apontou os mandingas como os intermediários

¹⁵ **Viagens de Luis de Cadamosto e de Pedro de Sintra**, Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988, p. 119.

¹⁶ José Rivair MACEDO, Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **SIGNUM: Revista da ABREM**, Vol. 3, p. 101-132, 2001; Luís Adão da FONSECA, O Imaginário dos navegantes dos séculos 15 e 16. **Estudos Avançados**, USP, São Paulo, n.16, 1992.

¹⁷ Gwendolyn Midlo HALL, **Africans in Colonial Louisiana**, The development of Afro-Creole culture in the Eighteenth Century. Louisiana State University Press, 1995, p. 29.

entre os comerciantes de ouro de Tombuctu e os portugueses que faziam trato no rio Gâmbia.¹⁸

A formação do império português teve início com uma série de conquistas pelo ultramar na Costa da Guiné no século XV. O expansionismo português recebeu orientação teve legitimação do Papa. O Padroado, que possuía privilégios e deveres, concedidos pelo Papa à Coroa de Portugal, como patrona das missões católicas na África, Ásia e América Portuguesa. Combinava a conquista dos poderes temporais e espirituais. A cruz e a coroa ou a cruz e a espada são termos figurativos para se referir à luta dos missionários pelas almas dos “gentios” das regiões distantes.

A convite de D. Henrique, o marinheiro Luis de Cadamosto viajou da costa senegalesa até o Rio Gâmbia em 1455. Na introdução de seu relato de viagem, explica que o Infante interessou-se em ocupar o continente africano somente após ter participado da ufanada conquista de Ceuta contra os mouros no território marroquino em 1415. Apesar de conhecido como *O Navegador*, D. Henrique só fez uma única viagem ao Marrocos. Contudo, foi o grande incentivador das navegações que ultrapassaram o Bojador e conquistaram a Costa Atlântica da África na primeira metade do século XV, já que tinha o monopólio das concessões aos viajantes.

Sem explicitar o sentido comercial da empreitada, mas sem também sem omiti-lo, Barros acreditava que o intuito de D. Henrique era combater os mouros a pedido de seu pai, D. João I, que o incumbiu da missão de “perseguir com todo o seu poder os inimigos da fé de Cristo.”¹⁹ Como grão-mestre da Ordem de Cristo²⁰ e munido do objetivo de propagar a fé cristã, podia aplicar os rendimentos dessa ordem religiosa às expedições.

Além da antiga tradição de combater os mouros que continuava viva desde o século VII²¹, D. Henrique também se interessava pelo título de “Conquistador e descobridor

¹⁸ João de BARROS e Diogo de COUTO, *Da Ásia* [1552]. Nova edição oferecida a sua Magestade D. Maria I Fidelíssima. Lisboa: Officina Typographica, 1778.

¹⁹ *Idem*, p. 84.

²⁰ A Ordem de Cristo, uma organização de caráter religioso-militar, fundada por D. Dinis em 1319, herdeira dos Templários. A partir D. Henrique, a chefia passou a ser conferida apenas a membro da família real. Padroado consistiu na delegação de poderes ao Rei de Portugal, concedida pelos papas, em forma de diversas bulas papais, uma das quais uniu perpetuamente a Coroa Portuguesa à Ordem de Cristo, em 1551. A partir de então, o rei de Portugal passou a ser também o patrono e protetor da Igreja, com as seguintes obrigações e deveres: a) zelar pelas leis da Igreja; b) enviar missionários evangelizadores para as terras descobertas; c) sustentar a Igreja nestas terras. O rei tinha também direitos do Padroado, que eram: a) arrecadar dízimos (poder econômico); b) apresentar os candidatos aos postos eclesiásticos, sobretudo bispos, o que lhe dava um poder político muito grande, pois, nesse caso, os bispos ficavam submetidos a ele. Charles BOXER, *O Império Marítimo Português*. 1415-1825. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, ver capítulo 10.

²¹ No século VII os muçulmanos conquistaram a Árábia, parte da Síria, Pérsia, e todo o Egito. Avançaram pelo Mar Mediterrâneo e alcançaram os domínios da Espanha e Portugal em 711. Nos séculos seguintes os portugueses empreenderam batalhas para recuperação de lugares sagrados para os cristãos. Porém, foi lento o

da gente idolatra, empreza, que té o seu tempo nenhum Príncipe tentou.”²² Para conseguir tal feito, fez ou mandou fazer diligências sobre a terra e a gente de Ceuta para saber das coisas de dentro do “sertão da terra, principalmente das partes remotas aos Reynos de Fez, e Marrocos.” Por meio destas, entendeu que havia muitos mouros no deserto do Saara e por toda a região da Guiné.²³

A tomada de Ceuta e sua conservação, a posição estratégica então alcançada, e a boa situação econômica de Portugal possibilitaram aos portugueses obter informações sobre os negros das terras do Alto rio Níger e do rio Senegal. O objetivo era desviar o comércio do ouro das caravanas de camelos do Sudão Ocidental e os intermediários muçulmanos do norte africano da Berberia, os berberes. Fatores religiosos, políticos, econômicos e estratégicos fizeram com que D. Henrique atribuísse a Deus a ultrapassagem ao sul do Bojador, realizada pelos capitães Nuno Gonçalves e Tristão Vaz:

Nosso Senhor como por sua misericórdia queria abrir as portas de tanta infidelidade, e idolatria pera salvação de tantas mil almas, que o Demonio no centro daquellas regiões, e provincias bárbaras tinha cativas, sem noticia dos meritos da nossa Redempção.²⁴

Foi com a idéia da expansão reconquistadora antimaometana que os portugueses se lançaram na ocupação da Costa do continente africano. As populações nativas não-cristãs foram concebidas como infieis inimigos, contra os quais poderiam fazer guerra justa em prol da fé cristã. Portugal não fez a divisão entre o inimigo sarraceno (muçulmano da Ásia, África ou Espanha) e o infiel apenas contaminado pelo Islã, como era o caso dos azenegues, e dos guinéus, gentios da Costa, pouco conhecedores da religião maometana.

No relato de sua viagem à Costa da Guiné, Luis de Cadamosto, colaborador da Escola de Sagres, ressalta que D. Henrique ordenara que se mudasse a estratégia da política externa portuguesa. Era preciso evitar os conflitos bélicos e estabelecer alianças com as populações a fim de fazer comércio e de mostrar-lhes o caminho da fé cristã:

processo de expulsão dos árabes da Península Ibérica, durante o qual foram travadas as lutas entre mouros e cristãos. A reconquista de Portugal ocorreu somente em 1248, em 1492 foi a de Espanha. Todo o século XV foi uma sequência de tensões bélicas entre o Norte e o Sul do Mediterrâneo. Portugal após sua reconquista apoiou Castela e lançou-se às conquistas do outro lado do Estreito de Gibraltar, que eram consideradas também terras cristãs tomadas pelos árabes. Assim foram tomadas Ceuta (1415), Alcacer Seguer (1458), Anfa (1468), Arzila (1471), Larache e Tânger (1471). Isácio Pérez FERNÁNDEZ. In: LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **Brevíssima Relação da destruição de África:** Prelúdio da destruição das Índias, Primeira Defesa dos guanches e dos negros contra a sua escravização. Estudo preliminar, edição e notas de Tradução de Júlio Henriques. Lisboa: Edições Antígona, 1996.

²² João de BARROS, *Op. Cit.*, p. 18.

²³ *Idem*, p. 19.

²⁴ *Idem*, p. 24.

(...) há um certo tempo para cá, tudo se reduziu à paz e a trato de mercadorias; e não consente o dito Senhor Infante que seja feito mais dano a nenhum, porque o dito Senhor presume que tratando estes como cristãos e convivendo com eles por serem homens simples que nunca trataram com outros cristãos nem o[s] viram ainda (...) e sejam, só de nome Maometanos, facilmente se poderaõ reduzir a fee católica.²⁵

A viagem que fez o veneziano foi acompanhada de *turgimãos* trazidos de Portugal. Estes eram “escravos negros vendidos por aquele Senhor de Senega[l] aos primeiros cristãos que vieram descobrir o país dos Negros; os quais escravos se fizeram cristãos em Portugal e aprenderam bem a língua(...)”. O uso de tradutores negros da terra era a nova estratégia para estabelecer um contato amistoso. Próximo ao rio Gâmbia, Cadamosto acenou com tecidos para uns negros que viu na praia. Um dos negros foi até o navio e conversou com um dos turgimãos. Fizeram festas ao negro, que ficou admirado da embarcação dos brancos e ganhou muitas ninharias. O marinheiro mandou um presente ao *Bati Mause*, um dos senhores daquela região, submisso ao Imperador do Mali. O presente era uma marlota* de seda “muito bonita, feita em terra de Mouros”. Seguiu também uma mensagem: “Mandámos-lhe dizer como tínhamos ali vindo por ordem de nosso senhor rei de Portugal, cristão, para haver com ele boa amizade, e para saber se ele teria necessidade das coisas das nossas terras, pois todos os anos o nosso senhor rei lhas mandaria”.²⁶

Em pouco tempo voltou o turgimão acompanhado do dito negro. Então Cadamosto foi conhecer o *Bati Mause*. No reino deste soberano fez amizade e negócios. Comercializou “muitas coisas em troca de alguns negros e de certa quantidade de ouro.”²⁷ Sempre que aportava, o referido europeu observava o tipo de comércio possível naquele local, quem era o soberano das terras, a amistosidade dos povos, como se vestiam, moravam, lutavam, guerreavam, se alimentavam e adoravam seus deuses.

Já que estavam numa região desconhecida, os portugueses recorreram não só aos turgimãos para facilitar o contacto na Costa da Guiné, mas também apelaram aos mouros. Eles acompanhavam as embarcações agindo como intérpretes ou apontando caminhos.²⁸ No século XV, os portugueses apenas tinham contato com a África através dos azenegues e berberes, pois desde muito tempo, faziam comércio com eles em Ceuta, e assim, obtinham

²⁵ **Viagens de Luis de Cadamosto e de Pedro de Sintra**, *Op. Cit.*, p. 105.

* Capote curto de capuz usado pelos árabes.

²⁶ *Idem*, p. 148-9.

²⁷ *Idem*, p. 162.

²⁸ Sobre o papel dos intérpretes na formação do Império luso ver: Diogo Ramada CURTO. A Língua e o Império. In: Francisco BETHENCOURT & Kirti CHAUDHURI. **História da Expansão Portuguesa**, A Formação do Império. Lisboa: Temas e Debates, Vol 1. 1998-2000.

informações dos reinos do interior do continente, dos povos das ilhas recém-colonizadas Madeira (1419), Açores (1439) e de alguns “guinéus” da região do rio Senegal.

As notícias do ouro nas terras do interior em direção ao reino do Mali, levaram o rei D. João a enviar de Portugal missões diplomáticas ao *mandimansa* com presentes e recados. O objetivo era que as caravanas transaarianas de ouro fossem direcionadas para os comerciantes portugueses no litoral.²⁹ Se obtiveram resposta, os resultados não foram os melhores, pois nunca conseguiram alcançar monopólio nas trocas de produtos.

As bulas papais expedidas à Coroa portuguesa legitimavam o pensamento e interesse dos portugueses. A Bula *Romanus Pontifex* de 08 de janeiro de 1455 de Nicolau V, denominada carta do imperialismo português, concedeu a D. Afonso e seus sucessores a conquista, ocupação e apropriação de todas as terras, portos, ilhas e mares da África, desde os cabos de Não e do Bojador até a Guiné, incluindo toda a costa meridional até o seu extremo e ainda permitia combater os

homens sarracenos e agarenos e **outros infiéis** que, por terem o espírito nublado, desprezam o caminho recto da verdadeira luz e da verdadeira salvação, e os inimigos jurados da Cruz, que odeiam Deus e são acerrimos perseguidores da religião cristã e profanam não só os seus bens espirituais mas também os bens temporais (...), bem como os insultos, prisões, morticínios.³⁰

Estudiosos coevos observam que a Bula de 1455 era uma reiteração das bulas de 1418 e 1436 expedidas pelo papa Eugénio IV que autorizava guerras de cruzadas e escravização contra os negros muçulmanos no Marrocos. Os assaltos e escravizações eram legalizados pela Bula de indulgências e privilégio de cruzada (Bula *Rex Regum*) do papa Eugénio IV de 1436, que foi reiterada em 1455 contra os sarracenos e *outros infiéis*. Esta Bula referia-se às ações dos portugueses no Marrocos, porém, foi indevidamente usada ao sul do Bojador, contra *outros* africanos. Atribui-se essa atitude do pontífice às leituras dos relatos de marinheiros que exageravam nas informações sobre estes povos, pintando-lhes como se fossem mouros.³¹

²⁹ João de BARROS. **Da Ásia**, Primeira Década. Livro III, cap. 12, pp. 257-8.

³⁰ Frei Bartolomé de LAS CASAS, **Brevíssima Relação da destruição de África**: Prelúdio da destruição das Índias, Primeira Defesa dos guanches e dos negros contra a sua escravização. Estudo preliminar, edição e notas de Isácio Pérez Fernández. Tradução de Júlio Henriques. Lisboa: Edições Antígona; 1996, p. 122. (Grifos do autor).

³¹ Isácio P. Fernández em seu estudo preliminar à obra de LAS CASAS mostra quatro etapas das formas de intervenção das expedições portuguesas ao sul do Bojador no século XV. Apesar das bulas papais enfatizarem a concessão das conquistas em função de combate aos mouros e conversão dos gentios não houve atividade missionária até o século XVI. Pp. 120-3.

Mas quem seriam os “outros infieis” que poderiam ser conquistados? Boxer sugere que estavam se referindo aos pagãos e outros inimigos da cristandade, ou seja, a população do litoral saariano e aos negros da Senegâmbia com quem os portugueses já haviam entrado em contato.³²

A Bula de março de 1456, *Inter Caetera*, assinada pelo Papa Calisto III confirmava a *Romanus Pontifex*. Concedia à Ordem de Cristo jurisdição espiritual sobre todas as terras conquistadas pelos portugueses no presente e no futuro. Atribuía ao grão-mestre da Ordem, D. Henrique, plenos poderes para: nomear os titulares de todos os benefícios, tanto clero regular como o secular, impor censura, exercer outras penas eclesiásticas e desempenhar os mesmos poderes do bispo na sua jurisdição.

Embora estivessem presentes nas bulas papais o propósito da conversão dos pagãos, até a morte de D. Henrique, apenas um evangelizador, o Abade Souto da Casa, foi enviado à Gâmbia em 1458 para converter o chefe de Niumi.³³ O efeito cumulativo de tais bulas foi dar à Portugal “sanção religiosa a toda uma atitude igualmente dominadora com relação a todas as raças que estivessem fora do seio da cristandade.”³⁴ O Padroado português tinha plenos poderes no ultramar que se estendia da América Portuguesa ao Japão.

A expansão ultramarina combinava a conquista de novas terras com a busca de novos mercados e conversão dos povos. As bulas papais correspondiam aos interesses dos dirigentes portugueses de: expugnar o Islã numa cruzada contra os muçulmanos da Berberia, conhecer e ganhar o controle das fontes de ouro da Guiné transportado pelo Saara, estabelecer o contato com Preste João, o lendário sacerdote-rei que habitava algum lugar do Leste, na Ásia ou na África, e buscar especiarias na Índia.

A despeito de não haver igreja, no alvorecer do século XVI, já existiam três fortes na costa africana: Arguim, São Jorge da Mina e Axim³⁵. Na ocasião do envio dos materiais para construção do Castelo de São Jorge da Mina, por volta de 1480, o rei dizia que seria “a primeira pedra da Igreja Oriental, que elle em louvor, e gloria de Deos desejava edificar por meio desta posse real, que (...) tinha per doações dos Summos Pontifices (...)”.³⁶

³² Charles BOXER, *O Império Marítimo Português*. 1415-1825. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 37.

³³ Ver estudo preliminar, edição e notas de Isácio Pérez Fernández de Frei Bartolomé de LAS CASAS, *Op. Cit.*, pp. 120-44.

³⁴ Charles BOXER, *Op. Cit.* Ver capítulo “O ouro da Guiné e Preste João.”

³⁵ O forte de Arguim foi construído em 1445 e teve importância fundamental no estabelecimento dos portugueses na Costa. Cadamosto (*Op. Cit.*, p. 103) diz que era exportado por este porto entre 800 a mil escravos por ano. O comércio era feito com os berberes. Estes vendiam escravos em troca de cavalos, trigo, panos, tecidos, tapetes, saíotes e outras coisas de luxo. Mas foi suplantado economicamente pelo Castelo de São Jorge da Mina, erguido em 1482, onde era comercializado ouro. O forte de Axim foi edificado em 1502.

³⁶ João de BARROS. *Op. Cit.*, p. 156.

Para a construção da fortaleza de São Jorge da Mina, D. João II, rei de Portugal enviou Diogo de Azambuja como capitão de uma armada de 10 caravelas e duas urcas, transportando matérias e homens para trabalhar na obra. Chegaram em 1481 à Costa da Mina. A expedição encontrara lá outro navio luso que estava comprando ouro. Azambuja fez amizade e pediu para apresentá-lo ao soberano local. No dia seguinte, Azambuja foi apresentado ao *caramansa ou casamança*, o soberano local, e obteve ordens para aportar com seus homens. Desceram todos enfeitados e armados. Em seguida, mandou celebrar embaixo de uma árvore a primeira missa realizada na África.³⁷

Diogo de Azambuja observou com acuidade como o rei se apresentou. O *Casamansa* apareceu sentado em uma cadeira alta, vestido de “pelote de brocado”. Suas pernas e braços cobertos de braceletes de ouro e no pescoço um colar de ouro também com pedrarias e umas “*campainhas miúdas, e pela barba retorcidas humas vergas d’ouro.*”³⁸ Em retribuição pela missa, houve uma apresentação solene dos nobres e de soldados locais para os portugueses.

O comandante disse ao Rei de *Casamansa* que o rei de Portugal era muito grato por tê-los recebido com seus navios e permitido construir a fortaleza em suas terras. Revelou que ElRey tencionava retribuir o benefício com amor e pagar com a salvação de sua alma, e ensiná-lo quem era o criador do mundo e de todas as coisas que nele há.³⁹ D. João ainda prometia, caso ele aceitasse o batismo, tornar-se seu “amigo, e irmão nesta Fé de Christo, que professava, e de o ajudar em todas as cousas, que delle tivesse necessidade”.⁴⁰ O *Casamansa* respondeu que consentia com a construção da fortaleza, mas eximiu-se de responder acerca da proposta do seu batismo.⁴¹

A fortaleza foi um dos primeiros esforços de ocupação do território da Guiné, para exploração do comércio e, consequentemente, catequização dos locais. Mas nem sempre os projetos ocorriam conforme pensados. Pois a noção de Império formulada estava relacionada a missão católica, administração dos povos e comércio. No entanto, os povos responderam, a partir de seus hábitos, a essa tentativa de impor normas em seu território e fizeram com que os estrangeiros se modificassem.

Durante a construção do Castelo da Mina, os portugueses tiveram que aprender como funcionavam as regras desse espaço onde pretendiam atuar. Um exemplo foi o

³⁷ João de BARROS, *Op. Cit.*

³⁸ *Idem*, p. 157-8.

³⁹ *Idem*, pp. 156-67.

⁴⁰ *Idem*, p. 168.

⁴¹ *Idem*, pp. 163-5.

momento em que estavam os oficiais explodindo os penedos para a construção da Fortaleza. Os casangas, súditos do reino de Casamansa, ameaçaram atacá-los, pois nas rochas depositavam oferendas e faziam sacrifícios aos seus “ídolos” chinês, e eles ainda não haviam recebido as suas súplicas. Para evitar uma guerra entre os locais e os seus empregados, Azambuja ofereceu “lambeis [panos], manilhas, bacias e outras cousas” aos negros. Eram presentes que o rei de Portugal estava enviando para agradar ao soberano local e aos seus cavaleiros, conforme o costume.

A construção do forte e da igreja durou quase três anos. Em março de 1486 foi concluída e recebeu o nome de Castelo de São Jorge da Mina porque o rei D. João II era fervoroso devoto do mesmo santo. Tendo cumprido sua missão, Azambuja retornou ao reino com “boa cópia d’ouro”. Deixou sessenta homens cuidando da fortaleza e um capelão para zelar da Igreja e dos fiéis. Uma “Missa quotidiana” devia ser celebrada “em memória do Infante D. Henrique, por ser auctor deste descobrimento”.⁴²

No mesmo decênio de 1480, ao Norte do reino do Casamansa, a história de um rei jalofo, o *Bemoim* ou *Bemoij*, constituiu-se num dos episódios mais importantes para se pensar os interesses comerciais, políticos e religiosos, tanto dos jalofo quanto dos portugueses.

Os portugueses faziam resgate no reino de Bór Byrão, localizado a 60 léguas do Golfo de Arguim, mas que era governado por seu irmão por parte de mãe, Bemoim. Pelo fato de Byrão ter deixado o irmão mais novo governar, foi assassinado pelo seu irmão mais velho, Cibitah, o qual passou a fazer guerra a Bemoim. Este, em troca da ajuda militar do rei de Portugal, prometeu batizar-se. Sendo assim, D. João II enviou-lhe “cinco cavalos ajaizados”, o duque de Beja mandou-lhe mais um cavalo e arreios. Gonçalo Coelho foi como capitão e levou alguns clérigos com ele.

Passado quase um ano que a ajuda foi enviada, Bemoim nada mais falou sobre sua conversão, alegando o fato de o povo estar em guerra. Gonçalo Coelho, por não ver lucros naquela empresa enviou cartas ao rei contando da dificuldade de comércio naquele lugar. Logo recebeu ordens de regressar ao Reino. Ao comunicar a decisão a Bemoim, este resolveu enviar seu sobrinho como mensageiro ao rei de Portugal. Para retribuir os presentes, mandou cem peças de escravos e “*huma grossa manilha de ouro, como carta de crença, segundo seu costume*”. Após a partida de Coelho, Bemoim ficou desamparado e fugiu para a fortaleza de Arguim, de onde embarcou no navio dos portugueses que faziam comércio naquela praça. Foi para o Reino com alguns homens que o acompanhavam.⁴³

⁴² *Idem*, p. 169.

⁴³ *Idem*, pp. 200-11.

Em Portugal, foi recebido com honras de príncipe. Por meio de intérpretes, D. João conversou com Bemoim sobre os reinos africanos. Interessou-se muito quando este contou sobre o rei dos povos “Moses”, cujo “estado começava em Tungubutu [sic] e se estendia contra o Oriente, o qual não era Mouro, nem Gentio, e que em muitas cousas se conformaram em costumes com o povo Christao (...)”.⁴⁴ O rei de Portugal conjecturara ser aquele o Reino de Preste João que tanto desejava descobrir.

Bemoim foi entregue pelo rei aos teólogos para que praticassem com ele “cousas da Fé pera estar mais disposto pera receber o Baptismo”. Sendo assim, foi batizado em novembro de 1489 pelo bispo de Tânger e Ceuta. D. João II foi o seu padrinho e a rainha, sua madrinha. Recebeu o nome cristão de D. João Bemoim. Também receberam o sacramento vinte e quatro fidalgos seus.⁴⁵ Após batismos e festas que sucederam, o rei de Portugal cuidou de repatriar o soberano negro. Juntamente com ele e seus fidalgos foram enviadas caravelas sob o comando de Pero Vaz de Cunha, soldados, pedreiros para construção da fortaleza, e “pera conversão dos barbaros alguns religiosos, o maioral dos quaes era Mestre Álvaro”, frade da Ordem de São Domingos e seu confessor.⁴⁶

Com todo esse aparato, D. João objetivava construir fortaleza no rio Senegal, para que, por intermédio de D. João Bemoim, os demais jalofofos se convertessem à fé. Pretendiam entrar “no interior daquella grão terra té chegar ao Preste, de quem elle tanto fundamento fazia pera as cousas da Índia. Tambem (...) pe[lo] Castello de Arguim, resgate de Cantor, Serra Leoa, e fortaleza da Mina (...)”.⁴⁷

Pensava-se em repetir o sucesso que houve na recente conversão do rei do Congo em 1483, que fazia apenas sete anos. Mas as esperanças foram combalidas alguns dias depois da chegada da frota: o comandante Pero Vaz de Cunha matou D. João Bemoim a punhaladas dentro do navio. Alegou que o rei jalofo lhe preparava uma traição. Porém, João de Barros sugere que o português cometeu o assassinato por outro tipo de ameaça. Ao ver muitos dos seus homens adoecerem e morrerem na terra, “por ser lugar doentio”, ele temeu ser encarregado de comandar o forte e ter o mesmo fim. Após o acontecimento fatal, Pero Vaz de Cunha retornou ao Reino. O rei português ficou descontente e abandonou a obra.

Esse episódio leva a pensar que o encontro entre os europeus e os povos africanos não pode ser visto na clássica visão de dominação e resistência. De um lado, os brancos impondo seu poder e regras aos negros; e do outro lado, estes obedecendo e sendo aculturado

⁴⁴ *Idem*, p. 210.

⁴⁵ *Idem*, p. 212.

⁴⁶ *Idem*, p. 222.

⁴⁷ *Idem*.

dentro do sistema cultural europeu. A justificativa ideológica da expansão do Império português, lastrada no discurso missionário de conversão ao cristianismo respondia a claros interesses econômicos e políticos. Os africanos, por sua vez, também tinham interesses na presença portuguesa e impuseram suas regras. A religião foi a estratégia de mediação e negociação.

Assim se finda o século XV na Guiné. Com exceção do abade enviado para converter o chefe de Niumi em 1460 e do capelão deixado em São Jorge da Mina, não existiram outras presenças de missionários na Costa da Guiné. Do ponto de vista cristão, continuava valendo a afirmação de Cadamosto: “pela informação que havemos no pouco tempo que [lá] estivemos, falaremos em primeiro lugar da sua fé. É geralmente idolatria, por diversos modos, dando grande fé aos encantamentos e outras coisas diabólicas que sabem fazer”.⁴⁸

As crenças africanas não eram compreendidas pelos portugueses como religião. Os africanos desconheciam o cristianismo. Mas as trocas de mercadorias e principalmente o tráfico de escravos eram interesses em comum. “(...) É de saber que estes nunca tiveram notícia nem conhecimento de outros cristãos, a não ser Portugueses, os quais lhes fizeram guerra durante 13 a 14 anos, tomando a muito deles, como disse atrás, em muitos assaltos e vendendo-os como escravos.”⁴⁹

1.3 Os costumes dos mandingas

As primeiras descrições da África, baseadas em visões fantasiosas, diziam que era habitada por mulheres com barba, homens monstruosos que amamentavam seus filhos, serpentes, unicórnios e outros seres estranhos⁵⁰. O padre Alonso de Sandoval, devido ao seu

⁴⁸ **Viagens de Luis de Cadamosto e de Pedro de Sintra**, *Op. Cit.*, p. 165.

⁴⁹ *Idem*, p. 106.

⁵⁰ Alonso SANDOVAL, **Un Tratado sobre la Esclavitud**. Madrid: Alianza Editorial, 1987. Sandoval era jesuíta. Escreveu a sua obra no início do século XVII na América Espanhola, em Cartagena de Las Índias. Ele recorreu à tese de Aristóteles para explicar porque no continente africano o povo tinha pele negra e era habitada por monstros: “Dizen pues estos, que la causa de ser los Etiopes negros proviene del calor que está en la superficie del cuerpo que abraza y quema la cute (...). Por lo cual (...) estan llenas de serpientes, Basiliscos, Dragones, Unicórnios, y otras fieras bestias (...) y alli ay muchos hombres monstruosos, que maldizem al Sol por lo mucho que siempre los abrasa.” Baseado no Livro II de Aristóteles, sugeriu que na África os monstros eram gerados porque a natureza não alcançava o seu devido fim, que é cada um gerar o seu semelhante. O monstro, portanto, era um pecado da natureza, que não adquiriu a perfeição que haveria de ter a pessoa. Pp. 73-80. Na descrição que faz dos ‘Etiopes de Guinea (...) de la tierra, ryos e puertos’, o jesuíta conta que os rios Gâmbia e o Senegal geravam vários peixes diferentes, e animais que se criam na água, como crocodilos e cavalos marinhos, serpentes com asas, e fortes espécies de bestas feras”. (p. 105)

interesse na forma como os escravos eram resgatados, trocava correspondências com os padres Luis Brandão, reitor do Colégio inaciano em Angola e Baltazar Barreira, que estava na Missão da Costa da Guiné. Por meio destas epístolas obtinha informação sobre a religião dos africanos.

Quando escreveu sua obra, a África já não mais pertencia mais ao reino do Maravilhoso do homem Medieval, pois já havia notícias da realidade.⁵¹ No entanto, recorreu à imagem de uma terra habitada por monstros, baseada no determinismo geográfico de Aristóteles. As narrativas acerca da estranheza da fauna e rigores do clima tinham o propósito de ampliar o caráter desantropomórfico e desnaturante⁵² das perversões atribuídas à África. Essas características faziam o continente parecer o território de todas as bestialidades e da ação do demônio, o que justificava a cristianização e a compra dos cativos para “ajudar a salvar a alma dos negros”.

Os relatos de viagem tentavam explicar o “estado da natureza” dos selvagens. Cristina Pompa indica que, se tratava “de fato, do processo de releitura da identidade ocidental frente às novas humanidades que a descoberta apresentava, através da construção da alteridade, onde o código religioso era privilegiado”.⁵³

A partir do século XV, apesar de alguns relatos do encontro entre europeus e africanos revelarem que não havia homens monstruosos e seres fantasiosos, outros permaneceram indicando em seus registros o encontro com seres fantásticos. Entre os negros da Guiné, os viajantes encontraram vários sinais de “idolatria”: tinham crenças, sacerdotes, ídolos, templos e sacrifícios, que atestavam a existência de uma religião. Cadamosto dizia que:

(...) pela informação que houvemos no pouco tempo que [lá] estivemos, falaremos em primeiro lugar da sua fé. É geralmente idolatria, por diversos modos, dando grande fé aos encantamentos e outras coisas diabólicas que sabem fazer.⁵⁴

Para ter uma visão dos costumes e da religião dos povos da Costa da Guiné no século XVI, a fonte mais importante é o relato de André Álvares d’Almada, filho mestiço de português com parda, nascido em Cabo Verde, que escreveu o *Tratado dos Rios de Guiné do*

⁵¹ José Rivair MACEDO, Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *Op. Cit.*; Adão da FONSECA. O Imaginário dos navegantes dos séculos 15 e 16. *Op. Cit.*

⁵² Luis Felipe ALENCASTRO. **O Trato dos Viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 53.

⁵³ Cristina POMPA, **Religião como Tradução**: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial. Bauru: SP: EDUSC, 2003, p. 43.

⁵⁴ **Viagens de Luís de Cadamosto e de Pedro de Sintra**, *Op. Cit.*, p. 165.

*Cabo Verde dêz 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, trajos, juramentos, guerras.*⁵⁵

O autor assume o discurso ibérico do movimento das Cruzadas – a Costa da Guiné era habitada por mouros que deveriam ser perseguidos e combatidos. No prólogo de sua obra, afirma que não era possível saber das coisas notáveis que se passaram entre os negros da Costa da Guiné porque não sabia ler os escritos que havia, supostamente por serem arabescos: “(...) neste gentio há uns negros tidos por religiosos, chamados bixirins, os quais escrevem em papel e em livros encadernados de quatro e meia folhas (...) mais são certos sinais e particulares conceitos que letras inteligíveis”.

O luso-africano residia em Cabo Verde e era um mercador de escravos e de outros produtos. Conhecia bem as diferenças, semelhanças e particularidades dos povos. Os capítulos de sua obra foram organizados pelas etnias descritas pelo autor: jalofos, fulos, barbacins, borçalos, mandingas, arriatas, falupos, casangas, buramos, banhuns, bijagós, balantas, sapes, beafares, naluns, bagas, cocolins, bagas, sumbas e manes.

Almada observou que os povos que habitavam entre os rios Senegal e Gâmbia tinham traços da fé maometana, pois os reis não comiam carne de porco, os meninos passavam por ritos de circuncisão, os cortesãos usavam roupas compridas de algodão e “carapuça” de algodão na cabeça. No Reino dos jalofos, povo que habitava o lado Sul do Rio Senegal, o rei Budomel era um *bixirim*: não bebia vinho nem comia carne suína, e ainda era amigo de outros *bixirins* e mouros. Este povo falava a língua dos fulos e a dos árabes, com os quais mantinham relações comerciais.⁵⁶

Além dos islamizados, dizia que a maioria dos povos era idólatra. De Casamansa até Serra Leoa, havia crença nos chinás:

os seus ídolos são uns paus fincados no chão, debaixo de alguma arvore grande e sombria, com as cabeças tortas ao modo de cajados, juntos estes em feixe, amarrados, postos no chão, com as cabeças todas para cima. E o seu ídolo, a que eles chamam Chinas, e reverenciam, oferecendo-lhes vinhos da sua sura, que é de palma, e o de milho, que é como cerveja, mas não é de tanta dura. E embarram esse pau com papas de farinha de arroz e de milho, e com o sangue das vacas e cabras e de outros animais; quando fazem as suas searas põem ao longo delas alguns paus destes fincados no chão, para as guardar, parecendo a estes pobres que tem o pau o poder para isso.⁵⁷

⁵⁵ “Tratado dos Rios de Guiné do Cabo Verde dêz 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, trajos, juramentos, guerras”. Feito pelo capitão André Álvares D’ALMADA, natural da Ilha de Santiago de Cabo Verde prático e versados nas ditas partes”. In: **Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)**. Coligida e anotada pelo padre Antonio Brasio. Vol. III. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1965.

⁵⁶ *Idem*, p. 230.

⁵⁷ André Álvares d’ ALMADA, *Op. Cit.*, pp. 296-7.

Quando Cadamosto, mais de um século antes, se encontrou com um outro soberano dos jalofo, cujo título era o mesmo, soube pelo sobrinho desse que no reino havia muitos encantadores de cobras e de cavalos. Disse ser o seu tio o melhor encantador que existia no reino: o rei Budomel fazia um círculo no chão, depois encantava todas as cobras que entravam na circunferência riscada. Pegava a mais venenosa para extrair o veneno e fazia uma mistura com uma semente e envenenava as armas para guerrear.⁵⁸ Mas o que chamou muito a atenção do estrangeiro foi o costume dos guerreiros em colocar amuletos ao pescoço dos cavalos para que fossem protegidos nas guerras. Disseram-lhe que:

(...) fazem untar o cavalo com unto fino, e têm-no depois 15 ou 20 dias, pois não querem que ninguém o veja, dependuram-lhe ao pescoço umas restecas de figurinhas mouriscas que se parecem com breves, dobradas em pouco espaço, em dobragem quadrada, e cobertas de couro vermelho; e têm fé que por trazerem aquele amuleto em cima, isto é, ao pescoço, vão mais seguros os cavalos combater.⁵⁹

A distância entre os relatos de Cadamosto e Almada, observando os costumes dos povos da Costa da Guiné, é de, aproximadamente, um século e meio. Ambos notaram traços do Islã nos usos e costumes tradicionais dos negros. À época de Almada, a expansão da fé dos muçulmanos já havia se estendido no sentido sul e se tornado mais visível dentre os povos “pagãos”, devido à influência dos povos mandingas. No século XVI, a expansão militar dos mandingas em direção ao litoral estabeleceu elites dirigentes, cujo referencial eram as estruturas sociais do Mali, como a patrilinearidade que definia a forma de escolha das chefaturas locais. Pouco a pouco a população guineense foi se “amandingando” e sendo islamizada.

O imaginário acerca do Império do Mali e do seu poderio era uma referência constante da terra dos mandingas. Almada queixara-se de que o grande “Mandimança”, o “imperador negro, a quem todos os negros desta Guiné dão obediência, não [foi] visto até hoje de nenhum dos nossos”. Apesar de jamais ter visto o Imperador, o luso-africano conhecia com muita propriedade os mandingas, pois fazia trato com eles nas margens do rio Gâmbia.⁶⁰ Descreveu-os como homens belicosos, religiosos e feiticeiros. Respeitados pelos portugueses, por essa fama que corria, e porque eram os poderosos comerciantes que controlavam o ouro. André Donelha (1625), nascido em Cabo Verde, comerciante de escravos na região, também se encantou com os relatos sobre o reino do Mali:

⁵⁸ Viagens de Luis de Cadamosto e de Pedro de Sintra, *Op. Cit.*, pp. 136-7

⁵⁹ *Idem*, p. 142.

⁶⁰ André Álvares d'ALMADA, *Op. Cit.*, pp. 271 e 278.

A gente desta terra dizem é branca, baça e preta. Contam tantas grandezas e riquezas deste grande Mandimansa, que parece cousa impossível. O que eu sei é que antre as nações de todo o Guiné que têm desquerição e rezão, em nomeando Mandimansa tiram os barretes. (...) A sua principal cidade se chama Malem [sic]. Tenho falado com muitos Fulos, Jalofos, Mandingas em Guiné, e com muitos que se fizeram cristãos e (...) sem desvairar, dizem deste Mandimansa as grandezas que tenho dito e muito mais, e que nas suas terras há ouro como nesta ilha há pedras e a mesma terra é ouro, mas que donde já ouro não nasce ervas nem dá mantimentos; mas como o reino é grandíssimo, tudo sobeja. Falei com Jalofos me disseram que o Xarif pagava certas páreas em cada certos anos a este Mandimansa.⁶¹

O rio Gâmbia, aparece em todos os relatos portugueses, pois era o local preferencialmente usado pelos mandingas para fazer resgates de vários produtos com os estrangeiros. Eles vendiam:

escravos, roupa de algodão branca e preta, (...) mel e cera; (...) muito marfim, mais que em nenhum outro Rio de Guiné, porque acontece muitas vezes, indo as embarcações por ele, verem bandos de elefantes em terra, como de vacas (...).⁶²

As mercadorias estrangeiras que mais lhes interessavam para fazer trato eram artigos de luxo, cujo uso daria distinção social:

(...) cavalos, roupa branca da Índia, contaria da Índia, de Veneza, margarideta grossa e delgada, fio vermelho, pano vermelho, vinta-quatreiro, grão, búzio, papel, cravo, manilhas de cobre, bacias de barbear, caldeirões de cobre de um arretel até dois, cobre velho, e entre todas a mais estimada é a cola, fruto que se dá na Serra Leoa e seus limites; e vale tanto neste Rio, que dão tudo a troco dela, assim mantimentos como roupa, escravos, e ouro.⁶³

O cronista anotava com precisão quais as possibilidades de trato com os mandingas: quais produtos estrangeiros interessavam mais aos soberanos locais, bem como as mercadorias e alimentos que estes reinos produziam. O objetivo era identificar os mercados potenciais para a Coroa e mostrar as possibilidades desta incrustar seus enclaves.

Cabe destacar o interesse dos portugueses pela noz-de-cola. Esse produto era apreciadíssimo, pois refresca a boca ao ser mastigado e provoca um efeito estimulante. “Era um produto de luxo, cujas propriedades medicinais o mundo do Islão apreciava. Sendo um estimulante não condenado pelo maometanismo, sua demanda tendia a aumentar”.⁶⁴ Ao notar as rendas que esse produto auferia nas redes locais de comércio, controladas pelos

⁶¹ André DONELHA, **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)**. Edição do texto português, introdução, notas e apêndices por Avelino Teixeira da Mota. Notas por P. E. H. Hair. Tradução francesa por Leon Bourdon. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977, p. 122.

⁶² *Idem*, p. 272.

⁶³ *Idem*, p. 276.

⁶⁴ Alberto da Costa e SILVA, **A enxada e a lança**. *Op. Cit.*, p. 299.

mandingas, que eram bem anterior à presença européia na região, os portugueses entenderam a necessidade de se adequar as demandas locais e passam a agir nos circuitos locais. Era uma determinação vinda da parte africana na relação comercial.

Almada indica que havia diferença no trato dos mandingas da parte do Sul e os do Norte do rio Gâmbia com os portugueses: os do Sul eram traiçoeiros e “prezam-se de matarem os brancos, e tomarem navios como já fizeram a alguns”. Na verdade, a crítica era porque os portugueses não podiam ir a essa banda austral. Ao longo desta, os mandingas edificaram pequenas fortalezas chamadas de “cão-sans”, feitas de madeira com guaritas, baluartes e praças de armas para luta.⁶⁵ Enquanto na parte Norte podiam fazer trato de ouro com “mercadores Mandingas, que também são religiosos”, portanto muçulmanos, e com estes mercadejavam, ao invés de entrar em conflito. Esses mercadores comercializavam ouro em pó e possuíam balanças “marchetadas em prata, e cordões de retrós; (...) os pesos são de latão, da feição de dados; e o marco é como uma maçã de espada; trazem este ouro em canos de penas grossas de aves e em ossos de gatos”, para não serem roubados nos diversos reinos pelos quais passavam. Andavam em cáfilas. Seus capitães trocavam o ouro que traziam por manilhas de cobre, que eram levadas para o centro comercial de Tombuctu, onde havia grande procura e eram usadas pelas pessoas para ornamento das suas pernas e braços, bem como para arreios de cavalos.⁶⁶ Os portugueses tentavam controlar a venda das manilhas pois temiam que pudessem ser utilizadas para fabrico de armas.

As vestes dos mandingas foram descritas de modo a evidenciar o vestuário como um distintivo dos adeptos do Islã; e os caracterizava como soldados de uma milícia religiosa. Na visão de Almada, esses homens de milícias apareciam trajados da seguinte forma:

(...) camisas compridas, que ficam dando um palmo por cima dos joelhos e uma maneira de calças muito atufadas, diguo calções muito avelutados, estreitos e justos por baixo nas pernas, os quais ficam dando por debaixo dos joelhos como os nossos; trazem as pernas nuas, e nos pés uns alpercatos de couro cru; e nas cabeças umas carapuças do mesmo pano de algodão, ao modo de diademas; os cabelos da cabeça trancados, espadas de tres palmos e meio, sem guardas, com as empunhaduras chãs, ao tiracolo; e facas de palmo e mais na cinta, em lugar de punhais. São grande cavalgadores, boa gente de guerra; e são os que usam milícia bem disciplinada (...).⁶⁷

Abaixo, a gravura de dois soldados mandingas. Aproxima-se bastante da descrição de Almada no final no século XVI, que já indicava o uso das roupas atufadas de algodão e

⁶⁵ *Idem*, p. 273.

⁶⁶ *Idem*, p. 276-7.

⁶⁷ *Idem*, pp. 240 e 274.

cabeças cobertas; e o porte de espadas, facas e amuletos protetores pendurados no pescoço e na roupa. Suponho que a gravura pode ter sido realizada a partir do relato dele.

Fig.3. Guerreiros mandingas vestindo roupas de algodão, portando vários amuletos de proteção, facas, adagas e pequenas espadas. Gravura realizada no séc. XIX, que guarda enormes semelhanças com as descrições do XVI, talvez fonte de inspiração. Hermann Wagner. *Schilderung der Reisen. Eduard Vogel in Central-Afrika* (Leipzig, 1860), p. 303. (Copy in Special Collections Department, University of Virginia Library).

Não foi por acaso que Almada narrou com olhar particularizado os tipos de armas que portavam os mandingas, os quais faziam trato não somente com os portugueses. Mas, sobretudo com os mouros do Norte da África. Situações de conflito entre os comerciantes e funcionários brancos ou mestiços com os mandingas na região não foram incomuns. Nessas ocasiões, os portugueses acabavam por conhecer e experimentar os artifícios bélicos de defesa e ataque dos nativos. Espantou-os a quantidade de armas que eles possuíam: “São muito guerreiros estes negros, e nesta terra, há mais armas quem em nenhuma Guiné, porque, como há nella ferro que fundem, fazem muitas armas de azagaia, dardos, facas e muita frecha.”⁶⁸

O poder peçonhento das “frechas ervadas” fazia temer mais ainda os estrangeiros. Diz Almada que num conflito que ocorreu às dez horas da manhã, entre os portugueses e os negros, houve perdas humanas de ambas as partes. No período da tarde, os brancos foram

⁶⁸ *Idem*, p. 273.

sepultar os mortos que lutavam do seu lado, feridos pelas tais flechas, mas não puderam carregá-los porque o veneno provocou uma rápida corrupção dos cadáveres, de maneira que, ao pegar a pessoa pelo braço ou perna, os membros se soltavam do corpo. A solução foi fazer as sepulturas no local onde foram mortos.⁶⁹ Essas histórias aumentavam cada vez mais o temor dos mandingas, contra os quais os portugueses não tinham como combater.

Conforme registrou Almada, ao longo do rio Gâmbia, sertão adentro, havia três “casas” para formação corânica dos bexerins “peregrinantes”. Segundo a observação do cronista, existiam em quantidade maior do que em qualquer outra parte da Guiné, pois era área de dominação comercial, política e religiosa dos mandingas, onde mandaram edificar as mesquitas com as salas voltadas para o Oriente. Fazendo analogia com a organização da igreja católica, Almada buscou compreender a importância dessas “casas”, isto é, as mesquitas, chamando-as de “conventos”, e identificar a hierarquia religiosa de seus membros: “O maior destes religiosos, como entre nós [há] uma dignidade de Guardiao ou de Provincial, chamam eles Ale-mame, e trazem anel como bispo”.⁷⁰

O imame [Do ár. imām.], ou *alimame*, título de sacerdote muçulmano, causava forte impressão no luso-brasileiro, pelas atividades que exercia e pela forma como se apresentava.

Escrevem em livros encadernados, que eles fazem, como já fica dito, nos quais dizem muitas mentiras; e dá o demônio ouvidos aos outros, para os ouvirem e crerem, andam estes Cacizes magros e debilitados de suas abstinências e jejuns e manjares, não comendo cousa morta por mão de pessoa que não seja religiosa, trazem os vestidos compridos e por cima deles capas e farragoilos, de baetas ou bedens, e chapéus grandes, pretos e brancos (...) Rezam juntos com uma vozaria alta, como muitos clérigos em coro; e no cabo acabam com Ala-arabi, e Ala-mimi.⁷¹

Comparados aos “clérigos” católicos, os religiosos bexerins andavam pelas terras dos beafares, banhúns, buramos, jalofof, papéis e outros. Os bexerins davam-lhes “nôminas a estes gentios, e dizendo-lhes mil mentiras. E como falam pela boca do diabo, e como diz[em] muitas mentiras, acerta de ser alguma verdade e por essa lhe[s] dão muito credito”. Descrente do poder das nôminas dadas pelos mandingas, Almada narra a história de um sacerdote caciz do reino de Casamansa que ofereceu ao rei “Masatâba”, uma “nômina bem guarnecida, dizendo que a tro[u]xesse, porque jamais, trazendo-a, seria ferido cõ[m] arma a nenhu[m]a.” Para provar aos portugueses o seu poder, o caciz mandou o rei colocar a nômina no pescoço e

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem*, p. 275.

⁷¹ *Idem*, p. 275-6.

ordenou que lhe atirassem uma azagaia, que traspassou o corpo do mesmo, pois o demônio que auxiliava o sacerdote não desviou a arma. O cronista diz que, mesmo havendo provas como estas, não bastavam para “desenganarem” o povo.⁷²

A nômima (a palavra deriva do latim *nomen*, o plural de *nome*). Em Portugal do século XVI, tratava-se de uma bolsinha fechada dentro da qual eram colocados nomes ou retratos de santos, versículos do Evangelho e outras orações pias para livrar as pessoas de tentações e livrar de perigos.⁷³ Tendo em vista o costume dos católicos portugueses, Almada compreendeu que havia o mesmo o sentido no uso do amuleto muçulmano, que também era feito para proteger o portador sob auxílio do demônio.

Almada concluiu sua obra indicando que o investimento de missionários para converter os gentios que seguiam “muitas gentilidades e ritos”, seria indispensável para acrescentamento da fazenda de Sua Majestade. Nisso residia a lógica do Império, que associava religião e política, missão católica e a administração de povos, nas terras de “conquistas”, cuja interação se daria pelo comércio. No fundo, tratava-se de obra propagandista para atrair povoadores portugueses para exploração, como ocorreu no Brasil. Para o comerciante, havia um sentido: “povoando-se viria a ser de maior trato que o Brasil, porque no Brasil não há mais que açúcar e o pau e algodão; nesta terra há algodão e o pau que há no Brasil, e marfim, cera, ouro, âmbar, malagueta, e podem-se fazer muitos engenhos de açúcar; há ferro, muita madeira para os engenhos, [e] escravos para eles”.⁷⁴

O que estava por trás do comentário conclusivo de Almada era a forma de atuação dos portugueses nas terras “conquistadas”. No Brasil, os indígenas foram subjugados pelas armas e dizimados pelas doenças dos brancos, o que facilitou a ocupação das terras litorâneas e posteriormente o interior. Na África, não invadem a terra, porque não suportam as “febres” letais e porque precisaram fazer alianças com as chefaturas locais para trocar produtos e acessar as mercadorias oriundas do interior do continente.

Os escritos de Cadamosto e Almada, por terem o caráter de testemunhos, influenciaram o pensamento dos que seguiram para África posteriormente, inclusive os clérigos. A diferença era que estes últimos tinham em mente as formulações teológicas que colocaram em voga noções e conceitos do binômio Império-Cristianismo, como capazes de legitimar e garantir as formas de domínio dos povos extra-europeus.

⁷² *Idem*, p. 327.

⁷³ Rafael BLUTEAU. **Vocabulario portuguez, & latino**, autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, & latinos, e offerecido a elrey de Portugal Dom Joam V. pelo padre D. Raphael Bluteau. Lisboa: Na Officina de Pascoal da Sylva, 1716, p. 742.

⁷⁴ *Idem*, p. 376.

A chegada da Missão Jesuítica em Cabo Verde, em 1604, tinha por objetivo converter os negros e incorporar o “novo reino” ao corpo da cristandade. Em julho de 1604, o padre Baltazar Barreira, designado como superior da Missão. Era 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.

Pelas informações que obteve previamente através da obra de André Álvares de Almada, o velho Baltazar preocupou-se em identificar a existência de uma religião entre os negros para facilitar a maneira fazer a mediação com os nativos. Baseado nos escritos de Almada informou que os povos dos reinos de Bissau, Guinala, Biguba, Besegi, e outros da embocadura do Rio Grande e de Serra Leoa, compartilhavam códigos culturais semelhantes. Esses povos praticavam a poligamia, cultuavam os “chinas”, usavam talismãs e realizavam sacrifícios de mulheres e criados em cerimônias fúnebres da realeza.

O padre Barreira traduziu os *chinas* como sendo igual a Deus. Disse que a devoção que os cristãos tinham por Jesus e Nossa Senhora era a mesma que os negros tinham pelos seus “ídeos”. A compreensão era expressa por meio de uma “linguagem comum”, onde as coincidências se apresentavam como num “jogo de espelhos”.⁷⁵ Numa das primeiras cartas enviadas ao Provincial sobre a Missão, o referido padre indicou quais eram as idolatrias e os deuses dos guinéus:

(...) o vocábulo por onde esta gentildade significa o culto e veneração que tem de sua idolatria, é por este nome China; de modo que assim como nós chamamos a nosso Deus, assim eles ao que têm e adoram por Deus chamam China; donde, quando vêem nossas imagens de Cristo ou de Nossa Senhora lhe chamam China do branco, ou China do cristão, querem dizer Deus do cristão, ou coisa a que quer ou ama muito. Onde o que eles têm por sua China e por seu Deus veneram com muito grande respeito, nem fazem nada sem seu conselho; e para mais o diabo os enganar, lhes fala nela quando a trazem a publico para terminarem alguma coisa em juízo, ou fazerem algum juramento, ou quererem saber alguma coisa que há-de haver ou suceder no reino.⁷⁶

⁷⁵ Cristina POMPA, *Op. Cit.*, p. 56. Em seu estudo sobre a relação entre os tupinambás e os missionários na América Portuguesa e o problema colocado em torno da compreensão das “santidades” e dos “profetas” indígenas, a autora sugere o termo “tradução”, pois fornece o instrumental necessário para interpretar o referido problema cultural. Para nós, importa entender que “a linguagem religiosa parece tornar-se o terreno da mediação onde cada cultura pode tentar ler a diversidade da outra e onde a alteridade pode encontrar seu sentido e, portanto, sua ‘tradução’, em termos culturalmente compreensíveis”.

⁷⁶ Padre António BRÁSIO, **Monumenta Missionária Africana**. África Occidental. Vol. IV. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1968. A partir daqui essa obra será referida como **M.M.A.**, seu respectivo volume, antecedida pelo título do documento e sua data: “Das coisas de Cabo Verde e Costa da Guiné” (P. Baltazar Barreira), 1606, **M.M.A.**, IV, pp. 203-5.

Espantou ainda mais ao dito padre ver o altar onde eram colocadas as oferendas aos “ídolos” dos povos da Guiné:

Tomam muitos paus, cada um de palmo e meio, todos muito pretos em razão da variedade dos licores que lançam em umas vasilhas, que é sangue de diversos animais com que tingem esses paus; e as vasilhas são umas panelinhas juntas umas das outras, entressachadas com pontas de cabras; destes paus fazem um feixe, que fica parecendo um cepo de talhar carne, de altura de palmo e meio, do qual estão dependuradas por umas cordinhas delgadas duas ou três caveiras de cachorros. E eis aqui o deus que esta cega e brutal gentildade adora e mete no coração e isto é o que chamam China.⁷⁷

O vocábulo *China* também era atribuído à pessoa sacrificada na cerimônia fúnebre do soberano:

Têm mais outra cerimônia gentílica, a qual é, que morrendo o Rei ou a Rainha, ou qualquer fidalgo ou pessoa nobre, cada um, conforme o seu estado e posse, manda matar consigo para o servirem na outra vida aqueles que mais ama nesta, assim homens como mulheres, e a cada uma destas pessoas chamam também chinas, porque com esta palavra declaram o muito que lhe querem, que é como a seu próprio deus.⁷⁸

A palavra *china* tinha vários significados.⁷⁹ Era o local onde se fazia o ritual de oferta aos deuses. “Espécie de templo em forma de guarda-sol e coberto de palha, em que oferecem sacrifícios aos espíritos diabólicos, para conseguirem seus desejos.”⁸⁰ Era também o próprio objeto de culto, feito de madeira ou pedras. Os altares eram erguidos nos locais de oferecimento. Poderia ser na sementeira de arroz para que tivessem uma boa produção,⁸¹ no quintal da casa para dar proteção contra doenças e invejas,⁸² em penedos, próximo ao mar, embaixo de árvores e onde mais fosse conveniente para quem estava solicitando ou agradecendo pela ajuda recebida.⁸³

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ António CARREIRA, Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichistas na Guiné Portuguesa. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**, Vol. XVI, 1961, nº 63, pp. 505-541. Segundo o estudo deste autor, o termo *china* é usado ainda entre alguns povos, como os felupes, cassangas, banhuns, mas com o acrescentamento do sufixo *bú*. Esclarecendo também a nova designação *irã*, para o termo: “Seja pela facilidade de exprimir e grafar, seja pela decisiva influência do crioulo, o certo é que o termo *irã* teve franco acolhimento e hoje substitui nos falares correntes as designações de *China*, *Chinabú*, *ídolo*, *feitiço* ou qualquer outra com idêntica ou similar equivalência, sobrepondo-se às próprias designações vernáculas nas línguas nativas.” Pp. 506 e 508.

⁸⁰ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 05/03/1607, **M.M.A.**, IV, p. 236.

⁸¹ *Idem.*

⁸² Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 392.

⁸³ As chinas ou *Irãs* podiam ser coletivos, familiares e individuais. Podendo ter as mais variadas formas, mas, raramente, figuras antropomorfas. Os coletivos podiam ser árvores, estacas de madeira, forquilha, simples desenhos geométricos, pedras ou outra representação material. Eram utilizados por todas as pessoas de uma aldeia. As chinas coletivas “representam os antepassados longínquos do grupo e os seus deuses ou entes sobrenaturais e, por isso, constituem-se em protectores genéricos da colectividade. São frequentemente evocados, invocados, acarinhados e presenteados”. São utilizados para: escolha e empossamento do rei; nos

As oferendas eram os animais sacrificados (vaca, cabra, galinha, cachorro), as pessoas (no caso da morte de soberano) e também ouro.

Enterraõ nos em huã cova a modo de aboboda, e sobre ella lhe armaõ huã casa a modo de ermida, aonde vaõ falar cõ o defunto e emcomendarlhe suas cousas; assentaõ o corpo em seu assento, e se he alguã pessoa nobre mataõlhe escravos e escravos, pera que os vaõ servir a outra vida. E poe[m]lhe ao redor em seus balayos o ouro que tinhaõ guardado pera seu enterramento, no qual poe[m] grande cuidado, porque lhe mete o diabo em cabeça que tudo aquillo hão de achar na outra vida;⁸⁴

Alem dessas “erronias” em que viviam os “gentios”, os reinos da embocadura do Rio Grande, inseridos na área de atuação da missionação portuguesa, conviviam com os mandingas que habitavam a região.

Fig. 3. Negro mandinga, mostrado com panos de algodão, muitos amuletos pendurados no pescoço e ao longo do peito e com a cabeça coberta. Gravura de René Claude Geoffroy de Villeneuve, *L'Afrique, ou histoire, mœurs*,

ritos de passagem e fúnebres; auxiliar as mulheres na fecundidade e procriação; solucionar casos graves na comunidade; proteger as sementeiras de arroz; chamar a chuva; proteger o povoado contra “comedores de alma”, a mortandade do gado, as pragas e insetos nocivos a lavoura, etc. António CARREIRA. *Op. Cit.*, p. 510.

⁸⁴ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 05/03/1607, *M.M.A.*, IV, p. 238-9. Francisco de Lemos COELHO. **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné [1684]**. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1953, p. 116. Esse viajante também descreve o rito funerário dos povos manes e as oferendas de ouro: tiram as tripas, embalsamam o corpo, enfeitam o corpo com manilha de ouro, vestem nos mortos as melhores roupas. Deitam o morto numa cama, sacrificam as mulheres e pajens para servir a pessoa na outra vida. Colocam arroz, vinho, peças de ouro, arco, flechas na cova. Cerram tudo. Deitam terra por cima.

usages et coutumes des africains : le Sénégal
(Paris, 1814), vol. 3, facing p. 170. (Copy in
Special Collections Department, University of
Virginia Library)

O padre observou que mandingas influenciavam os demais povos com seus costumes de oferecer objetos de proteção pessoal por toda a costa da Guiné e interior do rio Gâmbia, a fim de promover a conversão deles ao islamismo:

Há nestas partes certa gentildade a que chamao Mandingas, que hé a pior gente, porque guardão a seita dos mouros e confina cõ eles nos costumes e nas terras cõ[m] os Jalofo. Estes andam metidos cõ[m] esta gentildade e os enganaõ dando-lhe nominas e hus relicairos que trazem ao pescoço, assi[m] como os **agnus Dej** e outras relíquias. São estas **nominas** hus pedaços de couros cosidos de diversos modos e nelles trazem o que estes mouros lhe dão, e semeaõ também a cizanea de sua perversa ceita [sic].⁸⁵

Em virtude da importância que tinham os amuletos para os católicos, o padre compara os objetos religiosos daqueles povos africanos com os artefatos cristãos que também eram usados em Portugal e noutras parte da Europa com o intuito de proteção e cura. As *nôminas* eram bolsas para guardar relíquias e orações de defesa do mal. O *Ágnus-dei* era um tipo de medalha de cera abençoada pelo papa para livramento de males e perigos, cujo uso se fazia na Europa desde a Alta Idade Média.⁸⁶

Na Europa Moderna, as pessoas comuns ou notáveis recorriam aos conhecimentos populares de outras, hábeis em curar, adivinhar e resolver problemas do dia-a-dia, como os curandeiros. Muitas vezes o padre era procurado para resolver tais situações. De forma muito semelhante aos clérigos da Idade Média,⁸⁷ no princípio da Idade Moderna, os teólogos católicos e protestantes eram hostis à magia popular, feitiçaria, sortilégios, uso de amuletos e contra-bruxaria. Alguns continuaram condenando os usos destas práticas até o século XVIII. Porém, outros especialistas da Igreja não deixaram de discutir a eficácia desses recursos.⁸⁸

Após o Concílio de Trento, o *ágnus-dei* e os amuletos constavam dentre os elementos permitidos como defensivos contra as bruxarias e demonismos em geral. O bispo

⁸⁵ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao provincial da Companhia de Jesus”, 20/02/1606, **M.M.A.**, IV, p. 99.

⁸⁶ A palavra Agnus-Dei, literalmente, significa “Cordeiro de Deus”. Eram “reliquias de cera branca em forma de medalha que de uma parte tem a figura de um cordeiro, símbolo de Nosso Senhor Jesus Cristo e da outra alguma outra devota imagem. O Sumo Pontífice os benze e os consagra no primeiro ano de seu Pontificado, regularmente de sete em sete anos. São estes AgnusDei sagrados preservativos contra as feitiçarias, doenças, tormentas, raios. (...) Também se dá o nome de Agnus Dei a outras obrasinhas de seda, prata e ouro, nas quais se encaixa alguma partícula desta cera benta.” Rafael BLUTEAU. **Vocabulario portuguez, & latino**, autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, & latinos, e offerecido a elrey de Portugal Dom Joam V. pelo padre D. Raphael Bluteau. Lisboa: Na Officina de Pascoal da Sylva, 1716, p. 170.

⁸⁷ Stuart CLARK, **Pensando com Demônios**. A idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna. Tradução de Celso Mauro Parcionik. São Paulo: Edusp, 2006, pp. 593 e 621.

⁸⁸ *Idem*, pp. 362, 606-7.

Friedrich Forner de Bamberg, quando publicou *Panoplia armorum Dei*, em 1625, dedicou 22 dos seus 35 sermões para instruir os cristãos de como se proteger do assédio do diabo. Além dos sermões, foram sugeridas pelo bispo outras peças de armadura espiritual contra o demônio: os sete sacramentos, “alguns sacramentos de bênção da Igreja (água benta, sal, vinho, óleos, sinos, etc.), exorcismos, (...) invocação dos nomes de Cristo e da Virgem, a proteção de um anjo da guarda, santos e suas relíquias, o sinal-da-cruz, o uso de *Agnus Dei* e amuletos feitos com trechos das sagradas escrituras.”⁸⁹

O espanhol Juan Maldonado (1534-1583), jesuíta, especialista pós-tridentino, professor de Teologia e Filosofia em Paris, escreveu *Traicté des Anges et Demons*. No seu “manual” oferecia várias proteções eclesiásticas típicas para que os cristãos se livrassem do demônio: “exorcismo, o nome de Cristo, o sinal-da-cruz, relíquias de santos, recitação do Credo, jejum e oração, a eucaristia, água benta e a palavra de Deus.” O arsenal ainda incluía outro objeto sagrado, o *agnus-dei*.⁹⁰

Ao mesmo tempo em que a doutrina católica rejeitava as idolatrias européias, por outro lado, aceitava o uso de relíquias cristãs e também de amuletos em processos de cura. Na Guiné não foi diferente. Os talismãs, produzidos pelos bexerins e marabus, foram assimilados pelos missionários europeus como outro sinal de idolatria, ao lado do culto dos chins, que evocava os antepassados e protegia a aldeia.

1.4. A missionação na Guiné: relíquias portuguesas na África

As obras dos comerciantes que moravam na região e dos que passavam temporadas mercadejando e, principalmente, as cartas escritas e enviadas pelos funcionários e missionários da Guiné para o Reino, difundiram informações dos mandingas como feiticeiros e supersticiosos, que vendiam amuletos com inscrições do Alcorão, cujas propriedades eram protetoras.

Mesmo tendo notícias da expansão do Islã por meio de seus predicadores mandingas e do desvio religioso dos comerciantes portugueses, a Missão da Guiné demorou de ser iniciada, pelo impasse entre a Coroa e a Companhia de Jesus, até que o rei Filipe ordenou a abertura de um seminário em Santiago para a evangelização do continente, que

⁸⁹ *Idem*, pp. 665-6.

⁹⁰ *Idem*, p. 664. O autor evidencia em sua obra que havia pouca concordância entre católicos, luteranos e calvinistas acerca dos remédios contra bruxarias.

nunca foi efetivado. Nas povoações de Cabo-Verde e no continente já havia capelães diocesanos que atuavam de forma precária.

O objetivo da Missão da Guiné era combater o avanço dos muçulmanos, extirpar a religião que havia entre os “selvagens”, inserir o cristianismo e aumentar a fazenda da Coroa Portuguesa. Ao perceber a importância dos mandingas na Guiné, os missionários tentaram afastá-los de sua área de ação da Missão e traduzir a religião muçulmana para o cristianismo.

Após o Concílio de Trento, Portugal foi a nação na qual se verificou “uma rápida e eficaz implantação das medidas conciliares”. O rei de Portugal demonstrou total apoio ao Papa na aplicação das novas regras tridentinas. Fortalecido pela posição de D. Henrique, o rei considerou-as “como lei do reino”.⁹¹ A aplicação das novas doutrinas exigia uma metodologia, pois a simples divulgação de decretos não atenderia a reforma desejada. Para cristianizar era preciso mobilizar o povo e instruí-lo. O cumprimento da resolução⁹² tomada em Trento em relação às imagens e relíquias foi alternativa para promover o patrimônio hagiográfico de Portugal e servir de instrumental como fonte para suscitar uma prática religiosa mais fervorosa das massas. As relíquias sagradas tornaram-se, assim, um meio de divulgar o projeto tridentino de reforma dos costumes do povo.⁹³

Em julho de 1604, desembarcou em Santiago, Ilha de Cabo Verde, três sacerdotes e um irmão para realizar a Missão da Guiné. O padre Baltazar Barreira foi designado como superior. Ele já contava com a experiência de outra missão ultramarina nas terras de Angola, onde foi conselheiro do governador Paulo Dias e atuou na catequese dos povos da África Centro-Occidental.⁹⁴

⁹¹ João Carlos G. SERAFIM, Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino. **Via spiritus**. Porto: Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras do Porto, n.8, 2001; pp. 159-60.

⁹² “Manda o santo Concílio a todos os bispos e aos mais que têm o ofício e cuidado de ensinar que, conforme à praxe da Igreja católica e apostólica recebida desde os tempos primitivos da religião cristã e consenso dos santos Padres e decretos dos sagrados concílios, instruem diligentemente os fiéis primeiramente acerca da intercessão dos santos, sua invocação, veneração das relíquias e legítimo uso das imagens, e lhe ensinem que os santos que reinam juntamente com Cristo, oferecem a Deus pelos homens as suas orações, e que é bom e útil invocá-los humildemente e recorrer às suas orações poder e auxílio para alcançar benefícios de Deus, por seu Filho Jesus Cristo nosso Senhor, que é o nosso único redentor e salvador. Sentem pois impiamente aqueles que dizem que os santos que gozam da eterna felicidade no céu, não devem ser invocados; e assim os que afirmarem que se não deve veneração e honra às relíquias dos santos, e que estes e outros sagrados monumentos são inutilmente honrados pelos fiéis; e que debalde visitam as memórias dos santos por motivos de conseguir o seu socorro, devem ser infalivelmente condenados, segundo há muito os condenou e agora condena a Igreja”. **Sacro Santo e Ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez [O]**. Lisboa: Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781 (Seção XXV - A invocação, a veneração e as Relíquias dos Santos, e as sagradas Imagens).

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Baltazar Barreira entrou para a Companhia de Jesus em 1556. Em 1569 dedicou-se a socorrer as vítimas da peste bubônica que assolava Lisboa. Em 1575 foi para Angola como superior da missão, ao lado de Paulo Dias de Novais. Construiu a Igreja de São Paulo de Luanda e atuou com chefe militar num levante. Retornou

Ao ser indicado para a Costa Noroeste africana, agradeceu a indicação da Companhia de Jesus e justificou sua aceitação de conduzir o projeto de missionação na Costa da Guiné. Tomado de espírito cruzadista, acrescentou: “porque quanto mais noticia tenho de Guiné, tanto tenho mayor magoa do desamparo (*sic*) de tantos milhares de almas, que nenhum conhecimento tem do beneficio inestimável de sua redeção, porque atégora nam chegou a elles a luz do sancto Evangelho, estendendose cada vez mais por aquellas partes a maldita seyta de Mafamede.”⁹⁵

Os jesuítas foram recebidos entusiasticamente pelas autoridades locais e a população de Santiago. No final da tarde do primeiro dia da estada deles, houve uma forte ventania que levantou grandes ondas e lançou os navios que estavam atracados no porto contra os arrecifes de pedras. Outras embarcações se desamarraram e ficaram próximas aos arrecifes, inclusive a que levava as relíquias dos santos para a missão da Guiné, e estava prestes a ser arremessada também, mas uma grande onda devolveu o navio ao porto. Esse episódio foi considerado um milagre, atribuído às santas relíquias.⁹⁶

No primeiro domingo, após a chegada dos padres, foi celebrada uma missa com procissão, acompanhada pelo “Governador do Bispado e das dignidades e conegos da See, e toda a nobreza da Cidade, cõ[m] tanto cõ[n]curso de toda a sorte de gente, que não cabia polas ruas.”⁹⁷ Ao final do cortejo foi anunciado que no domingo seguinte, dia da festa do Santíssimo Sacramento, haveria uma procissão para as santas relíquias.

No domingo seguinte, conforme ocorria em Portugal, Espanha, Itália, Alemanha e na América Portuguesa, as relíquias foram recebidas com grande festa em Cabo Verde. A procissão do Corpo de Deus e das relíquias trazidas de Portugal ocorreu à tarde com todo o ritualismo do catolicismo português: danças, folias, São Jorge armado a cavalo, espada, repique alarmante de todos os sinos, trombeta, charamela e disparos de artilharia. Seis sacerdotes do cabido, vestidos “cõ[m] as mais ricas capas da Sé, tres debaixo de hum paleo e tres debaixo de outro”, iam à frente levando as relíquias dentro de seis peças: “(...) todos da

para Europa. Em 1603, assumiu o posto de chefe dos noviços. Em 1604, aceitou o apostolado na Guiné, Cabo Verde e Serra Leoa, e já contava com 66 anos de idade. Faleceu em Cabo Verde, em 1612. Luis F. ALENCASTRO, **O Trato dos Viventes**. *Op. cit.*, 168-70.

⁹⁵ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao padre Antonio Mascarenhas”, 16/03/1604; e “Carta do padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 22/07/1604, **M.M.A.**, IV, pp. 35 e 46.

⁹⁶ “Todavia nunca nos pudemos persuadir que os Santos cujas reliquias estavao nelle e traziamos pera esta terra, o avião [havião] de desamparar. E assi foi que estando sobre o arrecife, veo hua grande onda do mar por cima dos mesmos penedos, que o tirou fora e afastou delles, sem receber dano algum, o que deo animo aos marinheiros pera lhe acodir e o pôr a salvo, ainda que cõ muyto risco de suas vidas, e cõ andar sobre elle toda a noite; este beneficio o atribuem todos ás santas reliquias e o tem por milagre manifesto”. “Carta do Padre Baltasar Barreira ao provincial de Portugal”, 22/07/1604, **M.M.A.**, IV, p. 44.

⁹⁷ *Idem*, p. 45.

maneira que podiaõ e lhe era possível, declaravaõ a estima em que tinhaõ as santas reliquias e cõ[m] mostras de extraordinaria alegria e devaçãõ, nos davaõ as graças do tesouro cõ[m] que enriqueciamos a terra”.⁹⁸

O cortejo religioso foi organizado pelos padres Baltazar Barreira e Manoel de Barros. Terminou quando já estavam escuras as ruas da sede do bispado da Guiné. Por motivos de segurança, os clérigos resolveram suspender o ritual de beijar as relíquias naquele dia.

As relíquias sagradas eram restos físicos dos santos, principalmente ossos, e outros objetos que pertenceram a eles ou com os quais apenas tiveram contato. Podem ser classificadas em três tipos: restos físicos de mártires e santos (ossos, cabelos, unhas, sangue, lágrimas, etc.); instrumentos de martírio (cruzes, pregos, lanças, setas, correntes, paus, tacapes, etc.); e relíquias de contato (roupas, terra de sepulturas, lenços que estiveram em contato com as partes dos restos mortais, e outros objetos de uso pessoal).⁹⁹

Do ponto de vista religioso, as relíquias sagradas transformaram-se em elementos estratégicos para promover a cristianização de territórios. A religião católica, fundada em narrativa de grande sofrimento e morte, desenvolveu um culto especial aos corpos dos seus santos. Os túmulos dos mártires foram os primeiros locais de culto dos cristãos. No final da Antiguidade, a dilatação do cristianismo precisou articular a idéia de territórios consagrados pelos túmulos dos santos, com a necessidade de expansão para locais onde não houvera perseguições e martírios. A solução encontrada para ampliação da cristandade, associada aos cultos aos restos mortais de mártires, foi o transporte dos seus corpos ou partes deles, ou os instrumentos do seu martírio para novos locais de culto.

O culto às relíquias continuou na Idade Média, consagrando novos territórios para a fé cristã. Além disso, elas operavam curas e emanações maravilhosas. A incorruptibilidade dos corpos e os traslados milagrosos provavam que eram artefatos divinos.

O Concílio de Trento (1545 a 1563), cujo objetivo era moralizar os costumes da fé católica e centralizar o poder da Igreja, “reforçou o poder milagroso dos corpos dos santos, reafirmando a sua presença física e integral, mesmo nos menores fragmentos e condenando aqueles que desafiavam esse poder”.¹⁰⁰

O desafio enfrentado pela Igreja no final da Antiguidade foi recolocado com os “descobrimentos” ultramarinos. Como inserir os novos territórios recém-conquistados na

⁹⁸ *Idem*, p. 48

⁹⁹ Renato CYMBALISTA, Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. **Anais do Museu Paulista**, História e Cultura Material. Vol 14; pp. 13-4, 2006

¹⁰⁰ *Idem*, p. 16

história e memória cristãs? Em seu estudo das relíquias sagradas como elementos estratégicos para a cristianização da América Portuguesa, Renato Cymbalista propôs três chaves de leitura para compreender os procedimentos tomados pela Igreja nesse momento: 1) as *descobertas* de novas relíquias, como elementos de conexão dos tempos modernos com o início da era cristã; 2) *os traslados* de relíquias, como procedimentos de transplante da memória sagrada; 3) e a *produção* de novas relíquias, que revela a capacidade de criação permanente da sacralidade”.¹⁰¹

Não eram apenas as descobertas de relíquias que evidenciavam o pertencimento de determinado território à história cristã. O fato das relíquias serem transportáveis revelava o meio, por excelência, pelo qual podiam adaptar-se ao corpo da cristandade. O aumento do fluxo e a mobilidade de relíquias no século XVI foram provocados por três fatores: as descobertas de catacumbas com muitas relíquias em Roma, que aumentou a oferta; a remoção das relíquias dos lugares onde estavam guardadas para preservá-las do desprezo dos reformadores protestantes que as destruíam, pois se indignavam com a veneração dos restos humanos; e os novos territórios ultramarinos conquistados no início da Idade Moderna.¹⁰²

As descobertas de muitas relíquias na reconquista da Península Ibérica tinham o objetivo de exaltar o pertencimento daquele local ao corpo da cristandade, que estava sendo retomado dos mouros. “Acreditava-se que todas as partes do mundo haviam sido tocadas pela palavra de Cristo por meio de seus apóstolos, e que o Diabo e seus servidores havia desviado grande parte da humanidade deste caminho.”¹⁰³ Nesse sentido, a América Portuguesa foi inserida na narrativa cristã, por meio das pegadas de São Tomé, que pregou aos indígenas. A Índia foi contemplada pelos ossos desse apóstolo, pois seu túmulo foi encontrado em Meliapor.

A África foi inserida na narrativa cristã através de vários “varones ilustres” que nasceram na Etiópia, cuja maioria pertence ao Antigo Testamento: A rainha de Sabá, Santa Efigênia (princesa da Etiópia), Séfora (mulher de Moisés), São Felipe, São Gaspar (um dos três reis magos), São Elesbão (Imperador da Etiópia), São Moises e São Serapião (ambos abades), Santo Antonio e São Benedito, ambos negros e franciscanos do século XVI.

Mas apenas dois deles são apresentados na descrição de Alonso de Sandoval como mártires: São Gaspar e Santo Antonio. São Gaspar, rei da Etiópia, teria abandonado todas as suas riquezas para imitar a pobreza de Jesus que ele testemunhou, desde que fora levar-lhe

¹⁰¹ *Idem*, p. 17. (Grifos do autor).

¹⁰² *Idem*, p. 25.

¹⁰³ *Idem*, p. 21.

um presente por ocasião de seu nascimento; e passou a evangelizar entre os “pueblos ciegos” de fé. Alcançou a “palma del martyrio” porque morreu por Cristo. Os restos mortais do Rei Mago da Etiópia foram levados dessa região para Milão. Depois que o Imperador Federico Barba-Roxa destruiu essa cidade, foram trasladados para Colônia, na Alemanha “donde estan al presente y son tenidos em grande veneracion, como escriven graves autores.”¹⁰⁴

O segundo mártir era um negro muçulmano do Norte da África, que “crióse em la mortifera seta de Mafoma, por ser hijo de padres Moros”. Foi comprado como escravo pelos italianos no comércio pelo Mediterrâneo e levado para a Sicília, onde o batizaram com o nome de Santo Antonio. Foi alforriado aos 42 anos pelo seu senhor, após ter multiplicado milagrosamente o gado dele. Entrou para a Ordem dos Franciscanos, onde levou uma vida penitente e continuou a obrar milagres. Quando morreu, os anjos celestiais cantaram e os sinos badalaram voluntariamente, sem ser tocados por pessoa alguma. Seu enterro foi em “lugar eminentissimo donde fue colocado su santíssimo cuerpo, que permanece entero y sin corrupcion.”¹⁰⁵

Também foram produzidas relíquias de mártires ao Norte. Trata-se do martirologio de cinco frades italianos que foram pregar aos mouros no Marrocos e tentar converter o rei. Em consequência de suas pregações, foram presos e torturados. Os seus corpos foram despedaçados e lançados fora da cidade. Os portugueses foram recolher as “relíquias”, enquanto os mouros tentavam queimá-las, porém estas não incendiavam, pois o fogo antes se apagava, por mais que o aticassem, porque as carnes eram sagradas. “(...) E hua cabeça delles muytas vezes deytará no fogo e logo saltava fora, e assi ficou saã do lume sem queimadura e cõ os cabellos inteiros, assi como se mostra no mosteiro de sancta Cruz”. As relíquias dos mártires foram trasladadas para Portugal por intermédio do infante D. Pedro, realizando desde logo inúmeros prodígios. Depois foram levadas por D. Henrique para o mosteiro da “Congregação dos Cónegos Regulares de Santa Cruz” em Coimbra, em 1579.¹⁰⁶

Também para a parte Oeste da África, no início da Missão dos Jesuítas, foi trasladada uma “relíquia de contato”: as tábuas da cama onde dormia e fazia penitência Santo Inácio de Loyola, “o Bom Pastor.”¹⁰⁷ Dessas tábuas, foi feita uma cruz, abrigada na catedral da diocese das Ilhas de Cabo Verde. Com o passar dos anos, os sermões dos padres, esclarecendo sobre os atributos divinos da relíquia que estivera em contato com o santo,

¹⁰⁴ Alonso Sandoval, **Un Tratado sobre la Esclavitud**. *Op. Cit.*, p. 223.

¹⁰⁵ *Idem*, p. 228.

¹⁰⁶ João Carlos G. SERAFIM, *Op. Cit.*, p. 171.

¹⁰⁷ *Idem*, p. 459. Este relato também consta na “Carta do Padre Sebastião Gomes ao Provincial de Portugal” de outubro de 1613. In: **M.M.A.**, IV, p. 532.

parecia ter gerado grande devoção pela mesma dentre a população. Os religiosos, inclusive, emprestavam-na aos nativos para ser levada às residências dos enfermos, como aconteceu com um homem que estava muito doente e melhorou em poucos dias depois que a relíquia chegou a sua casa. Quando o religioso foi buscá-la, devolveu-a “chorando muitas lagrimas de devoção e saudades”.¹⁰⁸

Ao que parece, o que mais despertou a devoção em torno da cruz feita com o santo lenho da cama, onde dormiu Santo Inácio, foi um milagre ocorrido a um homem principal da Ilha de Santiago que morava no campo e tinha um filho à beira da morte. O pai mandou pedir aos religiosos a relíquia para que o moribundo morresse consolado com a mesma, “como he muy ordinario nesta Ilha”. Ao recebê-la, com muita devoção, o rapaz morreu sem sofrimento algum e ficou com os olhos abertos contemplando a cruz como se vivo estivesse. Todos ficaram admirados com o acontecido. A mãe do falecido pediu que a relíquia o acompanhasse até a sepultura junto ao seu corpo, e coseu-a na mortalha para que não caísse. Após o sepultamento, mandou que uma criada de sua casa devolvesse-a na igreja, mas a mulher subtraiu a relíquia e não revelou onde estava. Mandaram fazer diligências pelos caminhos para ver se encontravam, mas não achavam. Até que foi vista afastada de uma vereda “entre grandes ervaçais”, sobre as “pontas das ervas” a “joya preciosa”.

A notícia foi dada aos padres e, logo em seguida, propalada pela cidade, “e foy a causa de cobrarem todos grande devoção a esta santa relíquia, e de se valerem alguns della em suas necessidades,”¹⁰⁹ principalmente as mulheres em situações de risco de parto.¹¹⁰ Um homem principal da cidade tomou a cruz emprestada perante a dificuldade no trabalho de parto de duas criadas dele, e serviu para aliviar-lhes a dor e fazê-las parir. Uma outra, que não recebeu a relíquia, correu risco de morte e sua criança não vingou.

As narrativas miraculosas eram apresentadas como manifestação da onipotência divina, sempre pronta a intervir no mundo. A sacralidade da relíquia tinha como principal argumento o acontecimento milagroso. Ao contrário da “tipologia” Medieval, na qual o

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ “Carta Ânua da Missão de Cabo Verde do Ano de 1610 até Julho de 1611”, 17/07/1611, **M.M.A.**, IV, pp. 459-60.

¹¹⁰ “Carta do Padre Sebastião Gomes ao Provincial de Portugal”, outubro de 1613, **M.M.A.**, IV, p. 532. A cruz “tem livrado muitas molheres que de parto estavaõ muito perigosas, e assy tanto que alguã se vê deste modo attribulada, logo procura por todas as vias aver a cruz, porque sabem já, e tem por certo, que chegando se hao de ver livres de tal perigo, pollo que tem acontecido a muitas a cada dia experimentaõ, e assy sem terem respeito ao tempo nos vem importunar cada dia, ainda que seja tarde da noite (...) e metem tantos rogadores que muitas vezes somos forçados, por satisfazer a sua fee e devação consentir que a levem fora da Cidade, assy pera as molheres que estaõ de parto, como pera outros doentes”.

milagre era geralmente manifestado por cura, para levar o descrente a crer, na Modernidade, o milagre era um prêmio pela devoção.¹¹¹

A narrativa das obras milagrosas na Guiné, por meio das cartas, se direcionava aos membros da Companhia de Jesus, ao público mais erudito e também aos menos letrados. Através do culto as relíquias e dos milagres obrados por elas, os missionários acreditavam atingir os objetivos da renovação da Igreja: disciplina, catequese, reforma de costumes e interiorização da fé.

Os padres seguiam as observâncias do Concílio de Trento. Pretendia-se justificar a veneração dos santos e das imagens e a educação dos fiéis na prática devocional através da propagação das imagens de Cristo, da Virgem e de outros santos, como manifestações divinas e sinais dos milagres que Deus obrou pelos eles. Por outro lado, deviam-se evitar os abusos e o aparecimento de novos cultos. Por isso, ordenava-se que fossem punidos os abusos de adoração das imagens que “não figurem divindade”, e que houvesse controle no surgimento de novas relíquias.¹¹²

Revestidos de espírito tridentino, os clérigos produziram relatos das atividades dos seus companheiros falecidos na Missão da Guiné, enfatizando as dificuldades e sofrimentos enfrentados por eles nas terras perigosas e doentias da África. Destacaram três elementos: as inúmeras conversões, os milagres alcançados através do falecido, e a morte a serviço da propagação do Evangelho, para o aumento da fé cristã. A finalidade da narrativa era aproximar o religioso da figura do mártir e criar uma propaganda para abertura de processo de canonização, conforme rezavam as normas tridentinas de centralização papal.

O padre João Delgado chegou a dezembro de 1608 em Cabo Verde, e faleceu sete meses depois em Bichangor, perto do Rio Farim. Foi acometido pelas enfermidades tropicais. Conforme testemunhos, em sua ação missionária, ele fez muitas pregações e deu lições espirituais. O rei de Bichangor chorava ao ouvi-lo falar das coisas de Deus. Muitos fiéis o comparavam aos “grandes santos do céu”. Semelhantemente à história de outros santos, ele preparou-se para a morte, pois sabia qual seria a hora. Apesar do pouco tempo de sua missionação, consta que seu falecimento foi muito sentido pela população do Bichangor.

Os pertences do padre João Delgado foram guardados como relíquias: “depois de sua morte, que foi muy sentida, e chorada de todos, lançará[o] os Portugueses mão de algu[m]as cousas suas, guardando as e estimando as como se forã reliquias de algu[m] grande

¹¹¹ João Carlos G. SERAFIM, *Op. Cit.*, p. 157

¹¹² **O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez**, Lisboa: Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781. Tomo II, p. 347.

santo.”¹¹³ Posteriormente, passou-se a atribuir curas a ele. Um morador encontrava-se doente, e foi ao lugar onde o padre estava sepultado, fez uma oração e ficou curado: “pedindo a Deos que por seus mereçimentos o livrasse daquele mal, que daly se alevantou são, e nã[o] cessava depois de contar a mercê que Deos lhe fizera atribuindo a intercessaõ, e merecimentos deste seu servo.”¹¹⁴

Foi Baltazar Barreira quem registrou os testemunhos da ação missionária e, até mesmo, do milagre ocorrido após a morte de João Delgado. Ele enviou duas cartas ânuas ao Provincial da Companhia de Jesus, enfatizando os feitos maravilhosos do padre, com o objetivo de construir um clima propício para a sua indicação para beatificação ou a liberação papal, visando o culto de seus restos mortais. Mas não houve resposta.

Narrativa semelhante foi produzida em torno do padre Manoel de Barros, que também faleceu na ação missionária quando estava na Ilha do Fogo. Teve seu corpo trasladado para a Igreja principal da Ribeira Grande, no arquipélago cabo-verdiano, onde foi enterrado em frente ao altar. Foi descrito pelos colegas como milagroso, exímio exorcista de demônios¹¹⁵ e capaz de operar curas nos enfermos.¹¹⁶

O falecimento do padre Baltazar Barreira, em 1612, foi muito sentido pelos seus colegas. Nas cartas escritas após sua morte, foi chamado pelos colegas de “Santo Velho”. A

¹¹³ “Carta Ânuas da Missão do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 397.

¹¹⁴ *Idem*, pp. 397-8, e 458-9.

¹¹⁵ “(...) fallaõ como de hum santo muy principal dos que estaõ no Ceo; esta sua opiniaõ confirmou Deos com alguãs obras que elles chamam milagres; huã foy que trazendolhe huã molher possuída do demonio, e que padecia este trabalho avia alguns annos, elle dilatou tres dias o officio que lhe avia de fazer, os quaes tomou pera jejuar e fazer oração applicada a esta obra; trazelha passados elles, achaõno em oração diante do Santíssimo Sacramento, concorre muita gente a ver o sucesso, fazlhe os exorcismos, resiste o demonio, alegando que muitos visitadores e outros sacerdotes pretenderaõ deitalo daquella sua morada, e não poderaõ, e que assy avia de ser agora; aperta o padre com elle, pedindo a Deos que lhe acrecente os tormentos, mandalhe em nome de Jesu Christo, e da Santíssima Trindade que saia, não torne mais aquella molher; rendesse finalmente o espírito mao, diz que se quer ir, e que não tornará mais. (...) Ao mesmo Padre antes que desta Ilha fosse pera aquella, tinha sucedido também outro caso em que Deus se mostrou maravilhoso, tomando por instrumento ao seu servo; em hum valle de muitas fazendas, e ortas, que dista desta cidade obra de legoa e meã, eraõ os moradores molestados continuamente dos demonios, que ora lhes queimavaõ as casas, ora os apedrejavaõ, e faziaõ outras vexações semelhantes; pretenderaõ outros sacerdotes remedear isto ajudandose dos meos que a Igreja ordena pera isso, mas não foy Deos servido que saíssem com seu intento. Chamaõ o Padre, pedemlhe que acuda a esta perseguição diabolica; aparelhase pera isso, valse de oração e dos santos exorcismos, anda de casa em casa lançando agoa benta, e invocando o nome de Iesv [Jesus] todo poderoso; foi cousa maravilhosa, e que deu a todos grande motivo de louvar a Deos o que se seguio, porque assy fugirão os demônios daquellas partes desdaquella hora, que nunca mais os sentiraõ nellas”. *Idem*, pp. 457-8.

¹¹⁶ (...). A outra obra maravilhosa que Deos fez pollo mesmo Padre naquella ilha foy que hum homem depois de buscar todos os remédios possiveis pera atalhar ao mal de alporcas que padecia hum filho seu, sem lhe aproveitarem nada, antes parece que cada vez cresciaõ mais, acudiu ao Padre por ultimo remédio; elle o consolou, e exortou a que tivesse grande fee e confiança em Deos e depois de fazer oração untou o menino com oleo da lâmpada que ardia diante do Santíssimo Sacramento; isto fez três dias arreios e no cabo delles ficou tão são como se nunca tivera aquelle mal, de que todos se maravilharaõ muito, e engrandeceraõ o poder de Deos e a vertude que dera ao seu servo. (...) *Idem*, p. 457.

vida de Barreira foi marcada por quase 50 anos de apostolado, a maior parte na África. Passado mais de meio século do falecimento dele, o comerciante cristão Francisco Coelho bosquejou um milagre que acontecera com o “santo velho”, que teria feito uma imagem do Menino Jesus chorar diante do paganismo que vivia aquela gente.¹¹⁷

O padre Baltazar Barreira, apesar de seu longo apostolado nas terras africanas, deu apoio aberto e decisivo ao tráfico negreiro. Esse fato certamente dificultou a construção de uma hagiografia e a possibilidade da indicação do seu nome para abertura de processo de beatificação, como ocorreu com os padres José de Anchieta no Brasil e Francisco Xavier na China e na Índia.¹¹⁸

Os jesuítas da Guiné Portuguesa, ao que parece, tentaram fazer o mesmo que ocorreu com os padres Francisco Xavier no Oriente e José de Anchieta, que estava do outro lado do Atlântico, na América Portuguesa. Falecido em 1597, teve seus ossos exumados e trasladados da capitania do Espírito Santo para Salvador em 1609. Alguns decênios depois, seu culto foi autorizado por um *breve* do Papa Urbano VIII. Esforço semelhante foi feito para reconhecer os feitos sobrenaturais do irmão jesuíta Antonio Fernandes que faleceu no início do século XVI. Outros padres franciscanos, martirizados pelos índios tupinambás, tornaram-se relíquias, bem como os instrumentos do martírio deles: paus e tacape.¹¹⁹

No Oriente, o culto a Francisco Xavier também não tardou. Apesar de ter tido morte natural em 1552, no ano seguinte, suas relíquias corpóreas já eram extraídas, distribuídas e devocionadas. Em 1553, foi extraído um pedaço de carne da coxa direita de Xavier. Em 1554, uma parte do dedo do pé dele foi arrancada pela devota Condessa de Villahermosa e transportada em procissão em Goa nos finais do séc. XVI. Em 1556, havia um relicário com o seu cabelo no Colégio de São Paulo de Goa. Em 1614, o braço direito, com o qual baptizava, foi separado, a pedido do Padre Geral da Companhia de Jesus, Cláudio

¹¹⁷ “No meyo deste esquecimento havia obra de outenta annos, que morando nesta ilha, de padres da Companhia de Jesus foy a conversão de tanto pagaismo dous religiosos (ao superior chamavao Padre Baltasar Barreyra) os quaes aportarão, depois de algumas navegacoins que fizeram pellos mais rios, em este rio da Serra Lioa, aonde começarão a fazer tão grande fruito, que por elle se podia diser, quer era conforme o seu desejo, pois não hiao a parte aonde não convetessem aldeas inteiras, bauptizandosse todos. Levados todos deste fervor quis o dito padre com seu companheiro passar á terra dos Sousos, em a qual viagem, contavão os negros que o acompanhavão, que em o caminho antes e chegarem aonde hiao, lhe chorou o Menino Jesus que levava, o que o venerável padre attribuhio o ver este Senhor o pouco que aquelle pagaismo era lembrado dos christãos; Francisco de Lemos COELHO, **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné [1684]**. Manuscritos Inéditos publicados com Introdução e Anotações Históricas pelo Acadêmico de Número Damião Peres. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1953, p. 238.

¹¹⁸ Ver Luis Felipe ALENCASTRO, *Op. Cit.*, p. 170.

¹¹⁹ Ver Renato CYMBALISTA, *Op. Cit.*, pp. 34-37.

Acquaviva.¹²⁰ Todavia, a distribuição de relíquias corpóreas e de contacto de Francisco Xavier iniciou-se nos anos que antecederam a sua inscrição no rol dos santos. Após rápido processo de beatificação, foi canonizado pelo papa Gregório XV em 1622, juntamente com outros santos de semelhante envergadura e fama: Inácio de Loyola (fundador da Companhia de Jesus), Teresa de Ávila, Felipe Néri (apóstolo de Roma) e Isidoro (patrono de Madri).¹²¹

Penso que os missionários da Guiné estavam influenciados, também, pela publicação do “Tratado da vida e Martírio dos cinco mártires de Marrocos enviados per São Francisco”. A obra narra o martírio dos cinco frades italianos, discípulos de São Francisco, que padeceram no Marrocos, pelas mãos do rei Miramolim, citados anteriormente. Esse livreto foi amplamente divulgado pelo zeloso cardeal D. Henrique, que também se tornara Inquisidor-Geral. Quando foi designado prior da “Congregação dos Cónegos Regulares de Santa Cruz”, em 1556, a instituição estava em crise. Para revitalizar o funcionamento do mosteiro de Coimbra e catequizar a massa da população, ele promoveu o culto às relíquias dos mártires do Marrocos, através do livrinho que mandou traduzir, imprimir e publicar em fevereiro de 1568.¹²²

* * *

Veremos, a seguir, que a Missão na Guiné, imbuída do espírito tridentino de catequizar os povos através da devoção dos santos e das relíquias sagradas, encontrou nos povos mandingas uma de suas principais dificuldades para conversão porque os códigos culturais eram semelhantes.

1.5. A redução da alteridade por meio da linguagem religiosa

No encontro entre povos dantes desconhecidos, no início da Europa Moderna, os europeus conceituaram, o “outro” através do código religioso: a religião do mundo clássico era o referencial privilegiado para compreender as outras religiões. Entre os indígenas americanos, o paganismo era o mal a ser combatido com a catequese. Entre os africanos, a catequese e a escravização seriam as formas de tirá-los do pecado e do paganismo no qual viviam.¹²³

¹²⁰ Maria Cristina OSWALD, *São Francisco Xavier no Oriente – Aspectos de devoção e iconografia. São Francisco Xavier: nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2007, pp. 125-6.

¹²¹ Luis Felipe ALENCASTRO, *Op. Cit.*, p. 409 (nota 116).

¹²² João Carlos G. SERAFIM, *Op. Cit.*, p.168 e 171.

¹²³ Cristina POMPA, *Op. Cit.*, p. p. 51-2.

Nos termos da teologia projetada nas leituras da religião dos nativos, a fé deles era falsa, portanto, pagã, fruto da manipulação diabólica. O diabo corrompia a alma dos nativos.¹²⁴

O Demônio da mentalidade medieval européia tornou-se o grande inimigo a ser combatido nos territórios “descobertos”. Ele dificultava o trabalho dos missionários, pois estava em toda a parte. O diabo tentara afundar o navio com as relíquias, incendiara casas, ajudara os bijagós nas guerras contra a população continental,¹²⁵ provocara conflitos entre os nativos e os portugueses,¹²⁶ entrava na Igreja, fazia pessoas enfermas e outras malignidades.¹²⁷ Inclusive foi acusado pela incorruptibilidade do cadáver de uma mulher: habitara os corpos dos nativos

Tem o demonio nestas partes muitos ministros seus que com feitiços, e beberagens insinadas por elle acabã quanto quer. Chamarãme pera hum mancebo, que tinhã por endemoninhado, e os sinais erã disso, porque nem nomear queria o santissimo nome de Jesu, nem o da Virge[m] sua may, ne[m] beijar as image[n]s, ne[m] consentio que lhe deitasse[m] relíquias, e outras cousas santas ao pescoço. Fizlhe os exorcismos (...). O padre Barreira contou também que a parede da Igreja de Cacheu caiu. Quando foram fazer outro alicerce para reerguê-la, encontraram o corpo de uma mulher falecida há 14 meses, cujo corpo e mortalha estavam incorruptos. Levantou informações acerca da vida

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ “Falam com os demônios todas as vezes que querem, principalmente quando hao-de ir fazer guerra, e os invocam, e da maneira que lhes parecem assim se contrafazem. E untando-se com almagre e gesso, que há muito naquelas ilhas, e com muitas penas de aves metidas entre os cabelos, que os trazem trançados, e com rabos de cavalos dependurados ao pescoço, botados por detrás das costas, com muitos cascáveis, vão parecendo os mesmos demônios, e dessa maneira vão à guerra; no mar pelejam com todos, mas tanto que tomam terra não há briga”. André ALMADA, *Op. Cit.*, p. 317.

¹²⁶ Um escravo Mandinga fugiu da casa de um português e passou quinze dias escondido no mato, mas depois apareceu, segundo o padre, incitado pelo demônio. Chegando à povoação onde moravam os brancos, às dez horas da manhã, começou a “despedir delle frechas ervadas contra as pessoas que via diante de sy”. Fugiram todos para não serem mortos. “Vendo o menistro de Satanás que cõ as frechas não pudera conseguir seu intento, lança fogo sobre hua casa de hum português casado, que por ser de palha e não aver quem impidisse o incêndio (...) e della satiou o fogo nas casas dos portuguezes que disse, e sem lhe poderem valler, as abrasou e consumio com toda a fazenda que nellas achou, [no valor de 40 escravos].” “Carta Ânua da Missão de Cabo Verde do Ano de 1610 até Julho de 1611,” 17/07/1611, **M.M.A.**, IV, p. 441-2.

¹²⁷ Após o batismo do D. Manuel, rei vizinho do de Serra Leoa, o demônio se vingou: “hu[m] idolo no lugar por onde o Padre e outros cristãos yaõ á Igreja, ornando o, e conçertando o ao seu modo e fazendolhe seus crâmenes, que assi[m] chamã as cerimonias cõ[m] que o adorã[o], e lhe pedem o que desejaõ. Passando por aly o Capitao dos portuguezes o dia seguinte, e vendo o simulacro de Satanás, maravilhasse primeiro do atrevimento do gentio, que o pôs aly, e depois aceso cõ[m] zelo da honra de Deos arremete a elle cõ[m] o bastão que levava nas mãos, e depois de o fazer em pedaços, nã[o] se quis yr dali, sem que o lugar ficasse limpo, e sem rasto ou sinal da abominação que antes aly estava. Mas o diabo, pera que os gentios creessem que aquela injuria feita a seus idolos nã[o] ficava sem catiguo, fez, permitindolho Deos, que se achasse loguo mal o Capitão; perturbãse os cristãos, triunfaõ os gentios, faz dõ Miguel grande sentimento pólo Padrinho, acode loguo a sua casa cõ elRey, vão chamar o Padre que já estava recolhido, por ser alta noite, dizemlhe que o capitão está morrendo; consola o Padre, dizlhe que aquilo hé enveja do diabo, declaralhe que nã podia fazer mais mal que o que Deos lhe permitisse, (...). O padre o confessou, “depois de fazer cõ[m] elle o officio de medico spiritual e o encommendar a Deos, juntamente se acabou hua grande tempestade que se tinha levantado de agoa e trovoes, e a que o enfermo padeçia, ficando saõ como antes, cõ[m] grande admiracao de todos os christãos, e confusão dos gentios”. “Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, **M.M.A.**, IV, 01/01/1610, pp. 381-2 e 388-9.

pregressa da mesma. Soube que, ela e “outras negras daquela povoação, que tinham o mesmo trato com o demonio e vivia como ella viveo, mais gentilica que cristãme[n]te. Acreditaram que a terra não consumia o seu corpo porque morreu excomungada ou porque “o diabo morou e[m] sua alma, e a possuio na vida(...)”. Após a morte, Deus, “por seus secretos juizos, acompanhou, e possuio o corpo, e o preservou da corrupção co[m] a mortalha, cordão e tudo o mais que tinha sobre si.”. O corpo foi retirado e mudado para outra parte da igreja, enquanto aguardavam uma posição do visitador da Companhia.¹²⁸

O Demônio manifestava-se, principalmente, através dos inimigos do projeto missionário: nos religiosos mandingas, chamados de jambacouses, marabus, bexerins, cacizes¹²⁹, ressaltados nas epístolas como “feiticeiros” e enganadores. Eram os intermediadores entre o diabo e a alma dos africanos, que precisavam ser destruídos.

Com as pregações, doutrinas, confissões e praticas [e]spirituais se vão desarraigando desta terra polla bondade de Deos as muitas e muy grandes superstições que nella há, o qual tanto hé mais de estimar, quanto mais cree nelas; todo genero de doenças e casos desastrados que sucedem a alguã pessoa, atribuem a quem lhe tem ódio, e o tem por effeito de feitiços, e se o mal continua affirmaõ que seu enemigo come o enfermo. Aos mestres desta arte diabólica chamaõ Jabacouces, e porque vivem della persuadem ao enfermo quando os chama pera o curar que alguã o come, e que elles sabem aonde lhe tem escondida a alma, pedindolhe dinheiro por que lha vão buscar e trazer; fingem depois que a achão debaixo de algum penedo, ou em outra parte e que lha trazem em hum pucaro de agoa dão a beber, e ora seja polla fee que nisto tem, ou porque o diabo lhe aplica algum remédio por meo daquela agoa, acontece muitas vezes que saraõ os enfermos, como tendo sabido em confissão, e fora della.¹³⁰

Vizinho ao porto de Serra Leoa, habitava o rei de Farma. Barreira planejava convencê-lo a aceitar também o batismo. No entanto, o soberano recusou a missionação dos padres católicos e converteu-se ao Islã, pois foi persuadido pelo “ministro de Satanás”, o bexerim:

(...) No tempo e[m] que Deos o tinha disposto desta maneira pera receber nossa sancta fee, veo ao seu Reyno hu[m] ministro de Satanás a que os Mouros de Berberia chama[m] Casizes, e os de Guine Bexerins. Este tratou com com[m] elle, e tais cousas lhe pregou da maldita seyta de Mafoma, que o rendeo, e fez seu discípulo, crendo e pondo por obra tudo o que ensinava. Foy tâ[o] estreita esta amizade, que nem o Rey podia viver sem ter a par

¹²⁸ Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal. 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, pp. 381-2.

¹²⁹ Caciz vem do árabe: *qasis*. O termo é usado entre os muçulmanos para designar o sacerdote. Bexerim vem também do árabe: *mabacharim*. O termo também é usado para sacerdote religioso predicador do Islã. (Agradeço a Maged Tallat Mohammed Ahmed El Gebaly, egípcio muçulmano, doutorando do Departamento de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa FFLCH/USP, pelo esclarecimento lingüístico). O termo “caciz” também consta no **Novo Dicionário Aurélio Eletrônico** – Século XXI. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

¹³⁰ “Carta Ânua da Missao de Cabo Verde do ano de 1610 até julho de 1611”, 17/07/1611, **M.M.A.**, IV, pp. 463-4.

de si ao Bexerim, nem o Bexerim perdia a ocasião de tirar delRey tudo quanto queria, porque nada lhe negava(...)¹³¹

Barreira, dizia que na terra dos mandingas, todos tinham a mesma língua, lei e costumes, mas viviam de “enganos”. Havia mesquitas e escolas corânicas pelo sertão, cuja assistência religiosa era realizada pelos casizes, que produziam nômimas de metal e couro com versos do Alcorão. Ao tomar conhecimento, o padre reprovava a crença no Islã, pois a considerava um engano, e que as nômimas com versos do Alcorão eram mentiras:

(...) Segue[m] a ceita de Mafoma como os mais que atras ficaõ, e tem misquitas e escolas de leer e escrever, e muytos **casizes**, que levão esta peste a outros Reynos da banda do Sul, enganando a gente com **nominas que fazem de metal e de coyro**, muyto bem lavradas, em que **metem escritos cheos de mentiras, afirmando que tendo consigo estas nominas nem a guerra nem a paz [h]averá cousa que lhes faça mal.**¹³²

As nômimas e os casizes eram considerados falsos, não porque eram ineficazes. Os padres sabiam que produziam o efeito desejado. Entretanto, tratavam como uma forma de distorção diabólica do mundo natural.

O pensamento expresso por Baltazar Barreira em relação às nômimas dos mandingas revelava a “linguagem comum” usada pelos missionários para dar conta da nova realidade, que opunha verdadeiro/falso, Deus/Diabo, cristão/idólatra, padres/casizes.¹³³

Os jabacouses ou jambacosses¹³⁴, termo usado no Cabo Verde e também na Guiné, eram os homens que tinham a responsabilidade de julgar os casos de feitiçarias ocorridos na comunidade, curavam aos enfermos, faziam as “cerimônias gentílicas”, adivinhações,

¹³¹ “Carta Ânua do Padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 370.

¹³² “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares,” 01/08/1606, **M.M.A.**, IV, p. 165-166. (Grifos meus).

¹³³ “(...) E eu experimentei ser assi[m] nas praticas que tive cõ os principais do governo, porque claramente confessavã[m], que tudo que seus Bexerins ensinavã[m] era ley de Mafoma, era mentira, e que a nossa ley era a verdadeira, ajuntando a isto que aynda que no exterior se aviã como Mouros, no interior erã cristaõs, e que se nã se declaravã, e pedia o sancto baptismo era porque viviã das rendas que el Rey lhes dava, mostrando grande desejo de que elRey se baptizasse, pera elles fãzere[m] o mesmo.” “Carta Ânua do Padre Baltazar Barreira Ao Provincial De Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 376.

¹³⁴ Antonio CARREIRA esclarece o significado mais preciso do termo: “Genéricamente, todos os indivíduos que exercem qualquer função, ampla ou reduzida, que envolva a realização de ritos mágicos, tomam a designação crioula de *Jambacosse* ou *Djambacós* (os homens), *Jambacá* ou *Djambacá* (as mulheres) ou Baloubeiro (*Balôbeiro*), indistintamente aplicável a homens e a mulheres.” Essas designações são usadas para identificar “mágicos e adivinhos em geral, ou sejam, os evocadores e invocadores de espíritos de antepassados, de deuses e de génios (os ritualistas e sacerdotes dos *Irãs* [chinas]); os adivinhos, *botadores* ou *deitadores de sorte*, *dizedores* ou profetizadores do futuro, curandeiros, bruxos, confeccionadores de amuletos (ou *guardas* na expressão crioula) e de poções que têm a finalidade de defender o indivíduo do *mau-olhado*, da acção invisível dos inimigos vivos, conhecidos e ignorados, e dos animais que incarnam a alma de inimigos já falecidos também e tamem de feitiçeiros; e os curadores de males físicos (os *mezinheiros* ou *homens-medicina*). *Op. cit.*, pp. 514-15. (Grifos do autor).

convenciam os negros já batizados a retornarem aos seus costumes e detinham poderes políticos, eles eram os responsáveis pelas práticas tradicionais locais, não muçulmanas.

Os padres, inclusive, tentaram, em vão, converter esses sacerdotes ao cristianismo para refrear a ação deles na comunidade em torno das crenças tradicionais: “(...) a gente preta cristã, pela muita comunicação que tem com os gentios, e pouca doutrina, tornao facilmente a alguns ritos alheos de nossa santa fee, especialmente os que antes do bapstismo eram Jabacouçes, que assi[m] chama aos feiticeiros que adevinhã, e curaõ cõ[m] remédios, e cõ[m] palavras aprendidas na escola de Satanás. E por esta causa eram muy desejada aly a Companhia [de Jesus]”.¹³⁵

Cabe ressaltar que essa era uma região de encontros culturais, mesmo antes da chegada dos portugueses, com a presença de mercadores muçulmanos entre populações várias (papéis, balantas, banhuns, bijagós, sereres, jalofo). Existiam três sistemas em contato: crenças tradicionais (antepassados – chinês, espíritos), Islã, catolicismo

A necessidade que os missionários tinham de dividir as esferas do divino e do demoníaco não pertencia à cultura dos africanos. Os padres transferiram da Europa para a América, Ásia e África “os dilemas religiosos de uma época em que a necessidade de separar o santo do diabólico era a verdadeira obsessão dos inquisidores e teólogos.”¹³⁶

a) A tradução entre padres e bexerins

Como na Europa, os clérigos foram procurados na Guiné, Cabo Verde e Serra Leoa para administrar remédios contra os demônios, curar doenças e intermediar relações comerciais.

O padre Manoel Álvares, em uma das circunstâncias em que o diabo estava presente, aconselhou que se colocasse um relicário no pescoço da sobrinha do rei de Fatema, uma gentia possuída pelo demônio, e “logo a deixou o espírito maligno.” Para outra gentia que levou uma pancada na cabeça do diabo e pediu uma mezinha contra este, o religioso mandou rezar o “Santíssimo nome de Jesus e faça o sinal da +”. O sinal da cruz também foi indicado como remédio para o filho de uma “mulher pobre” que estava muito mal de uma doença que lhe suprimia a fala e tomava várias partes do corpo. O padre mandou que a mãe fizesse o sinal da cruz sobre as partes mais atingidas, e o menino foi curado.¹³⁷

¹³⁵ “Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira Ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 378.

¹³⁶ Cristina POMPA, *Op. Cit.*, p. 52.

¹³⁷ “Carta do Padre Sebastião Gomes ao Provincial de Portugal”, outubro de 1613, **M.M.A.**, IV, p. 523.

D. Pedro, autoridade subordinada do rei de Serra Leoa, estava enfermo e sarou “por meo do santo Evangelho que o padre lhe rezou”. Tinha um amigo doente, Bessé (sucessor do reino de Fatema); falou ao padre que o enfermo não sarava porque não recebeu o “lavatorio do santo bautismo”. Foram buscar o homem. O padre o exortou a confiar no “verdadeiro Deus”, e esquecesse os ídolos, porque estes nada podiam. O resultado “foy cousa maravilhosa o que a divina Bondade obrou nelle, porque levando o e[m] braços á igreja depois de catequizado, tudo foy hu[m] receber polo santo baptismo a saude dalma, e a do corpo.” Deram-lhe o nome cristão de Dõ Manuel.¹³⁸

O padre Barreira disse que um bexerim, que desejava converter D. Manuel ao Islã, assistiu ao batismo deste. O sacerdote mandinga ficou muito impressionado com o poder de Deus em curar o enfermo. Então logo se entregou ao padre para fazê-lo cristão também, devido ao “conhecimento da verdade que os cristaõs professão, da falsidade da seyta e[m] que vivia, que falando cõ[m] o Padre e chamandolhe muitas vezes Bexerim de Deus”.¹³⁹

Na disputa pelos fiéis, os padres passaram a concorrer com os bexerins. E tiveram que desempenhar as mesmas funções deles. Por isso, foram chamados pelos negros, na “tradução religiosa”, por bexerim de Deus ou “bejerines de los Christianos”, conforme registrou um capuchinho, anos mais tarde.

O capuchinho espanhol, Frei Gaspar de Sevilha, esteve na missão em meados do século XVII. Ele observou que a população operava na epistemologia analógica para compreender o papel dos padres e bexerins. O frei dizia que, os “gentios”, ao ver os missionários cristãos se interessavam pela fé da mesma forma quando encontravam os bexerins: “los gentiles son dociles, y confessan que es la mejor nuestra ley sancta, y se alegran de vernos, y se van trás nosotros, y nos llaman bejerines de los Christianos.”¹⁴⁰

Quando o comerciante Francisco Coelho esteve na Costa de Guiné entre 1646 e 1669, notou a forte presença dos bexerins próximo ao rio Gâmbia, e ao observar o papel religioso que desempenhavam junto aos negros, operou analogicamente como num “jogo de espelhos”. Comparou, como fizera André Almada em 1595¹⁴¹, os letrados bexerins com os “doutores” e os “bispos” católicos, assim:

(...) há entre elles huma casta, ou religião a que chamão bexerins, que são os letrados da Ley, e todos lêm, e escrevem a lingoa arabiga, se bem tambem com erros, prezão-se de

¹³⁸ “Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira Ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, pp. 394-5.

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ “Relação da Missão da Costa da Guine”, 05/02/1647, **M.M.A.**, V, p. 462.

¹⁴¹ André ALMADA, *Idem*, p. 275.

grandes adivinhadores, e feiticeiros, e os negros hão grande medo delles, deste há alguns de mais alta dignidade, como entre nós os doutores, ou bispos, a que chamão fodigués.¹⁴²

Da mesma forma que os nativos (falupos, banhus, beafares, papeis e luso-brasileiros) se aproximavam dos mandingas e predicadores do Islã com interesse na religião e comércio, aproximaram-se também dos europeus cristãos com o mesmo intuito.

O padre Baltazar Barreira, incomodou-se com o papel comercial desempenhado pelos mandingas no comércio de escravos, pois nas guerras vendiam cativos “pagãos”, como os arriatas e falupos, aos muçulmanos do Norte da África para alimentar o tráfico transaariano.

Tem esses casizes quase em todo os Reinos huã ou mais aldeias apartadas, en que vive[m] com muitos privilegios que os Portugueses não te[m]. São muy acatados de todos e consultados nas cousas da guerra e da paz, tratam em escravos que vendem aos Mouros da Berberia e aos Portugueses destas partes; e com este titolo entrão aonde quere[m] e sameaõ suas falsidades; e posto que as outras nações que estão para o Sul as não seguem en tudo, hé todavia grande impedimento o que lhes ensinaõ para receber nossa Santa Fee.¹⁴³

Observe-se que o jesuíta reclamava dos casizes como detentores de privilégios comerciais em áreas que os portugueses não tinham; pois os religiosos mandingas estavam inseridos nas estruturas políticas e econômicas das aldeias e gozavam, como chefes religiosos de permissão e de segurança para circular por todo o sertão.

Os clérigos diocesanos e das missões também assumiam o papel de intermediadores comerciais, fosse em nome da Coroa ou em proveito próprio. Eram acusados de cuidar mais de negócios do que da vida religiosa. O Padre Baltazar Barreira, ao iniciar Missão, disse que o rei de Tora, apenas aceitava ser batizado por ele, pois os outros sacerdotes que estiveram em suas terras não atuaram como religiosos doutrinando e não celebraram missa, mas “tratavam em escravos e nas mais coisas, como os outros portugueses”.¹⁴⁴

Em 1607, o clérigo pediu ao Provincial da Companhia, “dois sacerdotes de vida exemplar” para ter mais tempo de cuidar da vida espiritual da população e poder atuar como Vigário Geral, independente daquele do Bispado de Cabo Verde, que tinha jurisdição secular e eclesiástica na Guiné, e pouca atenção dava ao continente. No entanto, o próprio padre Baltazar participava do tráfico:

¹⁴² Francisco de Lemos COELHO, **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné**, *Op. Cit.*, p. 25.

¹⁴³ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares”, 01/08/1606, **M.M.A.**, IV, p. 165-6. (Grifos meus)

¹⁴⁴ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial da Companhia de Jesus”, 20/02/1606, **M.M.A.**, IV, p. 108.

A esperiência [sic] me te[m] mostrado que ne[m] na Ilha ne[m] ca podemos viver se[m] escravos. E assim sou forçado co[m]prar algu[n]s, mas sou de parecer, se V.R. o ouver assi[m] por be[m], que aos que co[m]prarmos limitemos algu[n]s años e[m] que nos sirvão, e lhe declaremos, que se naquelles años nos servire[m] be[m], ou fazendo o que não deve[m], os venderemos.¹⁴⁵

O cônego Manoel Severim de Faria, em 1622, preocupado com a evangelização na Guiné, apontou dois motivos principais do fracasso na Missão: a alta mortandade dos religiosos provocada pelo clima da terra; e os padres que se envolviam com o comércio de escravos. Ao invés de evangelizar, eles buscavam “remédio temporal para o seu próprio bem, que não o espiritual da gente”, ou seja, “só se ocupa[va]m de comprar e vender.” Severim de Faria, denunciava que os clérigos enviados para a Guiné eram degredados do Reino, para serem corrigidos de suas culpas no ultramar. Porém, lá, não deixavam seu vícios e maus costumes, antes, escandalizavam com falta de virtude e doutrina, e o desejo de tornarem-se logo ricos e retornarem para Portugal.¹⁴⁶

A associação entre empresa colonial e os batismos realizados pelos padres ficou explícita numa carta que o rei de Serra Leoa enviou ao rei de Portugal. D. Fellipe de Leão agradeceu pelo batismo e “verdade da ley christã”, que o livrou da crença nos “ídolos”, e o transformou de “filho do diabo” em “filho de Deos”, e ressaltou o trabalho do padre Baltasar Barreira. Em seguida, anunciou o seu interesse comercial: “Este meu Reino hé mui grande, a terra muito sadia e fertil; desejo que venhão a ela muitos vassalos de V. Magestade e que a cultivem e se sirvão della e das cousas que nella há, e que para viverem seguros fação fortaleza na Barra da Serra”.¹⁴⁷

Os documentos referidos resumem as implicações políticas e econômicas na “conversão” dos reis e estabelecimento da Missão em suas “aldeias”, revelando o quanto os jesuítas estavam envolvidos na empresa colonial, apesar da proibição de Roma.

b) A Tradução de ritos, cerimônias e interesses econômicos.

A observação do processo de missionação na Guiné mostrou que não houve um “projeto” de catequese pensado como aconteceu na América Portuguesa. Os batismos sem catequese mostraram-se inúteis. A Bula papal de 1537 regulava que o ritual do batismo deveria ser menos simplista. Porém, a realidade da Missão, que contava com poucos padres,

¹⁴⁵ “Carta do Padre Baltasar ao Provincial de Portugal”, **M.M.A.**, IV, 05/03/1607, pp. 227-8.

¹⁴⁶ “Apontamentos de Manuel Severim de Faria sobre a Fundação de Seminários para a Guiné”, 1622, **M.M.A.**, IV, pp. 671-2.

¹⁴⁷ “Carta do Rei da Serra Leoa a El-Rei de Portugal”, 25/02/1606, **M.M.A.**, IV, pp. 126-7.

procurava batizar os reis para atrair os súditos, exigindo que tivessem apenas uma esposa, construir capelas em suas terras para doutrinar a população e estabelecer uma relação comercial para mantê-los na fé cristã.

A proposta dos aldeamentos indígenas tinha o objetivo de “civilizar” os nativos e catequizá-los. A instituição das aldeias para educar e converter foi restrito ao Brasil. Durante o debate em torno do proveito da evangelização nas aldeias instaladas no litoral, o padre Jacob Roland posicionou-se contra os aldeamentos, pois dizia que “o mesmo não costuma acontecer na Índia, na China, México, no Peru, no Canadá, ou outros lugares das Índias. Mas no Brasil as circunstâncias impõem que isso aconteça”.¹⁴⁸ O padre não cita a Guiné, porque na época do debate (1667), aquela Missão já era tida como um fracasso.

Na colônia da América Portuguesa, os jesuítas pensaram em um modelo catequético que privilegiava a confissão ao invés do batismo, pois este último se mostrava inútil aos índios, que retornavam sempre aos seus antigos costumes.¹⁴⁹ Enquanto a confissão possibilitava controlar os desvios religiosos e dominar a vida social dos sujeitos.

As normas pós-conciliares tomadas em relação ao sacramento da confissão vetaram as confissões públicas e coletivas. A partir do Concílio, o penitente deveria contar seus pecados secretamente apenas ao confessor dentro do confessionário, ao menos uma vez por ano. Na Guiné, os clérigos não conseguiam atender as tais normas, por vários fatores: falta de contingente missionário, poucas igrejas e conhecimento pouco aprofundado da língua.¹⁵⁰

Os batismos dos chefes locais caracterizam o quadro ideal para observar que a aceitação do batismo não implicava em conversão. Os soberanos da Guiné compararam os padres com os bexerins, associavam o rito do sacramento do batismo ao seu poder de cura e também aos seus interesses comerciais com os portugueses. Os negros da Guiné também

¹⁴⁸ Cristina POMPA, *Op. Cit.*, pp. 77-9.

¹⁴⁹ *Idem*, pp. 57-81. A autora mostrou em sua pesquisa que as diretrizes da missão no Brasil foram determinadas totalmente pelo pensamento jesuítico O milenarismo franciscano, cujo plano era reconstruir o Reino de deus na terra, no fim dos tempos, foi repensando mediante os conflitos com os colonos e jesuítas e da resistência dos indígenas à conversão. Jose de Acosta, em fins do século XVI, pensou e reformulou o projeto missionário para o Novo Mundo. A realidade da colônia e os ditames tridentinos, levaram-no a propor a evangelização como projeto de civilização e conquista religiosa. Ao analisar o resultado da evangelização após cem anos de ação nas terras americanas, Acosta repensou a prática missionária, a partir da Contra-Reforma. A catequese e a missão foram alvos do debate teológico em torno do projeto missionário para os índios. “O conteúdo moderno do conceito de *missão* nasceu da crise do modelo de conversão baseado no sacramento do batismo administrado por predicadores fervorosos”. O batismo deixou de ser o principal eixo na catequese, em detrimento da confissão.

¹⁵⁰ Durante uma missa realizada em Serra Leoa, o padre Barreira, ao enfatizar o fervor religioso de um rei, comentou acerca da confissão: “e quando na confissão, que dizíamos no cabo [porto], batíamos no peito, fazia ele o mesmo.” “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial da Companhia de Jesus”, 20/02/1605, M.M.A., IV, p. 99.

fizeram uso da “linguagem comum” na “confusão de horizontes”.¹⁵¹ Passaram a fazer uma sobreposição de papéis, buscando nos padres os mesmos atributos que tinham os bexerins e jambacosses.

Em 1606, no porto de Serra Leoa, o padre Baltazar Barreira batizou alguns lançados e seus filhos. O rei assistiu as cerimônias e interessou-se pelo batismo. O padre disse que somente depois que escolhesse apenas uma esposa para se casar e deixasse as outras. O soberano escolheu a filha de um rei vizinho que morava no interior, a qual não aceitou ser catequizada. E teve que ser batizada e casada no mesmo dia, a contragosto do padre, que somente realizou os sacramentos, instantaneamente, mediante intervenção de outros portugueses: “No princípio não me deixei dobrar, mas ajuntando-se os portugueses me representaram tantos inconvenientes que se podiam seguir se os não baptizasse, que julguei ser vontade de Deus”. Recebeu o nome cristão de D. Filipe Leão.¹⁵² No mesmo dia foram batizados seus filhos e sua irmã. Em 1607, o referido padre escreveu ao provincial da ordem em Portugal uma carta edificante, na qual narrava os novos sucessos da missão, como os batismos de mais de sessenta pessoas em Serra Leoa.¹⁵³

O rei de Tora, foi batizado depois do padre Barreira ter impedido uma guerra entre ele e outro rei vizinho.¹⁵⁴ O poderoso rei de Fatema que recebeu o nome de Pedralves Pereira, também aceitou o batismo, mediante o esforço do padre, que enfrentou o demônio que tentava dificultar a cerimônia, fazendo com que um rei que estava em marcha para atacá-lo dissuadisse de sua campanha ao ver o sacerdote.¹⁵⁵

Na “Relação” de 1610, constam os reis que aceitaram o batismo. Sôguo, o mais poderoso fidalgo daquele Reyno, recebeu o sacramento e permitiu construir fortaleza na costa. Foi batizado com grande festa e recebeu nome de “dô Bartolomeo” e o seu irmão, recebeu o nome de D. Sebastião.¹⁵⁶ Na ocasião da conversão do rei Mane “Principalissimo e muy conhecido naquelas partes”, o demônio tentou persuadi-lo, mas foi acudido pelo padre que o batizou e fez festa. Aceitou o nome de D. André, por ser dia deste santo; e deu seu filho pra ser batizado. Depois foi a vez de Besse, sucessor do reino de Fatema, que adoeceu. Mas ao ser batizado na data do natal curou-se para sempre.¹⁵⁷

¹⁵¹ Cristina POMPA, *Op. Cit.*, p. 52.

¹⁵² “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial da Companhia de Jesus”, 20/02/1606, **M.M.A.**, IV, pp. 103-5.

¹⁵³ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao provincial da Companhia de Jesus”, 05/03/1607, **M.M.A.**, IV, pp. 230-1 e 235.

¹⁵⁴ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Provincial da Companhia de Jesus”, 20/02/1606, **M.M.A.**, IV, pp. 108-9.

¹⁵⁵ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao provincial da Companhia de Jesus”, 05/03/1607, **M.M.A.**, IV, pp. 234-5.

¹⁵⁶ “Carta Ânua do Padre Baltazar Barreira Ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 390.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 392.

No porto de S. João, no reino de Setuaõ, irmão do rei de Serra Leoa, foram batizados “hum irmão deste fidalgo, hua senhora nobre e rica, que offereceo hua sobrinha que muito amava, pera que o Padre a fizesse filha de Deos (...) levando de presente dous parentes seus muy chegados.” No mesmo dia, um “fidalgo principal”, foi picado pela cobra e rejeitou ser tratado pelos modos tradicionais dos bexerins. Pediu batismo e ganhou o nome de D. Antonio.

Os reis Guinala, Bisege e Biguba manifestaram também o desejo de receber o referido sacramento. Eles governavam pequenos reinos da região do Rio Grande. A localização geográfica fazia com que fossem constantemente vítimas dos ataques, assaltos e escravizações dos bijagós, pois estavam situados bem em frente das ilhas destes.¹⁵⁸ A carta que Bimalá, o rei de Guinala, enviou a D. Filipe II, explicita suas intenções. Depois de queixar-se dos constantes assaltos dos bijagós, prometeu fazer-se cristão e que “largaria todas as erronias chinas que os da minha nação costumavao ter, reduzindo-me á fee de Christo” (...), desde que o monarca Ibérico o ajudasse a combater seus inimigos.¹⁵⁹

O padre Manuel Álvares desconfiou da fé dos reis que pediam o batismo. Ele percebeu que o interesse dos reis em aceitar o sacramento residia no proveito de receber ajuda de Portugal em forma de socorro e munição para combater os bijagós. Diante da conjuntura turbulenta vivida nesse ano, o padre disse ao rei de Portugal e Espanha: “não me parece acertado baptizar a tres Reis que escrevem a V. Magestade, porque importa yr atente e devagar, atentandome até vir recado cõ[m] o que Deus tem obrado e vai obrando.”¹⁶⁰ Mais adiante diz que pretende batizar os reis e mais pessoas, porém, depois de catequizá-los para que não voltem aos erros antigos: “Esperaõ conjunção e que eles vão crescendo no conhecimento da nossa santa fee, pêra que de gentios não venhaõ a ser hereges. E por isso os não tem baptizados, posto que delles são bem importunados.”¹⁶¹

Barreira, já havia enfrentado em Serra Leoa mesma situação, pela qual passava o seu jovem colega jesuíta, que acabara de chegar à Missão. O “Santo Velho” já notara há algum tempo que o batismo não implicava em conversão ao cristianismo: “(...) a gente preta

¹⁵⁸ Francisco COELHO, à época, esteve na região do rio Grande. Diz que os bijagós habitavam o reino antigo dos beafares e foram conquistados em guerra. Vendo-se atacados constantemente fugiram em canoas para povoar as ilhas em frente ao Rio Grande. Mesmo nas ilhas, os beafares iam fazer-lhes guerra. Os bijagós passaram a se defender, de modo que de vencidos se tornaram vencedores. Tiveram várias vitórias e diziam que os beafares eram suas galinhas. Além de os assaltar e escravizar, e passaram a fazer o mesmo com os pepéis do rio Cacheu e os jebas. *Op. Cit.*, pp. 42-3.

¹⁵⁹ “Carta do rei Bimalá de Guinala a ElRei D. Filipe II”, 01/05/1607, **M.M.A.**, IV, pp. 255-6.

¹⁶⁰ “Carta do Padre Manuel Álvares a ElRei D. Filipe II”, 03/05/1607, **M.M.A.**, IV, p. 257.

¹⁶¹ “Relação de algumas cousas de Guiné e das portas que alli se vão abrindo para novas conversões, tirada das cartas do P. Manoel Álvares da Cia. de Jesu [sic] e de outras de D. Sebastião Fernandes Cação escrita do Rjo Grande em mayo de 607 [sic]”, **M.M.A.**, IV, p. 274.

cristã, pela muita comunicação que tem com os gentios, e pouca doutrina, tornao facilmente a alguns ritos alheos de nossa santa fee(...).”¹⁶²

Diferentemente do Brasil, onde os jesuítas viam os aldeamentos como a solução para que os índios se mantivessem constantes na fé, na Guiné, não ocorreram. Os nativos batizados nas áreas de atuação da Missão, ao retornar para suas atividades e contato com os demais, abandonavam as “obrigações” cristãs ensinadas pelos padres:

Algu[n]s negros christãos naturaes desta terra, que tornarão a a ella da Ilha do Caboverde, onde foraõ baptizados, cõ[m] o trato dos gentios vieraõ a tanto esquecimento das obrigações de nossa santa fee, que tinhaõ chinas, ou consentiaõ que as tivesse[m] seus escravos, e tratavaõ cõ[m] ellas e lhe encome[n]davaõ suas cousas, como fazem os gentios (...).¹⁶³

O padre Baltasar Barreira, observara esse fato desde os primeiros anos de sua missionação.¹⁶⁴ A ação dos padres não se estendia pelo sertão, onde habitava a maioria da população. As atividades missionárias se restringiam à região costeira, onde foram erguidas as capelas, e para onde deveriam afluir cristãos para receberem assistência espiritual. O número diminuto de padres, o batismo em detrimento da confissão, e os braços curtos da Inquisição no continente, contribuíram para que na Guiné os rudimentos de cristianismo aprendidos fossem sincretizados com as práticas locais. Esses elementos ofereceram oportunidade singular para o princípio da “tradução” religiosa.

Um exemplo de apropriação sincrética do cristianismo foi o de um “negro mancebo Mandinga, por nome Gaspar Vaz”, que foi escravo de alfaiate, em São Pedro, arquipélago de Cabo Verde, de quem aprendeu a profissão e era também botoeiro. Essa história foi contada por André Donelha, rico comerciante que o conhecia e o reencontrou alguns anos depois, no Porto de Cação, rio Gâmbia, onde Gaspar morava em terras de seu tio Sandeguil e havia se tornado um “tangomao”.

Donelha, a partir de seu referencial de cristão, decepcionou-se ao ver o que ocorrera com o jovem mandinga que era batizado:

Abraçou-me, dizendo que não podia crer ser eu o que via, e que Deos me levara lá pera ele me fazer alguns serviços. De que lhe dei os agradecimentos, dizendo que tambem folgava muito de o ver, pera lhe dar novas de seu senhor e senhora e conhecidos, mas que me pesava de ver o vestido com o camisão de Mandinga e com nóminas dos seus feitiços ao pescoço, ao que ele me respondeu: “Eu trago senhor, este trajo porque eu sou sobrinho do Sandeguil, senhor desta aldeia, o qual os tangomanos chamam duque, por ser a segunda

¹⁶² “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares.” 01/08/1606, **M.M.A.**, IV, pp. 165-6.

¹⁶³ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 05/03/1607, **M.M.A.**, IV, p. 238.

¹⁶⁴ “Carta do Padre Baltasar Barreira ao Padre João Álvares”, 01/08/1606, **M.M.A.**, IV, p. 172.

pessoa do rei. Por morte do Sandeguil, meu tio, [eu] fico herdeiro de todos os seus bens, e por isso trago os vestidos que Vossa Mercê vê, mas na Lei de Mafamede não creio, mas antes me aborrece. Na Lei de Jesus Cristo creio, e pera que Vossa Mercê saiba ser verdade o que digo despio o camisão, ficou em jubao e camisa ao nosso modo, e do pescoço tirou um rosário de Nossa Senhora dizendo, todos os dias me encomendo a Deos e à Virgem Nossa Senhora nesse rosário. E se eu não morrer, e vier a herdar a casa de meu tio, farei pera por em Santiago alguns escravos, e achando embarcação hei-de ir viver nessa ilha e morrer antre cristãos.¹⁶⁵

Gaspar Vaz foi escravo da família de Bibiana Vaz da França, a famosa tangomã estudada por P. Havick.¹⁶⁶ O episódio do encontro entre ele e o comerciante André Donelha no porto do rio Cação foi analisado do ponto de vista do comércio afro-atlântico por Carlos Zeron, que destaca a posição dele como um “tangomao”, indivíduo, que, além de intérprete, era um dos intermediários ou mediadores do trato comercial na costa da Guiné.¹⁶⁷

Gaspar, como muitos de seus contemporâneos, que habitavam a região, vivia entre os costumes e religião dos muçulmanos, cristãos, e crenças tradicionais.¹⁶⁸ Tratava-se de estratégia de incorporação seletiva de religiões? Ele combinava sincreticamente os símbolos religiosos devido a sua situação de “intermediário”: dizia que levava escondido por baixo do camisão um rosário de Nossa Senhora para quem rezava, porque queria morrer cristão. No entanto, o Islã e as regras locais falavam mais alto. Justificou o uso de camisão e amuletos muçulmanos porque residia em terra dos mandingas, onde era o herdeiro dos bens e da casa do seu tio Sandeguil, conforme a regra da tradição matrilinear.¹⁶⁹ Era uma apropriação sincrética do cristianismo, sem abandonar as práticas “pagãs”. O padre Álvares já dizia que muitos só eram cristãos quando viam os padres. Gaspar Vaz se mostrava cristão apenas à vista do amigo Donelha, que era cristão e seu parceiro comercial.

Os africanos batizados eram “cristãos por cerimonias” ou “kriston”. Incluía-se nessa categoria “uma população heterogênea, desde escravos domésticos até profissionais e

¹⁶⁵ André DONELHA. *Op. Cit.*, p. 146.

¹⁶⁶ P. J. HAVICK, A Dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau séculos XVII e XIX. *Afro-Ásia*. UFBA, n.27. 2002, p. 90.

¹⁶⁷ Carlos Alberto ZERON, Pombeiros e Tangomaus, intermediários do tráfico de escravos na África. In: R. M. LOUREIRO. & GRUZINSKI (coord.). *Passar as Fronteiras*. Lagos, 1999, pp. 26-7; John THORNTON, *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)*. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 117. Este autor evoca a fonte para relativizar o poder dos europeus e africanos no comércio.

¹⁶⁸ André DONELHA afirma que na região da Guiné viviam “Judeos Portugueses e Portugueses cristãos que andam la lançados, a regatar, e Franceses, mas não consente que haja disputa sobre quais das leis é melhor; diz que cada um faça seu proveito, e vivam como quizerem na lei que tiverem, e não haja porfia, porque serão castigados no seu reino. *Op. Cit.*, p. 128.

¹⁶⁹ P. J. HAVICK, A Dinâmica das relações de gênero. *Op. Cit.*

comerciantes livres que tinham se estabelecido em áreas localizadas em torno das cidades fortificadas, e tinham seu próprio governo independente.¹⁷⁰

A pedagogia jesuítica buscava elementos da cultura nativa como “linguagem comum” para fazer o “outro” compreender a fé católica. O uso do nome “china” para Deus, o de “corofim” para demônio, e a forma de “doutrinar” os negros revelam o cristianismo como uma religião plástica, capaz de se adequar aos novos costumes para modificar as alteridades.

Por ocasião de uma festa dada pelo rei de Larego aos padres, foi realizada uma cerimônia à moda local. Acompanhavam a procissão homens dançando carregando armas, plantas e ervas. A procissão à moda local, antecedia a missa, celebrada pelo padre:

(...) hu[m] esquadrão de frecheiros cõ[m] seus arcos e coldres, hus cantando, outros bailando cõ[m] suas capellas de ervas frescas, allegres cõ[m] a victoria e assim chegaraõ ao Porto de S. Cruz, que he o próprio orago, e toda a noite continuaraõ a festa. E ao dia seguinte cantou missa o Pe. Gaspar Goncalves Pereira, vesitador deste Porto, á honrada Virgem Conceição, em gratificação de tam assinalada mercê como foi tirarem ás chinas suas cerimonias e mortes.¹⁷¹

Outro exemplo de “tradução” de rito dos nativos para reelaborar suas pregações foi a percepção dos padres de que não havia na concepção religiosa da população a idéia de um edifício público destinado ao culto religioso. Os islamizados tinham mesquitas, chamadas pelos padres de “Escola de Satanás”, e “conventos”, ao longo do rio Gâmbia, distante mais de 50 léguas do litoral atlântico. Enquanto que, para o culto dos chinas, o povo necessitava apenas de um altar onde seriam devotadas as oferendas.

Sendo assim, Barreira apelou para as procissões pelas ruas e celebrações fora das capelas, já que o povo não adotava o costume de freqüentá-las. As “doutrinas” passaram a ser realizadas na beira da praia, sempre antecedidas por procissões para que o povo se sentisse motivado a acompanhar:

Antes de entrarmos na povoação [Joala], passando á vista de hua cruz arvorada na praya, ajoelheime, e fiz oração a ella, seguindome todos os que acõpanhavã e[m] presença nã somente dos Mouros, mas tambe[m] de muitos ereges que aly estavã (...) fiz dahy por diante a doutrina todos os dias ao pee desta cruz, que he o lugar mais frequentado dos naturais e estrangeiros.

(...) Cantavã primeiro dous mínimos *Todo fiel Cristão*, e depois continuava eu cõ as orações, credo, e mandamentos, respondendo grandes e pequenos e[m] alta voz, que por soare[m] muito, era[m] ouvidos na somente dos que estava e[m] hua grande praya que aly faz o mar tambe[m] dos navios, e dos mouros de toda a povoacaõ, dos quais accudiã tantos assi home[n]s como molheres, mininos, e mininas, que igualava, e excedia o numero dos cristãos, e na quietacaõ nã se diferenciavã delles.

¹⁷⁰ *Idem*, p. 87.

Saymos pois hu domingo á tarde pola rua principal da povoação, que he muy cumprida e larga, levando diante a campainha, e depois hu[m] crucifixo de vulto muy devoto, e be[m] acompanhado de luminárias, e de Portugueses, e outros cristaãos e[m] duas orde[n]s a modo de procissão, respondendo todos á doutrina, que dous mininos yã cantando. (...) ajoelhamos loguo diante dela [cruz], e entoando os mininos três vezes *Senhor Deos misericórdia*, como sempre faziã no cabo da doutrina, repetiã todos o mesmo batendo nos peitos de modo que moviã a grande piedade, e devoção.¹⁷²

A cruz posta próxima ao porto, a procissão pelos lugares movimentados, sem necessidade de igreja, o uso de campainhas, de música, o coro de crianças, crucifixo, luminárias, as pregações em voz alta e a metodologia da repetição de frases eram as estratégias para atingir a população negra.

As igrejas eram construídas pelos próprios negros, atendendo a um estilo arquitetônico local, semelhante a suas casas, parecia não ter interferência dos padres: em Serra Leoa fizeram algumas “igrejas de madeira”,¹⁷³ que assim foram descritas:

O modo com que esta gente vai fazendo as igrejas e casas, é que vão metendo muitos paus no chão, tão juntos que tocam uns nos outros e depois de atados em cima, os barram de uma parte, e da outra que não aparece nada e fica parede muito bem feita; dão-lhe depois com barro tão alvo que parecem caiadas; o telhado é de palma ou de folhas de certas árvores.¹⁷⁴

Até mesmo as roupas dos negros tornaram-se um símbolo da “seita de Mafoma”, que deveria ser extirpado. O comerciante português Francisco Coelho observou que, dentre os costumes dos jalofo e mandingas, o que mais chamou atenção dele, foram os usos de uns tipos de “armas” para defesa pessoal, cuja roupa fazia parte do “arsenal”

As armas com que se cobrem os corpos são uns camizões que lhe fazem os feiticeiros, que entre elles não desfez este crime, antes quanto maiores o são mais temidos e respeitados se fazem. **Estes camizões lhe cobrem todos os corpos the os pes e estão cheios de bolcinhas de couro, que elles chamão nóminas, em que poem papeis com caracteres, e dizem que isto defende de armas de seus inimigos;** na cabeça levão hum barrete que lhe toma a cabeça e pescoço tudo do mesmo modo; e com cada dia lhes mostrar a experiencia que tudo isto são patranhas e não armas deffensivas, vão tão confiados com ellas como se levarão muito boas couraças ou arnezes de prova.¹⁷⁵

Os camisões, nóminas, barrete, usados pelos mandingas eram como armaduras preparadas para defesa. Aos olhos dos europeus, tratava-se de distintivo religioso, pois os negros depois de convertidos ao islamismo passavam a usar roupas brancas largas de algodão, às quais penduravam vários amuletos.

¹⁷² “Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, pp. 374-6.

¹⁷³ “Relação da Costa da Guiné”, 1606, **M.M.A.**, IV, p. 217.

¹⁷⁴ “Carta do Padre Baltasar Barreira Ao Provincial da Companhia de Jesus”, 20/02/1606, **M.M.A.**, IV, p. 111.

¹⁷⁵ *Idem*, pp. 107-8.

Os missionários católicos também exploraram esse artifício de fazer os conversos mudarem o hábito do vestuário. O padre Barreira, quando foi batizar um dos irmãos do rei de Serra Leoa, entregou uma roupa para o padre Manuel Álvares para que este a desse ao neófito: “(...) E porque a todos os que se baptizaõ vestimos, pera que mude[m] o habito gentilico, dei ao Padre pera elle hu[m] vestido de seda que tinha guardado pera o primeiro baptismo que se offerecesse de algu[m]a pessoa nobre.”¹⁷⁶

Em outra ocasião, na qual celebrava vários batismos em Serra Leoa, o padre Manoel Álvares disse que não foi possível realizar outros, por falta de “trajo diferente que usaõ os gentios, por razoes que há pera os não batizar.”¹⁷⁷ Ou seja, os missionários católicos passaram a dar roupas aos negros que se batizavam, agindo de forma semelhante aos bexerins, que além do camisão branco de algodão, distribuíam os amuletos.

Na concepção teológica dos missionários, era preciso substituir o falso pelo verdadeiro, sobrepondo símbolos: o Diabo por Deus, a “gentilidade” pelo cristianismo, os padres pelos feiticeiros, os amuletos de couro e os camisões feitos pelos bexerins por “reliquias” e roupas católicas.

c) Tradução dos amuletos

Ao mesmo tempo em que a doutrina católica rejeitava as idolatrias, aceitava o uso de relíquias cristãs e também de amuletos em processos de cura. Os talismãs produzidos pelos bexerins, casizes, marabus e jabacousses foram assimilados pelos missionários como outro sinal de idolatria, ao lado do culto dos chinins, que evocava os antepassados e protegia a aldeia. A concepção teológica tridentina de despertar a devoção dos povos, por meio das relíquias e devoção aos santos encontrou espaço fértil para operar com a tradução religiosa na Guiné.

Na Europa, havia objetos de proteção que eram vendidos à população: *agnus-dei*, nômias e escapulários. Assim como os restos de mártires, também eram chamados de relíquias, porque podiam, da mesma forma, operar curas e livrar do demônio.

Na Guiné, não havia nenhum tipo de relíquia européia, que os padres pudessem sobrepor aos talismãs muçulmanos. A fim de substituir as bolsinhas de uso corrente, os jesuítas tentaram produzir amuletos. Mandaram imprimir em Portugal imagens do fundador

¹⁷⁶ “Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 365.

¹⁷⁷ “Carta Ânua da Missão de Cabo Verde do Ano de 1610 até Julho de 1611”, 17/07/1611, **M.M.A.**, IV, p. 438.

da Companhia de Jesus, Santo Inácio de Loyola, em papel, e distribuíram à população. Chamaram-na de “reliquias”, que podiam proteger, curar e obrar milagres.

Francisco Tavares, sobrinho do Bispo de Cabo Verde, adoeceu ao chegar à Diocese. Foi visitado por padres que lhe levaram imagem de Santo Inácio da igreja, que, em breve tempo, o fez se recuperar completamente.¹⁷⁸

O bispo, que era um fervoroso devoto do santo loyolano, bem como os padres, diziam que as imagens impressas em papel do referido santo acudiam os doentes com “obras maravilhosas” e livravam de vários perigos.¹⁷⁹ Os relatos dos clérigos contam que a relíquia de papel curou o neto de um homem honrado que não queria tomar a mama da mãe. Aconteceu que o avô não sabia que mezinha aplicar, procurou um cônego devoto do santo, que lhe emprestou “huã imagem do Sancto em papel”.¹⁸⁰ Levou-a e quando chegou em casa o menino já estava mamando. Outro homem honrado tinha a filha doente, procurou o mesmo religioso que lhe deu a mesma “relíquia”, e em poucos dias a menina sarou. Um parente de uma mulher endemoninhada perguntou ao dito cônego qual o remédio para livrá-la da atribulação, este o mandou levar emprestada uma imagem de papel e a pusesse sobre a pessoa para deixasse o mau espírito.¹⁸¹

Outra prova de sua eficácia, teve o cônego que um dia estava comendo uma galinha picada. Engasgou-se com um pedaço de osso e quase estava para morrer sufocado, quando se lembrou que levava em seu breviário uma relíquia de papel do santo jesuíta, passou-a na garganta e desentalou.¹⁸²

Um homem foi livrado da morte pela imagem do santo, porque um contrário pretendia matá-lo, mas, quando se cruzaram, percebeu que seu inimigo estava tomado pela cegueira, milagrosamente provocada pela relíquia. Este caso impressionou ao padre, pois se comprovava cotidianamente a eficácia do remédio:

Hé notável a fee que aquelles novos christaões tem nas santas reliquias, **que logo pedem como se bautizaõ**; contou hum delles ao Padre que andando em sua busca hum gentio poderozo pera o matar e relevando lhe ir á aldea deste seu enemigo, não arreceou **fazello confiado nas reliquias que levava consigo, que por meo dellas Deos o [h]avia de livrar delle**; e foy assy[m], porque indo não somente á alde[i]a mas estando diante delle, Deos o **cego de maneira que vendo o não no conheceo**.¹⁸³

¹⁷⁸ “Carta do Padre Sebastião Gomes ao Provincial de Portugal”, Outubro/1613, **M.M.A.**, IV, p. 533. (Com exceção desse parente do bispo, as demais pessoas recorriam à imagem de papel).

¹⁷⁹ *Idem*, p. 531.

¹⁸⁰ *Idem*.

¹⁸¹ *Idem*, p. 532.

¹⁸² “Carta Ânua da Missão de Cabo Verde do ano de 1610 até Julho de 1611”, 17/07/1611, **M.M.A.**, IV, p. 461.

¹⁸³ *Idem*, p. 451. (Grifos meus).

O que o padre não parece ter percebido foi que o “novo christão” passou a fazer uso das “reliquias” cristãs, distribuídas na cerimônia do batismo na Guiné, como se fosse um amuleto africano. Mudara apenas o formato, mas a essência da crença permanecia a mesma – era um artefato para proteger o corpo contra o ataque de inimigo.

A tentativa de criar um culto em torno da imagem de Santo Inácio de Loyola na Guiné, com vários testemunhos de curas milagrosas pode ter duas interpretações: podia ser uma das metodologias pensadas para despertar a fé devocional dos negros em torno de um santo, que operava milagres e protegia até mesmo da morte. Ou apenas propaganda para o fundador da Companhia de Jesus, que estava prestes a ser canonizado pelo papa Gregório XV. Inclusive, o padre Barreira, enviou, em uma de suas cartas ao provincial, seus votos de esperança de ver logo canonizado “Nosso Beato Padre Inácio”.¹⁸⁴

d) Destruição de amuletos

As cartas escritas pelo padre Baltazar Barreira, contando os costumes dos “gentios” da Guiné, das suas idolatrias e, principalmente da conversão e sucesso da Missão, eram publicadas quase que instantaneamente pela Companhia de Jesus.¹⁸⁵ Numa de suas primeiras missivas, o referido padre prometeu que relataria à Coroa e aos seus superiores tudo que aprendesse sobre “á terra firme, que Reys há nelle, que poder tem, que gente hé a destas partes, que naturaes tem, que hé o que produs a terra, e finalmente que hé o que tem de bem e de mal.”¹⁸⁶ Isso acontecia não só com suas cartas edificantes. Desde 1550, o papado costumava publicar as cartas dos missionários jesuítas do Brasil, Índia e América Espanhola. Segundo estudo de Adriano Prosperi havia um público de leitores na Europa curioso por saber sobre “as gentes e os seus costumes” e sobre a “conversão de muitos povos que receberam o lume da santa fé cristã.” As grandes conversões reforçavam nos leitores “a convicção de que a fé cristã é a verdadeira e de que os europeus levam a luz da verdade àqueles que ainda não a possuem”.¹⁸⁷

¹⁸⁴ “Carta do padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal”, 05/03/1607, **M.M.A.**, IV, p. 223.

¹⁸⁵ P. E. H. HAIR, *Heretics, Slaves and Witches – as seen by Guinea Jesuits c.1610*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, **Serie Separatas**, 2002, p. 3; e **Journal of Religion in Africa**. XXVIII, nº 2, 1998.

¹⁸⁶ “Carta do Padre Baltazar Barreira ao Padre João Álvares”, 01/08/1606, **M.M.A.**, IV, p. 159.

¹⁸⁷ Adriano PROSPERI, “As Missões no Brasil, vistas de Roma.” Texto apresentado no **Colóquio Internacional Poder e Religião no Império Português**. São Paulo/USP, Casa de Cultura Japonesa. 1 a 5 de outubro de 2007, pp. 04-6. Ver também Cristina POMPA, o sub-capítulo “A epistolografia jesuítica: para além da

O relato do sucesso da conversão de um rei “gentio”, cujo nome não foi citado, revelava uma suposta vitória dos padres sobre os pregadores mandingas. A destruição pública dos amuletos “falsos” pelo próprio rei provava que a conversão era verdadeira, pois o neófito logo se tornara um defensor do cristianismo. Este “Rey principal” contou que havia recebido de um

(...) Mādiga, ministro da maldita seita de Mafoma (...) huã vestidura chea de nominas, com que emganaõ os gentios, afirmandolhe que tendoa vestida [ne]nhuã arma lhe poderia fazer dano algum na guerra, e fora della; esta tinha elle em tanta estima que por [ne]nhum preço a dera, mas depois de ser christão, conhecendo a falcidade daquelas nominas, que queimou publicamente com a vestidura, querendo que estivesse presente toda a aldeia pera que vissem a conta em que tinha [d]aquelles falsos preservativos e entendesse que sôo o verdadeiro Deos em que elle cria, o podia defender, e livrar de todo perigo na guerra e na paz.¹⁸⁸

Este e outros relatos que compõem as cartas edificantes, não deixaram de revelar os momentos de angústia da missão. As reclamações recorrentes dos padres acerca dos cristãos negros mostram que eles eram inconstantes na fé: após o batismo retornavam para seus costumes ou os combinavam com os símbolos da religião cristã.

Os grupos étnicos da região da Senegâmbia partilhavam códigos culturais semelhantes, além disso, havia uma plasticidade para agregar novidades.¹⁸⁹ Para incorporar o cristianismo não achavam necessário abandonar os traços da adesão anterior ao islamismo (como o uso dos amuletos) e nem os costumes tradicionais (o culto dos chinás).

D. Pedro, rei de Serra Leoa, depois do batismo era tido como dos mais fervorosos em sua fé; ele adoeceu e estava acamado, quase morrendo. O padre Barreira foi chamado para acudi-lo. Ao chegar à casa do moribundo, foi até o terreiro da casa, onde viu “algu[m]as chinás, ou idolos das suas escravas gentias”, que não tiveram tempo de escondê-las. Ele quebrou tudo, depois foi ao quarto onde estava D. Pedro e dissera-lhe que “aqueles diabos o tinha[m] na cama,” e em seguida ele já estava recuperado.¹⁹⁰

O padre disse que convencera os reis da embocadura do Rio Grande a abandonarem o costume dos sacrifícios de pessoas em cerimônias fúnebres e a quebrar os seus deuses chinás que ficavam em altares de paus e pedras. Os deuses foram destruídos e houve comemoração com fogos. Na ocasião os chefes principais pediram o batismo e um rei

retórica”, pp. 81-110; e Luis Felipe de ALENCASTRO, o cap. 5 – especialmente o item: “A teoria negreira jesuíta”, pp. 168-180.

¹⁸⁸ “Carta do Padre Sebastião Gomes ao Provincial de Portugal”, Outubro/1613, **M.M.A.**, IV, p. 442.

¹⁸⁹ Carlos LOPES, O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos. **Afro-Ásia**, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, n.32, 2005, p. 21.

¹⁹⁰ “Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 392.

entregou seu filho para receber o sacramento. Mas o padre disse que precisava catequizá-los para que não voltassem aos “seus erros tam antigos”, pois esperava “conjunção e que elles vão crescendo no conhecimento de nossa santa fee, pera que de gentios não venhaõ a ser hereges. E por isso os não tem baptizados (...)”¹⁹¹

Os padres tentaram convencer alguns negros mandingas que portavam amuletos para aceitarem o batismo. Eles pediram o sacramento e disseram que logo lançariam fora os amuletos. Uns tiraram do pescoço e os lançaram ao mar, outros, porém, continuaram usando e os escondiam quando viam os padres.¹⁹²

Os episódios narrados anteriormente, dos batismos dos reis eram sempre acompanhados da destruição de amuletos e chinas, considerados idolatrias. Os padres estavam agindo de forma semelhante aos protestantes reformistas da Europa, que no início do século XVI, passaram a quebrar as relíquias cristãs, condenando o seu culto, pois rejeitavam os objetos dos mártires como instrumentos de mediação entre Deus e os fiéis. Os católicos viram nessa reação um delito contra a fé.¹⁹³ Os protestantes, por outro lado, viam o culto às relíquias como idolatria, menos ligado à fé cristã do que a magia e a superstição.¹⁹⁴

O padre Barreira destruiu os objetos sagrados de um rei diante da reação atônita de um nobre. Ele acreditava que o seu rei estava totalmente desprotegido, mediante o abandono do uso dos objetos de proteção. O fato se deu na ocasião dos batismos de dona Felipa de Leão e D. João Setuaõ (ambos irmãos de D. Felipe Leão, rei de Serra Leoa).¹⁹⁵ Após este ter recebido o sacramento, “o diabo fez com que um capitão”, ao vê-lo mudado no vestuário e sem as insígnias de poder e proteção, dissesse com certo temor: “quem sairá agora cõ nosco á guerra? Quem pelejará? Quem nos defenderá de nossos enemiugos?”

O português, padrinho de D. João Setuaõ, “declarou em presença de todo o povo, quã[o] çegos viviã, pois cria[m] que os corninhos, pelles, e mais cousas que levavã[m] á guerra tinha virtude pera os livrar da morte. (...)”. Depois disto, o padrinho entrou na casa de seu afilhado “quebra, queima e converte em cinzas todos os idolos que acha nelle. E em seu

¹⁹¹ “Relação das coisas da Guiné”, Maio de 1607, **M.M.A.**, IV, p. 274.

¹⁹² *Idem*, pp. 274-5: “Trataraõ os Padres cõ[m] alguns destes gentios que traziaõ as taes nominas, sobre o santo baptismo, o qual pediaõ e que logo lançariaõ as nôminas fora, e hu[m] tirou do pescoço e lançou ao mar, outros as escondem quando lhes ve[m] fallar”.

¹⁹³ “(...) assim os que afirmarem que se não deve veneração e honra às relíquias dos santos, e que estes e outros sagrados monumentos são inutilmente honrados pelos fiéis; e que debalde visitam as memórias dos santos por motivos de conseguir o seu socorro, devem ser infalivelmente condenados, segundo há muito os condenou e agora condena a Igreja”. **O Sacrossanto, e Ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez**, Tomo II. *Op. Cit.*, p. 347.

¹⁹⁴ Renato CYMBALISTA, *Op. Cit.*, p. 15.

¹⁹⁵ “Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 367.

lugar manda arvorar hu[m]a fermosa cruz, a qual adorou prostrado por terra cõ[m] grande devoção e fee.”¹⁹⁶

O referido padre disse que convenceu os reis da embocadura do Rio Grande quebrar todos os seus “ídolos de pedra e pau”.¹⁹⁷ Mas quando foi visitar D. Pedro, rei de Serra Leoa, que estava enfermo, quebrou, pessoalmente, os “ídolos” das escravas gentias.¹⁹⁸ O padre Manoel Álvares disse que os mandingas batizados jogaram os amuletos muçulmanos ao mar em sinal de desprezo da religião muçulmana.¹⁹⁹

No encontro com o “outro”, os padres agiram como os calvinistas – com aversão das relíquias dos povos nativos. Atitudes semelhantes tiveram os católicos na China. Ao perceberem o culto em torno de uma relíquia, o dente de Buda, quebraram-no publicamente.²⁰⁰

A destruição das relíquias na Guiné pelos missionários era uma resposta, ao perceber em que a pregação, o batismo e a distribuição de novas relíquias não garantiam a conversão e a constância na fé.

e) Ocaso da missão na Guiné

Em 1612, morreu o padre Barreira durante a sua Missão, quando estava em Cabo Verde. Em 1617, faleceu o padre Manoel Álvares em Serra Leoa. O apostolado deles foi marcado pelos batismos, restritos aos reis, suas parentelas e nobreza local.

Foi escrita, em 1621, a “Relação da Cristandade da Guiné e Cabo Verde”. Trata-se de um mapeamento dos lugares onde havia Igrejas, missionários, cristãos e gentios. Não consta a autoria do documento, mas, provavelmente, foi elaborado por um jesuíta, que buscava mostrar o sucesso da Missão iniciada em 1604. O autor da “Relação da Cristandade” iniciou a missiva advertindo que os gentios ainda não batizados, eram “fáceis” de serem convertidos se houvesse mais sacerdotes zelosos e mais igrejas. E que a maior dificuldade de missionação era a terra ser “muito doentia para os que vão destas partes de Europa”, pois dos 15 padres enviados em 17 anos de atividade missionária na Guiné, apenas dois estavam vivos, em Cabo Verde.²⁰¹

¹⁹⁶ *Idem*, p. 368.

¹⁹⁷ “Relação das coisas da Guiné”, Maio de 1607, **M.M.A.**, IV, p. 274.

¹⁹⁸ “Carta Ânua do Padre Baltasar Barreira ao Provincial de Portugal”, 01/01/1610, **M.M.A.**, IV, p. 392.

¹⁹⁹ “Relação das coisas da Guiné”, Maio de 1607, **M.M.A.**, IV, pp. 274-5.

²⁰⁰ Charles BOXER, **O Império Marítimo Português**. 1415-1825. São Paulo: Cia. das Letras, 2002, p. 89.

²⁰¹ “Relação da Cristandade da Guiné e Cabo Verde”, 1621, **M.M.A.**, IV, pp. 662-5.

O relator informava à Coroa que na Ilha de Santiago, sede do bispado de Cabo Verde, onde havia a residência da Companhia de Jesus, eram todos cristãos. Na Ilha do Fogo eram todos, igualmente, cristãos e existia uma Igreja com um clérigo. Nas demais ilhas de Santo Antão, Santa Luzia e do Sal eram todos cristianizados, e ia um clérigo dizer missa. Em Serra Leoa, diz que “os reis naturais” governam estas terras e que apenas dois se fizeram cristãos - D. Felipe e D. Pedro de Caricuri, e havia três igrejas que eram freguesias, mas não iam padres desde 1605. Em Cacheu, disse que eram todos cristãos e tinha uma igreja com um clérigo. Em Bichancor, cujo rei não era cristão, havia uma igreja com um padre para assistir os mercadores portugueses, que habitavam quinze casas. No porto de Santa Cruz no Rio Grande, onde também tinham 15 casas de portugueses, havia uma igreja, mas sem clérigo.²⁰²

Os lugares citados são ilhas e cidades costeiras da Guiné. Eram habitados pela população local, lançados, funcionários da Coroa e visitados, intermitentemente, por religiosos, que mandaram edificar igrejas e capelas. No entanto, isso não garantia a evangelização.

Alguns meses depois dessa apologética “Relação”, foi enviada outra: a “Relação das Igrejas e christandade das ilhas de Cabo Verde e da Serra Leoa”. Documento escrito por Manuel Severim de Faria, em janeiro de 1622, intitulado “Apontamentos da obrigação que os Reys de Portugal tem de procurarem a conversão dos povos da Guiné, e os inconvenientes, porque ategora se não fes, e do meio como se poderá alcançar facilmente com grande serviço de Deus, e aproveitamento da fazenda de Sua Majestade.”²⁰³

À época, o autor dos “apontamentos” era Conselheiro da Coroa,²⁰⁴ e denunciou os jesuítas de descumprirem com o “serviço de Deus, e com suas obrigações, que não com o

²⁰² *Idem*.

²⁰³ “Apontamentos de Manuel Severim de Faria sobre a Fundação de Seminários para a Guine”, Janeiro-1622, **M.M.A.**, IV, p. 666.

²⁰⁴ *Idem*, p. 694: “O autor era doutor em Cânones pela Universidade de Coimbra e Cónego da sé de Évora. Quando da carta aqui publicada fazia parte do Conselho de Portugal em Madrid”. Nascido em 1584 em Lisboa, foi levado ainda criança para Évora, onde foi educado por um tio, Baltasar de Faria Severim, cônego e chantre da Sé de Évora. Nesta cidade, freqüentou a Universidade de Évora, e tornou-se Mestre em Artes e Doutor em Teologia, além de ter recebido várias ordens sagradas católicas. Aos 25 anos, sucedeu seu tio no Cabido da Sé de Évora. Adquiriu o direito de receber somas elevadas, fruto de disposições eclesiásticas que lhe asseguraram diversas rendas e outros benefícios. Devido à sua formação escolástica aplicou seus honorários na aquisição de uma das mais famosas e bem apetrechadas bibliotecas do seu tempo. Destacou-se, não apenas nas áreas da sua formação (teologia e filosofia) ou como historiador. Também procurou fazer reflexão e intervenção política. Em 1624, por exemplo, Severim de Faria escreveu a obra *Discursos Vários Políticos*, na qual advogou a transferência da sede da corte de Madrid para Lisboa. Contudo, a obra mais conhecida e referenciada de Faria é **Notícias de Portugal**. Trata-se de compilação de vários textos (*Discursos*) onde se debruça sobre os mais variados temas: a milícia, a nobreza, a moeda, as universidades, a **evangelização na Guiné**, a carreira das naus e a peregrinação, e também várias biografias de cardeais portugueses. *Notícias de Portugal* foi publicada em 1655, ano de seu falecimento. Mário PINTO, Gabriel SILVA & Jorge Pedro SOUSA, **A Génese do Jornalismo Lusófono e as Relações de Manuel Severim de Faria (1626-1628)**. Universidade Fernando Pessoa, 2007, pp. 39-43. (Grifos meus).

bem de suas Rendas” durante a Missão: entendendo (...) que o seu principal intento, hé, que se cumpra primeiro com o serviço de Deos, e com as suas obrigações, que não com suas rendas.”²⁰⁵ Num tom anti-jesuítico ele questionou a concessão papal à Portugal das terras da África, cuja justificativa da conquista era o combate aos povos mouros e conversão dos gentios:

O Senhorio que os Reys deste Reyno tem em Guiné (em que se incluem os Estados do Cabo Verde, Mina, S. Thomé, Angola e parte do Congo) foi primeiramente concedido aos Reys de Portugal por hua Bulla do Papa Martinho V, e depois por outras de Eugenio IV, Nicolau V, Sixto IV e Leão X, nas quaes dizem os Summos Pontífices que dão o dominio daquellas terras a esta Coroa, com condição que os Reys della proveia de Sacerdotes, e Menistros do Evangelho que bautizem, e ensinem nossa Santa Fee aos naturaes da terra, encarregandolhe sobre isso suas consciências, como se vee do theor de todas ellas.²⁰⁶

Manuel Severim de Faria recorreu à *Década I*, crônica de João de Barros. Citou em seus “apontamentos” a história da primeira missa em terras africanas por Diogo de Azambuja, que completava 139 anos naquele ano de 1621, para denunciar que, além das promessas e poucos esforços, não havia “mais naturaes christaos, apenas alguns nas fortalezas da Mina e Axem”.

O autor negava todas as informações relativas ao sucesso da conversão conferida pelo jesuíta na “Relação” anterior.²⁰⁷ Segundo ele, no arquipélago do Cabo Verde, descoberto desde 1441, a conversão se fazia apenas nas ilhas de Santiago e do Fogo, onde estavam as povoações portuguesas. Denunciava que na terra firme, nos portos do Rio de S. Domingos, Guinala, Biguba, Rio das Pedras, Bissau, Cacheu e Joala, todos eram batizados, do mesmo modo dos cativos comprados para o tráfico ou para serviço dos padres, pois o Evangelho só passou a ser pregado naquelas partes quando foi enviada a Missão jesuítica, liderada pelo padre Baltazar Barreira.²⁰⁸ Disse que em São Tomé apenas os cativos dos moradores das ilhas eram doutrinados. Em Angola, desde

1575, em que começou a conquista ategora, tudo foraõ guerras e da conversão dos naturaes se tratou pouco, ainda que tem hum Collegio da Companhia e outro Convento de Padres Terceiros, porque o Evangelho de Christo hé de paz e não se hade pregar com as armas nas mãos. E assi[m] tirando os negros de Loanda e Massangano, não há na terra outros christaos senão os escravos que saem daquelle porto de resgate pera Europa, e

²⁰⁵ “Apontamentos de Manuel Severim de Faria sobre a Fundação de Seminários para a Guine”, Janeiro-1622, **M.M.A.**, IV, p. 666.

²⁰⁶ *Idem*, p. 667.

²⁰⁷ “Relação da Cristandade da Guiné e Cabo Verde”, 1621, **M.M.A.**, IV, pp. 662-665.

²⁰⁸ “Apontamentos de Manuel Severim de Faria sobre a Fundação de Seminários para a Guine”, **M.M.A.**, IV, p. 670.

Novo Mundo, aos quaes bautizão sem o cathequizarem, de maneira que morrem nas mesmas embarcações como brutos.²⁰⁹

Severim de Faria concluiu seus apontamentos anti-jesuíticos explicando “as causas porque em tantos annos se tem feito tam pouco fruto na conversão dos povos da Guiné”. Para ele, houve três motivos para o pouco fruto do trabalho de conversão feito: o primeiro era dos ministros eclesiásticos, os bispos, clérigos e religiosos, que morriam logo, porque a terra era insalubre, não eram repostos e davam mal exemplo de vida - buscavam remédio espiritual para o seu próprio bem, “só se ocupam de comprar e vender”. O segundo eram os portugueses que tratavam naquelas partes, que também davam maus exemplos – eram degredados do Reino por delitos graves, tratantes e soldados, interessados nos cativos, que se envolviam em escândalos. O terceiro estava, intimamente, relacionado ao primeiro. Tratava-se da malignidade dos climas da terra. Ou seja: doenças.

Para os três graves problemas apontados acima ele sabia qual o remédio – a criação de um seminário em Portugal para atender aos vocacionados de todas as nações africanas:

(...) que neste reino [h]aja hum seminário em que se crie certo número de moços de cada huma destas Províncias onde estao os nossos governos, os quaes moços aprendao a língua latina, e Theologia em huma das Universidades deste Reyno, e sejaõ ensinados no mesmo Seminário a bons costumes, e virtudes, por pessoas Religiosas, de maneira que quando daqui saírem pera suas patrias, possam fazer o officio de Pregadores, e succedendo huns aos outros continuem na cultivação espiritual daquellas províncias até as converter de todo.²¹⁰

O chantre de Évora concluiu mostrando o “proveito temporal que resultaria á Coroa de Portugal a edificação destes Seminários no Reyno”: ao levar os filhos dos reis e fidalgos africanos para a Corte, poder-se-ia usá-los como reféns para proibir os pais deles de comerciarem com os holandeses. Por outro lado, pensara que estes jovens naturais da terra, depois de instruídos retornariam aos seus lugares para atuarem como seminaristas. Dessa forma, os príncipes e povos da Guiné ficariam agradecidos e forçados a ter paz e amizade com os portugueses.²¹¹

Na Guiné, a empresa colonial andava de mãos dadas com o projeto missionário. Assim como nas demais partes do Império. Mas, em Cabo Verde, Brasil, Índia, Luanda e São Tomé, onde as ordens religiosas tinham casas, colégios, seminários e os missionários

²⁰⁹ *Idem*, p. 669.

²¹⁰ *Idem*, p. 675.

²¹¹ *Idem*, p. 681-2.

escreveram gramáticas para conversão dos gentios. Diferentemente, na Costa da Guiné, os padres nunca se instalaram para dar assistência regular aos convertidos; atuavam apenas nas missões intermitentes e construíam pequenas capelas nas encostas do mar e dos rios principais, que contavam com escassas alaias. Em Serra Leoa, por exemplo, depois da morte dos padres Baltazar Barreira e Manoel Álvares, passaram-se mais de trinta anos sem que nenhum padre lá fosse.

O padre Antonio Vieira, quando esteve em Cabo Verde, em 1652, celebrou uma missa, deixou a observação da necessidade de mais clérigos para o trabalho missionário; e disse que na Guiné só havia cruzeiros e nomes de santos, mas o povo estava abandonado.²¹²

Francisco Coelho, em meados do século XVII, observou o abandono, em que foi relegada a região do rio Gâmbia, que não possuía padres nem igreja para assistir nem ao menos aos brancos que habitavam:

(...) e agora da passagem também quero dizer hua couza que sempre me escandalizou enquanto vivi nelle, e he que em todo o rio, havendo tantas povoacoes em que morarão os brancos, não vi nem tive noticia que [h]o[u]vesse nunca nelles nenhu[m]a igreja, o que não he na mais costa de Guine, e ainda os sacerdotes que vão de Cacheo administrarlhes os sacramentos vão muito mal; e assim, como lhes faltao os templos e os mestres, e a gente do rio com que vivem são hereges e mahometanos, e não há quem os repreenda, vivem com demasiada soltura, principalmente guardao mal os mandamentos da Sancta Madre Igreja, e em todos os dias prohybidos por ella, sem escrúpulo, comem carne. Deos Nosso Senhor lhes acuda.²¹³

O comerciante fez observação semelhante em Cacheu e Bissau:

No reino de Canhaguto ouve muita cristandade, e o rey da terra era christão com sua mulher, e chamavasse Dom Bernardo, e tinha igreja com seu sino. A este rey de Bossis que, disse, chamarse Nacurna, e por sua morte, como faltarão obreiros, foise esfriando esta cristandade e hoje não há nada. Também no reino das ilhetas ouve hum rei christão que chamavão Dom Francisco; assim que não estar isto tudo de Cacheo para cá reduzido a religião catholica não he mais que por falta de mestres.²¹⁴

Quando os capuchinhos da *Propaganda Fide* chegaram à Guiné para continuar a missão, o povo já havia esquecido os fragmentos aprendidos do cristianismo e a igreja estava abandonada. As missões religiosas não frutificaram, pois, ao mesmo tempo, o comércio deixou de ser promissor para os portugueses devido a concorrência das outras nações européias.

²¹² “Carta do padre Antonio Vieira ao padre André Fernandes”, 25/12/1652, **M.M.A.**, VI, p. 25.

²¹³ Francisco de Lemos COELHO, **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné**, *Op. Cit.*, p. 137.

²¹⁴ *Idem*, p. 165.

O contato dos portugueses com a Costa da Guiné que se iniciou em 1440, prolongou-se de forma efetiva na expansão do Império Português até fins do século XVII. Depois, essa região foi tomada pelos holandeses, franceses, ingleses e espanhóis.

Para Luis Felipe de Alencastro, o Império Ultramarino português não conseguiu se impor na Costa da Guiné por dois motivos principais: a “má governança” dos funcionários da Coroa que não conseguiu garantir o domínio colonial e os “azares da catequese”. O autor destacou os motivos da decadência do Império naquela parte da África: 1) as doenças (febres), que matavam os estrangeiros; 2) as feitorias construídas no litoral não impediam que as outras nações fizessem comércio também; 3) o desejo de conquistar e controlar o mar encarecia os custos de manter as feitorias; 4) O bispado de Cabo Verde era sustentado pela receita régia da Bahia, pois a ilha de Santiago rendia poucos impostos reais, devido aos constantes ataques dos “inimigos” europeus dos portugueses.²¹⁵

Com o fim da união das Coroas, em 1640, a Costa da Guiné foi paulatinamente tomada pelas outras nações européias, os portugueses foram proibidos de comercializar com os castelhanos, principais compradores de escravos para a América espanhola, e o tráfico foi reordenado para o Brasil com conexão direta com os traficantes baianos, que controlavam o comércio de tabaco, mercadoria indispensável no tráfico da Guiné. Os holandeses ocuparam o forte de São Jorge da Mina, que haviam tomado desde 1638. A partir de 1664, a Companhia das Índias Ocidentais concedeu o direito de monopólio aos franceses para comercializar na Alta Guiné. Estes passaram a ter direitos exclusivos na Senegâmbia, que se estendia da Ilha de Gorée até o rio Senegal.²¹⁶ Mesmo assim, os baianos conseguiam comerciar na região. Logo, negociavam seu tabaco, antes mesmo de chegar a mercados africanos, com franceses e holandeses.²¹⁷

f) Tráfico da Senegâmbia para as Américas:

Os dados para o tráfico de escravos no século XVII, ainda são escassos, pela limitação das fontes. É um tema em debate, cujas pesquisas têm se revigorado nos últimos anos. Mas podemos afirmar que os primeiros escravos que desembarcavam no Brasil, procediam dos portos da Alta Guiné e Angola. A instalação das primeiras benfeitorias, como fortes e igrejas na costa atlântica da Guiné permitiu que o comércio de escravos realizado

²¹⁵ Luis Felipe de ALENCASTRO, *Op. Cit.*, pp. 55-56.

²¹⁶ Gwendolyn Midlo HALL, *Africans in Colonial Louisiana. Op. Cit.*, p. 34.

²¹⁷ Pierre VERGER, **Fluxo e Refluxo**: comércio entre a Bahia de Todos os Santos e o Golfo do Benim. São Paulo: Corrupio, 1997.

nessa região alimentasse a incipiente indústria açucareira da América Portuguesa. A presença portuguesa no Congo e Angola, faria dessa região uma colônia e outro entreposto importante de fornecimento de escravos para o Brasil.

O tráfico da Guiné no século XVIII ainda é tema pouco estudado por brasileiros, pela já aludida dificuldade de fontes mais abrangentes e consistentes. Interessante notar que a historiografia não aponta a vinda dos povos mandingas para o Brasil, mas os mandingueiros, que seria uma alusão a tais povos, aparecem muito no contexto colonial, sempre associados à heterodoxia da religiosidade colonial.

Nos séculos XV e XVI, para os portugueses, a Guiné era uma referência ao litoral da costa ocidental africana, que tinha a feitoria de Cacheu como centro comercial, subordinada às ilhas de Cabo Verde. À medida que a expansão do comércio português avançou para o sul, o termo passou a ser também utilizado para designar as partes do litoral então conhecidas como Costa da Pimenta, Costa do Marfim, Costa do Ouro e Costa dos Escravos. Assim, toda a África Ocidental ao norte do Equador, do Rio Senegal ao Gabão, era conhecida então como a Guiné.²¹⁸

Os mandingas, conforme visto no capítulo 1, faziam parte do comércio de escravos na Alta Guiné. Na região do rio Gâmbia em sentido Norte pela costa atlântica até o rio Tagarim (Serra Leoa) adentrando pelo continente, os mandingas dominavam as redes de comércio e controlaram rigorosamente quais povos podiam ser vendidos. Até 1720 nenhum Mandinga vendeu seu próprio povo ou deixou que outros os vendessem.²¹⁹

Os mandingas vendiam os povos “selvagens”, ou seja, os não islamizados, como os bambaras que habitavam as terras localizadas nas proximidades do rio Senegal, além do Galam, perto do Rio Níger, no sentido Leste. Estes lutavam contra o Islã e foram escravizados pelos mandingas, cuja religião permitia a escravização de “pagãos”, e muçulmanos que cometessem crimes.²²⁰

Mas os portugueses cedo perderam sua primazia comercial na região para os holandeses e ingleses, na Gâmbia. Em 1664, a França já havia se estabelecido nos portos da ilha de Goré até o forte de St. Louis. A Companhia das Índias em 1720 concentrava-se no Senegal porque “era a única praça da costa africana onde possuía direitos exclusivos de comércio”. A Companhia vendia licenças privadas para interessados no tráfico de escravos.

²¹⁸ OLIVEIRA, Maria Inês Cortez. Quem eram os ‘Negros da Guiné’? A Origem dos Africanos na Bahia. **Afro-Ásia**. Salvador, n.º 19/20 (1997), p. 39.

²¹⁹ Gwendolyn Midlo HALL. **Africans in Colonial Louisiana: The development of Afro-Creole Culture in the Eighteenth Century**. Louisiana State University Press, 1995, p. 41.

²²⁰ *Idem*, p. 38.

Os ingleses ficaram com o porto de Cabinda. Enquanto quase toda a costa de Angola era dominada pelos portugueses. A Companhia tinha um porto de comércio em Ajudá, no Golfo do Benin, mas competia ali com todas as nações da Europa. Logo depois, os portugueses tomaram Ajudá.²²¹

No século XVIII, os reinos mandingas, que iam do Senegal ao Gâmbia eram mais zelosos com o islamismo. Do rio Gâmbia até os rios da Guiné, com exceção dos povos sereres, todos eram “idólatras”, ou seja, não seguiam o islamismo. Midlo Hall afirma que as rotas da cultura afro-crioula da Lousiana têm sua origem na Senegâmbia. Do fim do século XVII e por todo o século XVIII, o principal mercado de desembarque dos jalofo, bambaras, fulas e outros povos da Senegâmbia foi a Louisiana.²²²

Cacheu, incrustada em terra dos mandingas islamizados, foi o principal porto de abastecimento para as colônias espanholas até 1680. No período em que administradores da Coroa e as missões religiosas estiveram nessa região, houve pouco embarque de cativos do porto de Cacheu para a América Portuguesa.

Em setembro de 1642, uma carta do governador do Brasil Antônio Teles da Silva para S. Magde., informava sobre as conseqüências danosas nos engenhos e fazendas provocadas pela falta de escravos. O problema era a ocupação de Angola pelos holandeses e as epidemias. O governador solicitou escravos de Cacheu e de outras partes da África.²²³

Nos fundos do Arquivo Ultramarino há correspondências indicando a chegada de navio do porto de Cacheu. Em 1733, chega um navio da Costa da Mina e Cacheu, que foi registrado na Alfândega.²²⁴ Em 1741, a Alfândega também registrou outro navio do referido porto desembarcou escravos em Salvador, arrematados por Manoel de Faria Ayram.²²⁵ Há outras informações esparsas nas correspondências do Conselho Ultramarino acerca da vinda de tumbeiros de Cacheu. Ao contrário dos copiosos dados referentes aos navios que chegavam de Angola através dos portos de Benguela e Loango e os da Costa da Mina. Certamente, o período de maior embarque de povos do porto de Cacheu em direção ao Brasil,

²²¹ Em 1731, os franceses venceram os alemães e conquistaram a ilha de Arguim. A Companhia das Índias concedeu toda a extensão da Ilha de Arguim até o sul de Serra Leoa aos franceses. O forte de St. Louis localizado na boca do rio Senegal era o principal enclave da Companhia das Índias na África. Apesar de relativamente seguro de bombardeamentos de navios, não era conveniente para carga e descarga. Dessa forma, foi construído o forte de St. Joseph, no Galam, nos limites entre o Senegal e o Mali, na terra dos bambara. Todas as caravanas passavam pelas terras mandingas e cruzavam o rio Níger. Cerca de um terço dos escravos transportados da Senegâmbia para a Louisiana passaram pelo porto de Galam e dois terços cruzaram o rio Gâmbia.

²²²

²²³ Projeto Resgate. Documentos Avulsos do Arquivo Ultramarino. AHU. Caixa: 8 Doc: 975. Bahia, 22 de Setembro de 1642.

²²⁴ Projeto Resgate. Documentos Avulsos do Arquivo Ultramarino. Caixa: 45, doc.3986. Bahia, 1733.

²²⁵ Projeto Resgate. Documentos Avulsos do Arquivo Ultramarino. Caixa: 71, doc.35967. Bahia, 1741.

foi no final do século XVIII. Com a criação da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, que durou entre 1755 e 1778.²²⁶ Matthias Röhrig Assunção divulgou em artigo resultados de sua pesquisa realizada sobre o tráfico de escravos para o Maranhão, considerado o quinto porto negreiro do Brasil. O autor diz que não há estatísticas fidedignas para o período do tráfico. Inclusive, na base de dados do Transatlantic Slave Trade não aparece nenhum dado sobre o comércio de escravos entre as duas regiões. Baseado em fontes encontradas e em estimativas, Assunção sugere que cerca de 140 mil escravos tenham desembarcados no porto de São Luiz do Maranhão, embarcados no porto de Cacheu.²²⁷

g) A difusão da imagem dos mandingas como feiticeiros no Atlântico

Em 1642, a Companhia retirou-se de Cabo Verde por causa de conflitos com a Coroa que impôs uma série de exigências aos padres. O envio de padres Capuchinhos pela *Propaganda Fide*, criada em 1622, foi tema dos mais polêmicos pelos embargos que Portugal impunha por considerar inimigas as demais nações.

No entanto, enquanto a Coroa Portuguesa criava impasses contra a entrada de outras ordens religiosas na Costa da Guiné e Cabo Verde, os sacerdotes islâmicos se fortaleciam na Costa e no interior. O movimento mandinga,²²⁸ que combinava fetichismo e Islã se expandia. Isso foi confirmado em observações de religiosos da *Propaganda Fide* e de comerciantes portugueses que estiveram na região ao longo do século XVII.

Em 1647, no porto de Combo, perto da Barra, entrada do rio Gâmbia, Frei Andrés de Sevilha e Fr. Gaspar de Sevilha também enfrentaram a concorrência com os pregadores do

²²⁶ Manuel Dias NUNES, *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, 1755-1778*. Belém: UFPA, 1970; e Antonio CARREIRA, *As Companhias Pombalinas de Grão-Pará e Maranhão, Pernambuco e Paraíba*. Porto: Editorial Presença, 1983.

²²⁷ Mathias Assunção supõe que no Maranhão, nordeste do Brasil, desenvolveu-se uma cultura crioula mandinga. Seus dados para tal inferência é o estudo pioneiro de Manuel Nunes Dias que fez um levantamento para os anos de 1757 a 1777. Os cativos embarcados nos portos eram majoritariamente procedentes dos rios da Guiné: 44% em Cacheu, 43% em Bissau e 12% em Angola. E de 1778 a 1801, 17.691 escravos dos portos vizinhos de Cacheu e Bissau foram enviados em tumbeiros para o Maranhão e Pará. Assunção fortalece sua idéia, a partir da análise de 3 conjuntos documentais localizados no Maranhão i) 100 inventários de São Luiz e Codó. Nestes aparecem 457 africanos. Destes, 70 foram registrados apenas como africanos. Os demais, 387 africanos, foram classificados como: 48% do Congo e Angola, 36% dos rios da Guiné e 13% da Baía do Benin e 3% da contra-costa. ii) livros de óbitos da freguesia de Itapecuru-mirim da primeira metade do século XIX. Aparecem neles as etnias dos africanos falecidos: 20 eram povos procedentes da Guiné (mandinga, pepel, bijagó, fula, balanta, cassange e nalu) e 21 eram “angolas”. Os demais falecidos foram genericamente denominados pretos e pretas. iii) Inventário da partilha de bens do fazendeiro Manoel Coelho, de 1844. Consta no documento que o dito Manoel possuía 112 escravos, 19 eram angolas, 7 eram mandingas. Matthias Röhrig ASSUNÇÃO, *Maranhão, Terra Mandinga. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, vol. 20, 2001, pp. 4-5. Trabalho disponível *on-line* em <www.portalcapoeira.com>. Acesso em 25/12/2007.

²²⁸ Carlos LOPES, *O Kaabu e seus vizinhos. Op. Cit.*, pp. 9-28.

Islamismo. Os frades espanhóis não realizaram batismos porque os nativos eram pouco perseverantes e tinham inconstância na fé, pois diziam que mudavam facilmente de uma religião para outra:

(...) Christianos negros que hallé em ambos puertos y baptisé muchos parbulos com solemnidad el dia de S. Sebastian; y por la cortedad del tiempo y **rudeza de algunos adultos y poca seguridad de perseverancia**, que **luego se pervieten com las malas doctrinas de los bejerines moros**, que ay muchos, y son continuos en la ensenança de sus falçedades, y hechiçerias, no me resolví a baptizarlos hasta mejor ocasion.²²⁹

O comerciante Donelha, ao prosseguir adentro do rio Gâmbia também encontrou mercadores mandingas, “bixiriis, que são os sacerdotes”, que se aproveitavam do comércio para “samear a maldita seita de Mafoma antre a gente bárbara que correm todo o sertão da Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desd’os Jalofof, São Domingos, rio Grande até Serra Lioa, que neles se não achem Mandingas bixiriis.”

Fig. 5. Soldado fula ou peul, etnia que habita a região do Gâmbia, vizinha dos jalofof e mandingas. A descrição é do padre francês David Boillat: “no pescoço dele há amuletos (gris-gris), que serviam para várias funções protetoras. Atravessando o tórax, outro gris-gris para repelir balas; assim como há outro no braço direito. As pulseiras ornamentais de cobs são usadas no braço esquerdo e tornozelo direito. Atado à sua cintura é ‘coufa’, um chifre que contém pó, balas, e tabaco de fumagem.” Padre David Boillat, *Esquisses Sengelaises* (Paris, 1853), prancha 17 (Special Collections, University of Virginia Library)

²²⁹ “Relação da Missão da Costa da Guiné”, 05/02/1647, **M.M.A.** Vol. IV. (op. Cit), p. 461. (Grifos meus).

André 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:²³⁰ “(...) o que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nóminas e papeis 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.”²³¹

No final do século XVII, o Governador-Geral do Cabo Verde e Guiné, Manuel da Costa Pessoa, encarregou o 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”.²³² Sua obra reforça a opinião da importância do rio Gâmbia como local de comércio controlado pelos Mandingas. A região que se estendia à margem era habitada por mandingas e por gente da terra, que absorveram os seus ritos e passaram a ser chamados também de mandingas, pois se tornaram também muçulmanos.²³³ Para Coelho, os povos vizinhos aos mandingas, como os falupos e banhús não eram ainda convertidos ao islamismo e “não observão religião nenhuma”, no entanto “não faltão mandingas que os enganão com seus embustes”.²³⁴

O pensamento dos europeus que navegavam pelo rio Gâmbia era formado pela idéia de que se tratava de um povo que possuía muitos poderes sobrenaturais, que também temiam. Diziam ao comerciante luso também que ali havia um grupo de negros chamados Corijuros, cujos capitães os recomendavam que falassem a verdade e não tomassem coisas alheias, que não precisavam de armas para se defender, pois eram “grandes feiticeiros, e por isso muito temidos de todo o gentio e suas couzas são sagradas entre todos os negros, e nenhu[m] lhes toca contra sua vontade, quanto mais que o gentio de todo este rio, principalmente desta banda do Norte, não toma nada a ninguém, e pode dormir na rua o dinheiro”.²³⁵

As pistas deixadas pelos viajantes e missionários que estiveram em contato com os povos mandingas permitem fazer uma caracterização deles: habitavam o rio Gâmbia e

²³⁰ *Idem*, pp. 98, 101 e 106.

²³¹ *Idem*, p. 160.

²³² Francisco de Lemos COELHO, **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné**, *Op. Cit.*, p. 17.

²³³ *Idem*, p. 120.

²³⁴ *Idem*, p. 32.

²³⁵ *Idem*, p. 128.

circulavam por toda a Costa da Guiné (do Rio Senegal até Serra Leoa), pelo deserto do Saara, e comercializavam várias mercadorias, principalmente ouro, escravos e tecidos.

Em 1688 foi lançada uma obra para contar os feitos financiados pelo rei francês contra corsários e “bárbaros”. Na descrição do povo do reino mandinga o autor diz serem 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.²³⁶

Mandinga não era apenas uma etnia.²³⁷ Pode-se afirmar que era uma designação atribuída a povos comerciantes que circulavam muito pelo deserto do Saara e costa Atlântica. Havia uma língua franca falada na extensa Costa, a malinquê, dominada por eles, portanto, dispensavam intérpretes, como fazia o jovem mandinga Gaspar Vaz. Os povos, com os quais viviam imiscuídos, eram praticantes de ritos tradicionais combinados com os islâmicos.

Os mandingas eram identificados como islâmicos. Os portugueses não os hostilizavam por terem acesso, a partir deles, às mercadorias que vinham de importantes centros comerciais que os europeus nunca tinham entrado em contato, por causa das doenças da terra e porque não tinham permissão dos régulos locais.

A prática religiosa mandinga, era marcada pela difusão do Islã, uso de talismãs que protegiam o corpo de males cotidianos, como as enfermidades, feitiços, desentendimentos entre as pessoas, e das guerras que assolavam as aldeias, naquele turbulento contexto de produção de cativos para alimentar o tráfico.

²³⁶ « Les peuples de Mandinga etoient autrefois de grands Idolâtres & fort entétez de la magie & des enchatemens. Ils ont encore des devins & des Magiciens qu'ils apelent *Bexerins* depuis quelques années ils l'ont multiplié chez leurs voisins par le moyen de leur commerce. Leur souverain Pontife demeure dans la capitale du Royaume: on dit que c'est un fameux Magicien, qui avoir appris au Roy de Bena a evoker les Demons & a s'en servir pour tourmenter ses ennemis. » Thomaz AMAULRY. **Relation Universelle de L'Afrique Ancienne et Moderne**, Où l'on voit ce qu'il y a de remarquable, tant dans la Teere 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, pp. 468-9. Agradeço à Viviane Morais essa indicação bibliográfica.

²³⁷ Para os franceses, geograficamente, a Senegâmbia compreendia a região entre os rios Senegal e Gâmbia. É considerada uma área de cultura homogênea e histórias em comum pelos estudiosos. Há quatro principais línguas faladas: Serere, Wolof, Peul e Malinke, esta última era uma língua mutuamente inteligível e falada pelos mandês do Leste. Estes povos viveram como vizinhos por centenas de anos e houve um intercâmbio fixo de pessoas entre eles. Os grandes impérios de Gana, Mali e Songai foram fundados nesta região. Gwendolyn Midlo HALL, *Op. Cit.*, p. 29.

Os talismãs mandingas de proteção individual 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 e marabus, sacerdotes muçulmanos que os distribuía ou vendiam durante suas atividades comerciais e religiosas por toda a Costa da Guiné. O recurso a estes artefatos devia-se à busca por proteção em viagens, batalhas e na vida cotidiana. 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.

Dessa forma, é possível compreender historicamente como o termo *Mandinga*, referente ao povo *Mandê*, habitante do antigo reino do Mali, foi difundido ao mundo Atlântico, através do tráfico de escravos com a imagem de povo feiticeiro, cheios de superstições. Os africanos que chegaram ao Reino, procedentes da costa da Guiné, continuaram a usar talismãs pelas ruas de Lisboa, gerando curiosidade e possibilitando que os brancos vissem o que, até então, sabiam pela literatura de viagem e pelo que circulava pela boca dos marinheiros.

As práticas religiosas dos mandingas estavam relacionadas aos mouros da Costa Ocidental da África, contra os quais os missionários e os agentes da Inquisição que ali atuaram nada puderam fazer. Em Portugal e em África, os mandingas e os seus talismãs foram interpretados, por observadores europeus, como feiticeiros que faziam pactos diabólicos para ampliar sua eficácia.

A Inquisição, que atuou na África Ocidental, por meio de seus agentes locais, pouquíssimas denúncias recebeu acerca das crenças dos gentios e mouros da Guiné. A polícia religiosa tinha braços curtos no continente africano, haja vista a presença tímida da Igreja que não despendia de contingente para converter os povos e promover a manutenção da sua fé. Portanto, restava-lhes perseguir os cristãos-novos e velhos, numa época de disputa de mercados e maior desenvolvimento econômico de Cabo Verde e rios da Guiné.

No entanto, em Portugal, os agentes da Inquisição fizeram com que os amuletos dos mandingas ganhassem fama no lastro de um cristianismo que não conseguiu se impor pela conversão na Guiné. O sistema de “traduções” via nas crenças e práticas locais atos demoníacos e feitiçarias, o que legitimava a perseguição de seus confeccionadores e usuários.

A Inquisição difundiu o termo mandinga com o sentido de feitiçaria. Ao atribuir grande poder às bolsinhas, estabeleceu uma forte relação entre a magia dos africanos e poder.

As cartas e relatos evidenciam o contato entre cristãos, gentios e muçulmanos. Os europeus sentiram na crença muçulmana uma concorrência em todos os domínios: cultural, político e, sobretudo econômico. Os mandingas controlavam o interior e impediam a entrada do cristianismo.

A religião, no entanto, era a “linguagem”, de mediação dos portugueses para compreender a alteridade. A Missão religiosa dos jesuítas, na primeira metade do século XVII, através de suas cartas, enfatizou a presença dos mandingas como principais concorrentes, pois eram predadores do Islã, e conquistavam a população com a distribuição de amuletos. A circulação de cartas e relações jesuíticas fez com que todo o espaço atlântico tomasse conhecimento dos mandingas como um povo detentor de poderes sobrenaturais, feiticeiros e manipuladores de feitiçarias.

Os documentos também mostram que os africanos traficados do rio Senegal até Serra Leoa para a América Portuguesa e outras partes do Novo Mundo, não eram cristianizados. Muito menos os cativos raptados para alimentar o tráfico, que recebiam batismos instantâneos, coletivos, no porto ou dentro do navio, em língua latina e sem intérprete. Embora grande parte seguisse nos tumbeiros sem que fosse cumprida a lei.

Portanto, os amuletos encontrados com os africanos, originários da Costa Ocidental, não estavam relacionados ao cristianismo aprendido na costa da Guiné. Tratava-se de tradições mandingas na diáspora que havia se combinado com as tradições locais em maior ou menor grau.

O termo mandinga e as práticas a ele associadas são propícios para uma análise na dimensão das circulações atlânticas.

2. A CIRCULAÇÃO DE PESSOAS E SABERES NO ATLÂNTICO: AS BOLSAS DE MANDINGA

[Inquisidor]: “Como podia pensar que a Mandinga era uma coisa de Deus, dado que via que só os pretos a utilizavam, e com muita precaução, e que assim a dita mandinga não podia parecer-lhe lícita e boa?

[José Francisco]: Disse que elle entendia que a mandinga era cousa de Deos, porque lhe chamavao oração, e como muita gente a trazia não lhe parecia ser couza do Demônio.¹

A expansão dos tentáculos da Inquisição pelo Oceano Atlântico e a natureza das fontes produzidas pelas denúncias contra os suspeitos na fé, possibilitam observar como vários povos mesclaram suas culturas. A implantação da instituição e sua forma de organização e sustentação nos espaços atlânticos não é o foco dessa pesquisa, nem a ação persecutória do Santo Ofício. Esse capítulo apresenta uma análise da circulação de amuletos nos mundos misturados pela monarquia católica, através da cristianização das populações nativas da América Portuguesa e Costa Atlântica da Guiné e África Central. O comércio, o tráfico de escravos, as missões religiosas e a inquisição portuguesa, que atuaram na costa atlântica, propiciaram o encontro entre povos e a mestiçagem cultural.

2.1 A feitiçaria na Inquisição de Portugal: a questão legal

No Concílio de Trento, vários teólogos esperavam que a Reforma na Igreja católica levasse a uma união com os protestantes, evitando, portanto, um cisma derradeiro no rebanho da cristandade européia. Os teólogos ecumênicos foram retirados do Concílio, evidenciando o projeto da Igreja tridentina que consistia em afastar qualquer perspectiva de união com as *seitas* protestantes. Portanto, o Concílio definiu a posição da Igreja Católica em relação às críticas promovidas pelos protestantes, estando a Reforma Católica associada a uma série de ações políticas, institucionais e ideológicas que possibilitaram a defesa da ortodoxia ameaçada e a consolidação da autoridade do papado. Nessa circunstância, foi criado o Tribunal da Inquisição para controle da fé, e a Companhia de Jesus para garantir o

¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n. 11.767 – Exame do processo de Jose Francisco Pedroso, folhas 37-42.

cumprimento das deliberações de Trento: despertar a fé nos descrentes e gentios e garantir a correta observação dos dogmas da Igreja.²

Outros autores defendem que, além das exigências de Trento, diante do perigo iminente da Reforma Protestante, o estabelecimento do Tribunal da Inquisição no Mundo ibérico foi criado em decorrência da existência de três grandes comunidades religiosas, a cristã, a muçulmana e a judia.³ O Tribunal da Inquisição na Espanha foi criado com o objetivo de extirpar a heresia judaica e eliminar os conversos suspeitos. O principal móvel da Inquisição na Espanha Moderna foram os judeus espanhóis convertidos ao catolicismo, os *marranos*. Em 1492, graças aos bens confiscados dos cristãos-novos presos pela Inquisição, os reis católicos derrotaram os mouros de Granada, e no mesmo ano decretaram a expulsão dos judeus.⁴ Em 1536, a Inquisição Portuguesa foi criada, segundo alguns autores, devido o crescimento da comunidade judaica, formada pelos que migraram da Espanha.

A expansão da fé cristã foi essencial para que o projeto português de colonização dos espaços atlânticos se concretizasse, articulando poder político e poder eclesiástico. As organizações administrativas e as igrejas, os funcionários reais e os missionários, articulavam todo o engenho do Padroado Real.⁵

O contexto de expansão ultramarina européia é o contexto de expansão do Evangelho para além do continente europeu, que lutava contra o luteranismo, combatia o judaísmo, e perseguia feiticeiros e feiticeiras.

Há autores que afirmam que a Inquisição serviu para fortalecimento do Estado português e que a busca por cristãos novos foi uma das molas propulsoras para estabelecimento da Inquisição em Portugal. O número de processados por crime de judaísmo atesta que o alvo preferido eram os cristãos novos. Mas a feitiçaria foi uma das preocupações do Tribunal da Inquisição Português. Um estudo sobre os códigos civis e eclesiásticos mostra como o Estado português comportou-se diante do medo das feitiçarias e de seus autores. Mais tarde essa legislação foi aplicada aos africanos e indígenas nos espaços ultramarinos. A legislação criada em torno da feitiçaria nos códigos civis e eclesiásticos de Portugal permite compreender a profusão de práticas pagãs que existiam na Europa Moderna, especialmente, naquela parte da península Ibérica. As artes mágicas, a feitiçaria, os sortilégios, as

² Francisco C. FALCON, “A crise dos valores morais, religiosos e artísticos”. in F. C. Falcon e A. E. Rodrigues. *Tempos Modernos: Ensaios de História Cultural*, 2000, p.170.

³ Léon POLIAKOV, **História do Anti-semitismo**. São Paulo: Perspectiva, 1979.

⁴ *Idem*, vol. I, pp. 105-108, 122.

⁵ Charles R. BOXER, **O Império Colonial Português**. Lisboa: Edições 70, 1977.

adivinhações, os invocadores do demônio, o pacto com as figuras diabólicas e as práticas pagãs, de uma forma geral, são preocupações da Igreja desde os primórdios do Cristianismo. Mas foi no início da Idade Moderna que a bruxaria, a magia e a superstição tornaram-se objeto de leis civis e teológicas.

Após a fundação da Monarquia Portuguesa no século XII, passaram-se quase três séculos para que os usos e costumes fossem compilados por juízes para formar o código de leis. A compilação das Ordenações Afonsinas em meados do século XV, era a junção dos direitos romano e canônico. Aplicava-se o direito romano em matéria temporal, desde que não tivesse nenhuma vinculação com qualquer espécie de pecado. Enquanto o direito canônico, fundado sobre a obediência ao papa e à Igreja, aplicava-se aos aspectos espirituais, e também aos temporais, especialmente, quando o direito romano não se pronunciava ou quando sua observância ocasionava algum tipo de pecado.

No Livro V das Ordenações Afonsinas (publicadas em 1446) estão especificados os crimes e as penas judiciais para todos os tipos de delitos, inclusive os contra a fé: heresia, apostasia e feitiçaria. Estabelecia-se que lançar varas para buscar ouro ou prata, usar espelhos para adivinhações, assim como fazer artes e conversar com o diabo eram crimes de feitiçaria, cujas penas variavam conforme a condição social do condenado. Se fosse “pessoa vil” seria presa e açoitada publicamente onde o fato ocorresse. Se fosse um vassalo ou pessoa de maior condição, a punição era o degredo por três anos para Ceuta.⁶

Essas leis foram alteradas com a publicação das Ordenações Filipinas (1521). No que se refere à fé, os legisladores fizeram modificações rigorosas diante da observação dos hábitos religiosos heterodoxos da população lusa. No capítulo XXXIII do Livro V, foram tipificadas as práticas nas quais os sujeitos incorriam no crime de feitiçaria, e quais as penas aplicáveis.⁷

Roubo de pedra d’ara ou corporais, sendo de lugar sagrado ou não, – era muito grave, o ladrão seria punido com a pena de morte. Fazer malefícios ou cura “em círculo, ou fora delle, ou em encruzilhada, espiritos diabolicos invocar, ou a alguma pessoa der a comer, ou beber qualquer cousa pera querer bem ou mal a outrem, ou outrem a elle”, também resultaria

⁶ **Ordenações Afonsinas.** “Livro V, Título XXXXII – Dos Feiticeiros”. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1786, pp. 152-4

⁷ *Idem*, Livro V, Título XXXIII – Dos Feiticeiros, e das vigílias que se fazem nas Igrejas, pp. 92-6.

em pena de morte. Porém, a execução só poderia ser feita após observação da “qualidade da pessoa, e o modo em que se tais cousas fizeram.”⁸

Adivinhar com varas, água, cristal, espelho, espada, espádua de carneiro, figuras desenhadas, imagens de metal, cabeça de homem morto ou outra parte do corpo, baraço de enforcado, o usar essas coisas para feitiçaria ou fazer mal a alguém. As penas eram: açoite público com baraço de enforcado, pregão no lugar onde o crime ocorreu, ser “ferrado em ambas as faces com o ferro que pera isso mandamos fazer com um ff, porque seja sabido pelo dito ferro, que foram julgados ou condenados por o dito malefício;” ou degredo perpétuo para a Ilha de São Tomé, ou outras Ilhas de sua comarca. Pagavam-se de três mil réis para delatores.⁹

Passar o doente em folhas de determinadas plantas, ou lama virgem; benzer espada que matou alguém; guardar cabeça de saluador em caixa de ouro ou prata; ameaçar as imagens de santo de afogamento caso não chovesse; usar peneira para saber de furto; ter raiz de mandrágora em casa para obter graça com seus senhores ou ter sorte; lavar a cabeça de cão para conseguir algo. Se fosse pessoa vil ou inferior a esta – seria publicamente açoitada com baraço, pregão pela vila e pagamento de dois mil réis para seu acusador. Se fosse vassalo ou superior a este ou esposa de pessoa nessa condição – seria “degradado para cada hum dos nossos Lugares d’Alem em África por dois annos” e pagamento de quatro mil reis para quem o acusou.¹⁰

Nas Ordenações Manuelinas, publicadas em 1603, permaneceram quase inalterados os tipos de crimes de feitiçaria e as penas. No entanto, foi extinto o castigo de marcar o rosto com ferrete de insígnia difamante. A pena de degredo, para os que usassem dos ingredientes citados anteriormente para fazer feitiçaria para o mal ou para o bem também mudou. Em vez do exílio temporário à África, teria o banimento perpétuo para o Brasil. A pena pecuniária ficou estabelecida em três mil réis para os condenados de qualquer condição.¹¹

No que diz respeito ao comportamento dos bons cristãos, o Concílio exigia dos fiéis um imenso respeito aos Sacramentos, sob pena de excomunhão. A Eucaristia tinha excelência sobre os demais Sacramentos: “A sua excelência e singularidade está em que os

⁸ *Idem*, p. 92.

⁹ *Idem*, p. 93.

¹⁰ *Idem*, p. 95.

¹¹ **Ordenações Manuelinas.** Ordenações do Senhor Rey D. Manuel. Livro V, Título III – Dos feiticeiros. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1797, pp. 1150-2.

outros sacramentos só têm a virtude de santificar, quando alguém faz uso deles, ao passo que na Eucaristia está o próprio autor da santidade.” Reforçava-se o dogma que logo depois da consagração, estaria ali “o verdadeiro corpo de Nosso Senhor e seu verdadeiro sangue conjuntamente com sua alma e sua divindade, sob as espécies de pão e de vinho, isto é, seu corpo sob a espécie de pão e seu sangue sob a espécie de vinho, por força das palavras mesmas”¹² A essa aceção institui-se o dogma da transubstanciação.

Todos os fiéis eram obrigados tributar à hóstia a veneração e o culto de adoração – latria –, que só se devia a Deus. O Concílio declarou instituído o costume de celebrar anualmente o Santíssimo Sacramento. Este deveria ser “levado honorífica e reverentemente em procissões pelas ruas e lugares públicos. Pois é muito justo que haja alguns dias sagrados e estabelecidos.” O objetivo era fazer com que todos os “cristãos, com singular demonstração de ânimo, se mostrem lembrados e agradecidos para com seu comum Senhor e Redentor por tão inefável e verdadeiramente divino benefício, em que se representa a vitória e o triunfo de sua morte.”¹³

A Eucaristia deveria ser obrigatoriamente oferecida aos enfermos. O Santíssimo Sacramento teria um lugar especial reservado para ser guardado depois de consagrado. Os fiéis deveriam se preparar espiritualmente para comungar – deveriam estar em juízo e confessar; e receber a hóstia das mãos do sacerdote e não mais diretamente na boca, como era realizado antes.

No debate sobre os dogmas da Igreja e dos Sacramentos instituídos por Jesus Cristo no Concílio, que ocorreu na cidade Trento, entre 1545 e 1563, foi definido que era preciso “eliminar os erros e extirpar as heresias a respeito destes santíssimos sacramentos”, pois que a inobservância fazia mal à “pureza da Igreja Católica e à salvação das almas”.¹⁴

Em meio ao que era discutido em Trento, Portugal se antecipava no cumprimento das novas normas, porque era uma nação católica, por excelência.

Grosso modo, as ordenações foram resultados da codificação das leis em vigor. Era um código civil com jurisdição sobre a fé. Religião e Estado andavam de mãos dadas. No entanto, os crimes contra a religião, não podiam ser julgados pela justiça secular. Cabia aos juízos eclesiásticos. A Inquisição portuguesa foi um tribunal criado especialmente para julgar

¹² **O Sacrossanto e Ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez**, Lisboa: Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781. Ver: Cap. III - Da excelência da Eucaristia sobre os outros sacramentos, p.249.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Idem*, “Secção VII – Decreto dos Sacramentos”, p. 171.

os crimes contra a fé católica. Foi instituída pela bula papal *Cum ad nihil magis* de Paulo III em março de 1536.

Para fiscalizar o cumprimento dos decretos estabelecidos pela Igreja Católica em Trento, o tribunal inquisitorial foi fortalecido. No mesmo ano em que foi decretada a referida bula, o inquisidor-geral publicou um monitório com a descrição pormenorizada dos crimes sob jurisdição inquisitorial que deviam ser denunciados ao tribunal: o judaísmo dos cristãos-novos, o luteranismo, o islamismo, as proposições heréticas e os sortilégios. No monitório esses “delitos” são especificados e ampliados: “cerimônias judaicas e islâmicas, as opiniões heréticas (entre as quais os erros luteranos, a incredulidade, a rejeição dos dogmas e dos sacramentos), da feitiçaria e da bigamia (...)”.¹⁵

O Tribunal da Inquisição de Portugal teve vida longa, durou quase três séculos (1536-1821). Ao longo de quase três séculos de atuação foi regulado por quatro regimentos. O primeiro é de 1552. O segundo de 1613. O terceiro, de 1640, teve vida mais longa, vigorando por 134 anos. Em 1774 foi expedido o último. Vejamos como os crimes de feitiçaria foram classificados nos quatro regimentos inquisitoriais: No primeiro e segundo regimentos, o interesse maior era tornar mais rigorosa a legislação eclesiástica contra o judaísmo e a apostasia. Portanto, não há qualquer referência às práticas mágicas ou de feitiçaria.¹⁶

No terceiro Regimento consta que se alguma pessoa, que em “desprezo do santíssimo Sacramento do altar, quebrar, derrubar, tomar, ou fazer algum desacato à Hóstia consagrada, ou ao Cálice consagrado”, confessar que cometeu essa culpa por viver apartada da fé Católica, seria processada para responder como herege formal. Teria assim, as mesmas penas impostas aos condenados por heresia.¹⁷

Em caso de práticas de feitiçarias, sortilégios, ou adivinhações, usando de superstições heréticas, a pessoa incorreria em penas de excomunhão, confiscação de bens e no crime de heresia. Havendo provas legítimas de heresia ou apostasia, e o réu não confessasse, seria relaxado à justiça secular, e sairia em Auto-de-fé com habito de relaxado, “carocha na cabeça, com rótulo de feiticeiro na forma costumada”.¹⁸

O uso de hóstia e vinho consagrados, (corpo e sangue de Cristo), pedra d’ara roubada de lugar sagrado, ou parte dela, corporais, ou qualquer outra coisa sagrada nas

¹⁵ Francisco BETHENCOURT, **História das Inquisições**. *Op. Cit.*, p.24.

¹⁶ Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [1552 e 1613]. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**, Rio de Janeiro, n. 392, jan./ dez. 1996, pp. 573-691.

¹⁷ “Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal” [1640], *Idem*, p.854

¹⁸ *Idem*, p.855.

feitiçarias, adivinhações e sortilégios, a invocação aos espíritos diabólicos com preces e sacrifícios ou outros cultos de latria (a Deus) ou dolia (aos santos e anjos); o rebatizamento de criança sabendo que havia sido batizada; o chamamento ao demônio por seus nomes; o incensamento ou unção com óleo sagrado a cabeça de defunto, eram atos que revelavam a “veemente suspeita de heresia”. A pena seria atenuada caso o culpado confessasse aos inquisidores como foi realizada a cerimônia de pacto diabólico, onde ocorreu, quais as circunstâncias em que o demônio foi invocado e quem foram os responsáveis.¹⁹

Se o processo resultasse em “leve presunção de serem suspeitos na fé”, o réu seria levado a tormento. Se confessasse algo mais, faria abjuração de leve no auto-de-fé. Aquele que abjurasse de leve ou de veemente seria condenado nas penas arbitrárias, e penitências espirituais.²⁰

Cabe ressaltar que o delito da feitiçaria não foi o foco da Inquisição portuguesa, como foram o judaísmo e os crimes morais, como o concubinato e a sodomia. Justamente, por isso só aparece mais detalhamento no Regimento de 1640. Pedro Paiva explica que isso ocorreu porque não se desenvolveu uma “ciência demonológica” em Portugal. Diferente do que ocorreu em outras partes da Europa, onde houve uma produção maior de tratados demonológicos esclarecendo sobre as ações do demônio.²¹

O que demonstramos acima foi a produção mista de ordens, que buscavam regular as ações heréticas nas instâncias máximas da legislação portuguesa, representadas pela justiça civil e pela Inquisição, que previam o crime de feitiçaria e as penas para os feiticeiros, baseadas em arquétipos de feitiçaria de “obras clássicas”, bem como nos usos heterodoxos dos símbolos cristãos pelos populares de Portugal. Nas conquistas de ultramar, esses arquétipos foram aplicados aos nativos.

Paul Hair, em estudo minucioso do referencial teóricos de dois padres, Manoel Álvares e Manoel de Barros, que atuaram na Missão da Guiné, identificou que eles tiveram como livro de cabeceira o “*Malleus Malleficarum*”, o manual elaborado pelos alemães para distinguir um feiticeiro. Com base no Martelo das Feiticeiras e nas leis de Portugal, eles não acreditaram que os acontecimentos naquela parte da África tivesse intervenção divina. Tudo era obra do demônio. Ou seja, a visão de mundo dos jesuítas eram ecos de suas experiências

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem*, 856.

²¹ Pedro PAIVA, **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)**. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

sociais e intelectuais na Europa do século XVI e XVII. . Qualquer pessoa que soubesse manipular o mundo sobrenatural era um agente do Diabo.²²

No encontro entre os portugueses e as populações africanas houve um estranhamento, mas também houve adaptações, pois os códigos religiosos eram passíveis de serem traduzidos, devido à identificação de semelhanças.

No capítulo 1 mostramos que na Missão da Guiné os clérigos constatavam, a partir de seus referenciais religiosos, que as práticas mágicas dos africanos eram vistas como intermediações constantes do demônio. Os missionários, administradores, soldados, e outros funcionários da Coroa, que atuaram nos espaços atlânticos do Império Português faziam parte desse universo mental mágico, onde as bruxas voavam, pessoas comuns podiam fazer pactos com o demônio, elaboravam feitiços sofisticados com objetos sagrados, que eram as nômimas, faziam adivinhações com morto, com espada, espelho, água, e muitas outras artes.

2.2. Negros na Inquisição de Portugal

Durante o primeiro século – entre 1450 e 1550, a maior parte dos escravos embarcava nos navios que aportavam na zona da Senegâmbia, grosso modo entre Senegal e Serra Leoa. Mas, nas primeiras décadas do séc. XVI, também desembarcavam em Lisboa escravos oriundos de São Tomé e do Benin. A partir de 1580 e mais ainda no início do séc. XVII os escravos vindos de Angola e Congo se tornaram mais numerosos e guardaram o primeiro lugar em termos demográficos até o fim do tráfico. Enfim, nas duas últimas décadas do séc. XVII desembarcaram, de maneira cada vez mais regular, os escravos *minas* que constituíram o segundo grupo importante de africanos em Lisboa.²³

Duas pesquisas se destacam sobre a presença dos negros em Portugal e suas estratégias de recriação das culturas tradicionais em terra de brancos: Didier Lahon e Daniela Buono Calainho. Ambos se apoiaram em fontes inquisitoriais para investigar as práticas cotidianas e religiosas de origem africana protagonizadas pelos negros estabelecidos no Reino. Didier Lahon aprofundou o seu estudo por meio da investigação da presença das

²² HAIR, P. E. H. *Heretics, Slaves, and Witches – as seen by Guinea Jesuits c. 1610*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. 2002. Serie Separatas; e **Journal of Religion in Africa**. XXVIII, n° 2, 1998, pp. 13-4.

²³ Didier LAHON, *Inquisição, pacto com demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII*. **Topoi**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ/ 7Letras, 2004, vol.5, n.8.

irmandades de negros por todas as províncias de Portugal e intentou uma análise morfológica.²⁴

Através das fontes inquisitoriais, Daniela Buono Calainho investigou a difusão das bolsas de mandinga, a partir da África, para o Brasil e Portugal. A autora diz que “arriscou” fazer uma reflexão sobre o processo de difusão de aspectos da religiosidade africana através do rastreamento da rota das bolsas de mandinga no Império. Na sua interpretação, a difusão das bolsas de mandinga no Império Português foi fruto da circulação de saberes e contatos entre africanos que circularam pela América Portuguesa e pelo Reino.²⁵ Ela utilizou processos inquisitoriais, Livros de Denúncias e os Cadernos do Promotor dos séculos XVI a XVIII, como fontes para identificar a origem étnica dos negros envolvidos com as bolsas de mandinga no Reino. Através desses documentos, descobriu que a maioria dos usuários era originária da Costa da Mina. Também analisou alguns processos nos quais aparecem as evidências da mobilidade dos escravos nos espaços do Império português. Eles circulavam acompanhando seus proprietários pelo Reino, permanecendo tempos curtos ou mais estendidos nesses lugares, favorecendo o encontro e a troca de idéias entre negros de diversas partes da África no contexto da escravidão urbana portuguesa.

Laura de Mello e Souza, já tinha chamado atenção em sua obra, desde 1986, que os processos dos mandingueiros do Brasil estavam geralmente ligados aos processos dos negros de Portugal. Ocorria que, na capital do Império, os escravos acompanhavam funcionários da Coroa que para lá se dirigiam. Essa permanência curta ou longa propiciava que os negros propagandassem “valores culturais africanos” e práticas mágicas coloniais, como a bolsa de mandinga.²⁶

A autora ainda alertou para um dado interessante acerca dos usuários, que não eram apenas negros. Em 1714, Francisco Lourenço de Vasconcelos, branco, natural de Angola saiu em auto-de-fé, acusado de porte de bolsa. Em 1716, Diogo Lopes, branco, natural de Cabo Verde, também incorreu no mesmo crime e na mesma pena.²⁷ Apesar de brancos, os

²⁴ Didier LAHON, Inquisição, pacto com demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. **Topoi**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ/ 7Letras, 2004, vol.5, n.8.

²⁵ Daniela Buono CALAINHO, **Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime**. Doutorado em História. UFF, Niterói, RJ, 2000; Jambacousses e gangazambes: feiticeiros negros em Portugal. **Afro-Ásia**, UFBA, Centro de Estudos Afro-Brasileiros, v.25-26, p.141-176, 2001; Africanos penitenciados pela Inquisição Portuguesa, **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, v.5/6, p.47-63, 2004.

²⁶ Laura de Mello e SOUZA, **O Diabo e a terra de Santa Cruz**. São Paulo, Cia. das Letras, 2002, pp.215-17.

²⁷ *Idem*, p. 216.

dois processados eram originários de regiões do Império português onde o uso de amuletos fazia parte dos costumes locais.

Calainho destacou o fato de a maior parte dos africanos do Reino processados já ter habitado ou passado de viagem pelo Brasil ou manter relações com mandingueiros da Colônia. Portanto, a justificativa para insistência dos inquisidores no questionamento aos réus para que eles dissessem onde aprenderam a fazer a bolsa. As respostas indicavam sempre uma conexão entre os mandingueiros de Portugal e do Brasil.

No conjunto de processos analisados, tanto por Laura de Mello e Souza quanto por Daniela Calainho, o mais expressivo é o de José Francisco Pereira. Eles nasceu nos primeiros anos do século XVIII na Costa da Mina. Depois de apresado em sua terra e atravessado o Atlântico num tumbeiro, desembarcou em Recife, onde foi batizado. Foi então levado para o Rio de Janeiro, depois para Minas Gerais, onde teve outro dono. Cruzaria novamente o Atlântico, acompanhando o novo senhor para a cidade de Lisboa, onde foi preso em 1730, com menos de 30 anos de idade. Confessou aos inquisidores que aprendeu a confeccionar bolsas de mandinga no Brasil, pois comprara um artefato desses no Rio de Janeiro, abriu-o e passou a imitar a produção. Por ser analfabeto, pedia ajuda a outras pessoas para transcrever os textos das orações. Em Recife contratou um estudante, filho do boticário. Em Lisboa, recorreu a Antonio Guedes, 20 anos, que era “moço de servir”, no Mosteiro de Salzedas. Nas suas bolsas continham orações benzidas sob a pedra d’ara. Importante notar que os escravos de padres eram importantes vetores de aproximação dos negros à escrita de orações, o que foi observado no Brasil também.

O serviço de colocar sub-repticiamente as bolsas debaixo da pedra na Igreja era de José Francisco Pedroso, seu ajudante, que já tinha o costume de fazer isso.²⁸ José Francisco Pedroso era escravo de Domingo Francisco Pedroso, irmão do dono de Jose Francisco Pereira. Ao ser preso, Pedroso confessou que morou no Rio de Janeiro, onde fora batizado, crismado e onde aprenderam a fazer as bolsas de Mandinga. Em Portugal, houve grande procura de vários negros pelas bolsas produzidas por eles. Questionado também sobre os seus clientes, ele deu uma lista de negros do Império que circulavam pelo Reino e compravam as bolsas para se proteger de “cutiladas”: José, escravo que estava numa frota do Rio de Janeiro; Francisco que seguia numa frota da Bahia para o Maranhão; Antonio, escravo de um padre de Alcântara; Miguel, escravo de um sacerdote de São Paulo, vendido para a Bahia; Ventura,

²⁸ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11774. *Apud.* Mello e Souza, *Op. Cit.*, p. 217-8, e CALAINHO, *Op. Cit.*, p. 166-7.

escravo de homem de negócio do Rio de Janeiro e alguns pretos de Alfama, dos quais não lembrava os nomes.²⁹

Simão, um preto angola, foi anunciado na confissão de José Pereira como mandingueiro. Esse escravo da Costa da Mina confessara ao inquisidor que quando estava muito atarefado para atender a demanda de seus clientes, que buscavam bolsas de mandinga em Lisboa, indicava o angolano Simão para outras pessoas.

Manuel da Piedade, natural da Bahia, era conhecido entre os negros do Porto, onde residia, por portar uma oração do Justo Juiz como uma mandinga para protegê-lo e vendia ingredientes para bolsas de mandinga. Foi denunciado pelos seus clientes: o negro Ventura e o escravo Luiz de Lima da Costa da Mina.³⁰

O escravo do cônego Luiz de Carvalho Povoas, chamado Luiz de Lima, natural de Judá, Costa da Mina, e morador do Porto, disse ao inquisidor, em 1722, que antes de ser levado para o Reino esteve em Pernambuco, onde adquiriu uma bolsa de mandinga do escravo Francisco. Abriu-a e fez outras semelhantes. Mas sua fama corria porque recebia bolsas e ingredientes diretamente de fornecedores da província de Pernambuco. Tornou-se um grande vendedor de mandingas. Dentre seus clientes, havia negros do Porto e escravos de senhores brasileiros. Luis de Lima ainda denunciou outros mandingueiros que conhecera, todos de Pernambuco.³¹

Na Inquisição Portuguesa foi contabilizado um total de 912 processos de réus culpados por feitiçaria. Destes, 93 foram negros e mulatos processados e denunciados.³² Dentre estes negros, 46 (69,7%) eram procedentes de diversas partes da África, conforme mostra a tabela.

²⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 11767. *Apud.* Mello e Souza, *Op. Cit.*, p. 217-8.

³⁰ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo 9972. *Apud.* CALAINHO, *Op. Cit.*, p. 167-9.

³¹ ANTT, Inquisição de Coimbra, processo 1630. *Apud.* e CALAINHO, *Op. Cit.*, p. 169.

³² Francisco BETHENCOURT, **O imaginário da magia: Feiticeiros, saladores e nigromantes**. Lisboa: Universidade Aberta, 1987, pp. 302-6.

Quadro 1. Origem dos Africanos denunciados e processados por feitiçaria pela Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVIII)

Região		Total	Proteção
África Ocidental		20	11
	Costa da Mina	12	9
	Guiné	4	0
	Cabo Verde	4	2
África Centro-Ocidental		25	8
	Angola	15	5
	Congo	8	2
	São Tomé	1	1
	Benguela	1	0
África Oriental		1	0
	Moçambique	1	0
Totais		46	19

Fontes: Processos inquisitoriais, Cadernos do Promotor e Livros de Denúncias dos tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa. Apud. Daniela Buono CALAINHO, *Op. Cit.*, p. 281.

A maioria dos africanos denunciada por práticas mágicas, envolvendo uso de bolsa em busca de proteção, era de centro-africanos, embora também seja expressiva a quantidade de gente da África Ocidental.

A autora reforça sua hipótese da existência de uma relação entre bolsas de mandinga e “identidade étnico-cultural” dos negros cativos que residiam em Portugal, porque os maiores usuários eram os mandingas, “povos guineenses, inseridos no chamado grupo iorubá-nagô.”³³

Após localizar a origem da maioria dos mandingueiros da diáspora atlântica, provindos da Guiné, a autora historicizou o termo Mandinga. Apontou para o etnônimo dos habitantes do Mali, que possuíam crenças “animistas”. Após a penetração do Islã na África Negra, esse povo teria difundido um sincretismo “muçulmano-fetichista”. Os amuletos foram uma das formas de manifestação desse sincretismo da expansão dos mandingas.³⁴

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

³³ Daniela CALAINHO, *Op. Cit.*, p. 165.

³⁴ *Idem*, p. 165.

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”.³⁵

Diferente do sugerido por Daniela Calainho, o povo mandinga não pertence aos iorubás e sim ao ramo Mandê da Alta Guiné (sussu-ialunca, soninquê, vai-cono, manica-bambara-diula, mande-bande, loco, lomo, dã, guro, tura, samo, bisa e busa). Os povos da Costa da Mina, (Baixa Guiné), de onde procede a maioria dos denunciados em Portugal, faziam parte do subgrupo lingüístico ioruba-nagô (ewe-akan, fom, achanti, fante, gã, iorubá, igala, nupê, edo, idoma, ibo e ijó).³⁶ Além disso, a origem dos escravos da Revolta dos Malês em 1835, em Salvador, que portavam amuletos com inscrições em árabes, não eram da Alta Guiné.³⁷

A palavra Mandinga, desde o século XV até os dias atuais, ainda guarda a mesma acepção que tinha os missionários e viajantes europeus, especialmente aquelas divulgadas pela Missão da Guiné (que compreendia a costa de Cacheu a Serra Leoa e interior), onde eles se surpreendiam em ver as pessoas portando amuletos por todos os lugares. Nesta área de atuação primeira dos portugueses, as línguas pertencem ao subgrupo “oeste-atlântico”: fula, serere, jalofo, noon, diola, balante, tenda, beafada, pajade, banhum, nalu, bijagos e outras.³⁸ Vale ressaltar ausência de indícios da existência desse povos na América lusa.

As evidências demonstram, portanto, que não há relação direta entre os amuletos usados pelos negros em Lisboa (denominados bolsas de mandinga pelos inquisidores) e o etnônimo. Nenhum dos acusados pertencia ao sub-grupo mandê ou oeste-atlântico.

³⁵ *Idem*, p. 173.

³⁶ 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. Alberto da Costa e SILVA. *Op. Cit.*, p.40.

³⁷ “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.” Alberto da Costa e SILVA. 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, pp.189-214.

³⁸ *Idem*.

No século XVIII, o termo deixou de ter uma conotação étnica no Império português. Firmara-se com outros significados: *mandinga* passou a ser sortilégio e *mandingueiro*, feiticeiro, ou feiticeiro africano.

Laura de Mello e Souza, em seu estudo sobre as feitiçarias e práticas mágicas que faziam parte do cotidiano na Colônia, disse que as bolsas de mandinga foram a forma mais típica de feitiçaria nos Setecentos porque eram amplamente usadas por todos os grupos sociais. Não se restringia apenas a negros e escravos, usavam-nas também os brancos e índios. Entretanto, os negros compunham a parcela predominante de usuários. A autora sugeriu que as bolsas de mandinga se popularizaram no Brasil somente no Setecentos porque foi o tempo necessário para construção de uma mentalidade colonial sincrética, na qual foram agregadas as tradições européias, ameríndias e africanas. Essa explicação se justificaria pelo fato de não haver menção a elas nem na Primeira e nem na Segunda Visitação do Santo Ofício ao Brasil. O único caso de bolsa de mandinga no século XVII foi a denúncia contra o moço Manuel João, o sapateiro do Maranhão, preso no Pará.³⁹

Dessa forma, as bolsas não podem ser interpretadas apenas como resposta para os conflitos deflagrados na Colônia entre senhores e escravos, pois se tornaram resultado da acomodação das práticas religiosas africanas ao mundo do cativo. O catolicismo foi a linguagem de mediação entre códigos culturais diferentes. Os documentos da Inquisição e outros textos de época que relatam o comércio corrente de objetos sagrados cristãos revelam que os negros africanizaram traços da tradição católica para que estes fizessem sentido diante de suas necessidades.

A agregação de símbolos católicos, em geral roubados das igrejas, só ocorreu no século XVIII, porque na América Portuguesa as práticas sincréticas começaram a aparecer depois do processo de mistura de grupos étnicos diferentes e da propagação do catolicismo entre os africanos. Portanto, a bolsa de mandinga tornou-se a expressão dos encontros no Atlântico português. Pode-se, portanto inferir que os inquisidores atribuíram ao Brasil a origem da elaboração da bolsa de mandinga por três motivos fundamentais: a profusão de africanos “pagãos” postos em contato pelo cativo, a dificuldade em fazer com que o catolicismo tridentino fosse cumprido na Colônia, principalmente pela falta de sacerdotes, das distâncias das fazendas e das paróquias, e desinteresse dos senhores para que seus escravos fossem doutrinados.

³⁹ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 10181. *Apud*. Mello e Souza, *Op. Cit.*, p. 211.

2.3 Negros do Atlântico na Inquisição

A Inquisição de Portugal, criada em 1536, teve que aguardar o estabelecimento das ordens religiosas e instituições eclesiásticas como paróquias e dioceses para que o tribunal de fé pudesse ser instaurado ou receber os visitantes enviados para outras partes do Império. O tribunal de Goa, criado em 1560, com jurisdição sobre todo o Estado da Índia (que compreendia os estabelecimentos portugueses no oriente, de África a Macau), foi o único criado fora do Reino. Diferentemente do que fizera a Inquisição de Espanha (1478) em suas possessões de além-mar, que desde 1517, nas Antilhas já tinha implantado uma estrutura mista entre o tribunal eclesiástico e a Inquisição para a perseguição dos delitos de heresia. Em 1570, instituiu-se o Santo Ofício do México, em 1571, em Lima. Em 1610, o tribunal de Cartagena das Índias. A entrada da Inquisição portuguesa no espaço atlântico foi pontuada pelas visitas de inspeção aos arquipélagos da Madeira e dos Açores (1575-1576, 1591-1593 e 1618-1619), a Angola em 1596-1598, ao Brasil em 1591-1595 e 1618-1620. Mesmo verificando a ausência de tribunal, processos foram sendo instruídos contra réus residentes ou oriundos dessas áreas, devido a articulação entre a Inquisição e as estruturas eclesiásticas locais.⁴⁰

Entre os séculos XVI e XVIII, o tribunal do Santo Ofício procurou atuar nos territórios insulares africanos, na zona dos Rios da Guiné e Angola valendo-se de diversas práticas judiciais: confirmação de licenças régias para saída do Reino, as visitas inquisitoriais e pastorais, as denúncias, o despacho e julgamento de réus e o degredo.

Se comparada a ação da Inquisição em Portugal e noutras partes do Império, poder-se-ia dizer que foi mais expressiva em Goa, onde 14 mil pessoas foram indiciadas. No Brasil, mais de mil pessoas naturais e residentes foram denunciadas, a maior parte de cristãos novos e alguns negros e índios. Na Guiné, houve 1800 denúncias enviadas a Lisboa, mas os inquisidores classificaram 1503 como crimes da alçada da Inquisição. Deste total, apenas 29 tornaram-se processos, e somente 18 processos foram arrolados com sentença, dentre estes, três negros naturais da região da Guiné. Em Angola, o Sumário de uma visita contabilizou menos de 100 denunciados, a maioria cristãos novos e cristãos velhos, apenas um negro, e nenhum se tornou processo.

⁴⁰ Francisco BETHENCOURT & Philip HAVIK, A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Ano III, 2004 / n.º 5/6 – 21-27.

A ação da Inquisição limitou-se do lado africano porque as autoridades, em sua maioria, estavam instaladas na costa. O interior era de difícil controle. Além disso, a Inquisição não podia perseguir os “gentios”, apenas os batizados.

Importante lembrar que grande parte dos estudos sobre Inquisição em África, foi empreendida por pesquisadores influenciados pela tendência historiográfica que busca compreender a perseguição e a forte presença dos cristãos-novos em outros enclaves do Império português. Nesse sentido, os mais importantes são os de José da Silva Horta e Filipa Ribeiro da Silva.⁴¹

Também há outras pesquisas que buscam analisar os casos envolvendo as sociedades africanas e o sincretismo cultural com as sociedades atlânticas: Philip Havik estudou os processos de mulheres acusadas de feitiçaria na Guiné, e Selma Pantoja analisou alguns casos suspeitos de feitiçaria como o resultado de circulação de saberes e da mestiçagem nas áreas de intercâmbio de Angola.⁴²

*

Entre 20 de agosto de 1596 e 04 de julho de 1598, a Inquisição portuguesa encarregou o jesuíta Jorge Pereira, da Residência de Angola de fazer um inquérito sobre as “coisas tocantes ao santo Ofício”. O resultado do procedimento do referido padre foi apenas um “sumário de testemunhas”. Este deveria oferecer os elementos necessários para que uma visita do Santo Ofício ocorresse, mas a proposta não foi levada a diante, apesar das insistentes solicitações. As autoridades eclesiásticas e civis de Cabo Verde, Guiné, São Tomé e Príncipe também desejaram uma visita de Inquisidor, mas também nunca foram atendidas.⁴³

⁴¹ José da Silva HORTA, *Africanos e Portugueses na Documentação Inquisitorial*, de Luanda a Mbanza Kongo. In: **Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola**. Luanda (1995). Lisboa: CNCDP, 1997 e Filipa Ribeiro da SILVA, **A Inquisição em Cabo Verde, Guiné e S. Tomé e Príncipe** (1536-1821): contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos. Lisboa, Dissertação em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa (Séculos XV a XVIII), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2002

⁴² Philip J HAVIK, **Silences and Soundbytes**. The gendered dynamics of trade and brokerage in the colonial Guinea-Bissau region. Muenster/ New Brunswick, Lit Verlag/Transaction Publishers, 2004; Comerciantes e Concubinas: sócios estratégicos no comércio Atlântico na Costa da Guiné. In: **Revista Internacional de História de África – A Dimensão Atlântica da África**. Rio de Janeiro: CEA/USP/ SDG-Marinha/Capes, pp.161-79, 1996 ; La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de l'Inquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haut Guinée (XVIIe siècle). **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Lisboa, Ano III, n.º 5/6, pp. 99-116. 2004. Selma PANTOJA, Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, Ano III, 2004 / n.º 5/6. Pp. 117-136; Angola com os gangas e os zumbis nas redes da Inquisição no século XVIII. In: Artur César ISAIA (Org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 24. A denúncia consta nos Cadernos do Promotor.

⁴³ José da Silva HORTA, *Op. cit.*, p. 305.

Em 1592, o padre Pero Rodrigues arribou na Bahia. Estava indo de Lisboa para Angola a fim de resolver o problema dos sobados controlados pelos jesuítas, os sobas eram avassalados dos padres desde a conquista de Angola por Paulo Dias de Novais; pois, o rei Felipe III resolveu extinguir a capitania hereditária e dizimar o controle dos jesuítas. Pero Rodrigues foi para Angola como inspetor-geral de assuntos espirituais e temporais. Quando estava lá, foi convocado a formular um questionário de proposições, no qual aparecem os crimes que deveriam ser identificados dentre os denunciados: judaísmo, luteranismo, proposições contra a igreja, heresia, blasfêmia, crimes de natureza sexual e negligência religiosa.

O padre Jorge Pereira, Superior da missão, realizou a diligência para buscar os cristãos que não respeitavam os dogmas da Igreja. Contabilizou-se um total de 96 denunciados, que foram acusados por 46 testemunhas. A maior parte dos denunciados e denunciantes eram residentes em Luanda. O local da inquirição foi a vila de São Paulo do “Reino de Angola”. As denúncias eram relativas a delitos cometidos no Império – Luanda, Lisboa, Brasil e São Tomé. O grupo mais representativo dos denunciados foi formado por comerciantes envolvidos no tráfico de escravos, os cristãos-novos e cristãos-velhos do Reino. As testemunhas foram recrutadas entre os cristãos-velhos mais respeitados do Congo e Angola, pois já tinham exercido funções judiciais. Estes denunciaram os cristãos novos, evidenciando, assim, uma solidariedade entre os primeiros contra os últimos.

Um dos cristãos-novos foi acusado de carregar muitas imagens do menino Jesus dentro de uma canastra (cesta larga feita de treliças de madeira) quando ia fazer resgate no sertão. Este caso foi relatado por duas testemunhas ao padre Francisco Osouro, que foi provisor no reino do Congo. Jose da Silva Horta observou que se desenvolveu um tráfico de imagens de santos, de Nossa Senhora e do Menino-Jesus no Congo e Angola, pois os africanos se encantavam por tais peças. Os centros africanos interpretavam os símbolos católicos como se fossem os *minkisi*, objetos dotados de poderes mágicos, capazes de protegê-los de infortúnios.

Apenas um africano, cujo nome e local de residência não aparecem no sumário, consta do inquérito com o estatuto de denunciado por crime de sacrilégio. Ele era escravo de um cristão-novo. Sua culpa foi ter carregado uma imagem de santo amarrada a um feixe de lenha, que não se sabia se era de Cristo ou de Nossa Senhora. Pode ser que fosse sua, mas os indícios levam a crer que o escravo era um agente comercial de seu senhor no tráfico de imagens de santos no Congo. Portanto, incorria também em crime de simonia. Na visão das

testemunhas, a gravidade era porque a venda dos santos estava sendo feita por um negro (gentio) a mando de um cristão-novo (de quem se desconfiava da fé).

Os cristãos-novos atuavam à margem do processo institucional da missão católica de cristianização dos gentios e fugiam do enquadramento das normas eclesiásticas. O padre Manuel da Silveira, o “quitinga” (manco), cristão-novo, aparece como um exímio comerciante de bulas. Ele mandava “suas negras”, que podiam ser suas escravas ou concubinas, à feira de M’bata vender as folhas das bulas de indulgências.⁴⁴ Álvaro Lopes vendia “caras ou carrancas de pastilha com fio de seda e alchimia” e um boneco dizendo que eram “ossos” de santos ou “filhos de deus”⁴⁵. Enquanto cristãos-novos já haviam entendido que os povos quimbundo e ambundo com os quais se relacionavam tinham predileção pelos objetos cristãos, o clero católico entendia que, além da dificuldade de contingente para catequizar os gentios, ainda tinham que enfrentar a concorrência dos cristãos novos, que praticavam simonia.

Em janeiro de 1626, o Duque de Hermosa, a mando do Rei de Portugal, enviou uma carta ao governador de Angola Fernão de Souza. Comunicava-lhe que estava enviando, por ordem do inquisidor-geral dos Reinos e senhorios de Portugal, Fernão Martins Mascarenhas, o licenciado Luis Pires da Veiga como deputado do Santo Ofício para visitar o bispado de Angola. Em setembro do mesmo ano, o governador de Angola respondeu a carta, sinalizando a chegada do visitador do Santo Ofício da Inquisição. Ainda se desconhece o livro de assento dessa visita.⁴⁶

Quase um século depois da primeira visita, em 24 de abril de 1693, foi feito outro pedido para a Inquisição atuar na África Central. Desta feita, pelo governador Gonçalo da Costa de Menezes, que enviou ao rei de Portugal uma longa carta, na qual pedia que os moradores fossem reprimidos rigorosamente, pois regressavam às superstições antigas:

todos ponhamos em grane cuidado fazer o serviço de Deus, como V. Magestade nos manda, vestindo-nos do mesmo zelo catholico com o fervor a que nos dá exemplo a piedade de V. Mafestade, porque é certo que aqui é que convém as primeiras missões, não sendo menos necessárias aos brancos e brancas principaes, ás quaes não era necessária missão, senão Inquisição, ou que o Bispo fora n’esta parte, o em que mais se occupara, porque usam muitos e muitas das superstições dos negros, juramentos do bulungo e ritos diabólicos, e na negraria se sabe que usam de circuncisão, e que é lastima na parte

⁴⁴ *Idem*, p. 308.

⁴⁵ *Idem*, p. 309.

⁴⁶ José Lourenço de MENDONÇA & Antonio Joaquim MOREIRA, **Historia dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1980, pp.142-3.

principal seja este o procedimento dos christaos baptisados, e conviria que V. Magestade mandara crear alguma forma de tribunal como o Bispo e os padres da Companhia, Prelados das Religiões que fossem letrados e capazes de julgar estes cazos onde se tomará conhecimento d'estes erros para se emendarem e castigarem conforme o forem, fazendo-nos relapsos as execuções que mandarem os Sagrados Cânones, sem excepção de pessoa.⁴⁷

O Governador de Angola não estava se referindo aos negros, mas aos portugueses, dentre eles, os judeus e cristãos novos.

José da Silva Horta que estudou com minúcia a atuação da Inquisição em Angola informa que nenhum dos denunciados foi preso. E não foi encontrado processo de nenhum deles.⁴⁸

Depois dessa diligência ocorrida no último decênio do século XVII, há conhecimento apenas de duas denúncias realizadas no tribunal inquisitorial contra moradores da África Central. Uma contra o mulato forro Vicente de Moraes, soldado do batalhão das “guerras pretas”, em 1715, por porte de bolsa de mandinga. Outra, em 1722, contra o capitão Antonio de Freitas, por ter recorrido aos *ngangas* para realizar um ritual de *entambe* – uma cerimônia, presidida por um sacerdote ambundo, que oferecia comida (boi e bode) para as divindades, sob som de batuque, afim de que a alma da falecida esposa do capitão deixasse o mundo dos vivos.⁴⁹

John Thornton inferiu que a tolerância e concessões dos portugueses em Angola, face a natureza do cristianismo, eram próprias de uma situação em que eles não ditavam as regras sociais. Os portugueses consideravam que a vida religiosa dos africanos era de natureza diabólica. Porém, nada podiam fazer principalmente porque a Inquisição não tinha jurisdição sobre os gentios, somente sobre os batizados.⁵⁰

Além disso, a Inquisição era sustentada pelos bens confiscados dos réus. Daí o interesse, em especial nos cristãos-novos e judeus, envolvidos em redes de comércio, por todo o Reino. A prisão de africanos, mesmo que batizados, daria despesas ao Santo Ofício, caso

⁴⁷ “Carta do Governador de Angola a sua Magestade el-Rei”, 24/04/1693, **M.M.A.**, XIV, p. 296-7.

⁴⁸ José da Silva HORTA, A inquisição em Angola e Congo: o inquérito de 1596-98 e o papel mediador das justiças locais. In.: **Arqueologia do Estado**. Primeira jornada sobre forma de organização e exercício dos poderes na Europa do sul, séculos XIII-XVIII. Lisboa: História e Crítica, vol. 1, 1988. pp. 387-425. Agradeço ao professor José da Silva Horta pelos esclarecimentos e envio de materiais.

⁴⁹ Selma PANTOJA, Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, Ano III, 2004 / n.º 5/6. Pp. 117-136; Angola com os gangas e os zumbis nas redes da Inquisição no século XVIII. In: Artur César ISAIA (Org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006, p. 24. A denúncia consta nos Cadernos do Promotor.

⁵⁰ J. THORNTON, **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico**. *Op. Cit.*

não tivessem bens. Os pobres presos nos cárceres da Inquisição deveriam pagar as custas do processo com trabalho para a Coroa. Se o preso fosse escravo, o senhor o perderia para o Santo Ofício. Laura de Mello e Souza enfatizou o lugar privilegiado do Santo Ofício, cujos poderes se sobrepunham aos dos proprietários de escravos da Colônia, pois podiam subtrair estes aos cárceres inquisitoriais por anos, onde muitos morriam ou eram enviados para as galés.⁵¹

Estudiosos da Inquisição são unânimes em indicar que a repressão inquisitorial concentrou-se noutras partes do Império sobre os negociantes importantes, em sua maioria, cristãos novos.⁵²

*

Houve várias promessas de visitas na Guiné: em 1586 iria João Gonçalves Arceiro. Em 1591, Heitor Furtado de Mendonça, o mesmo que foi ao Brasil, prometeu visita. Para 1623 havia estimativa da ida de outro visitador. Supõe-se que não ocorreu nenhuma das visitas por falta de cooperação dos jesuítas que missionavam na região, que andavam em conflito com a diocese de Cabo Verde. O problema foi solucionado com a institucionalização dos agentes do Santo Ofício para atuação nos enclaves do Império e apoio das ordens religiosas estabelecidas nesses lugares.

Na Guiné, a Inquisição passou a atuar desde 1581 através de agentes habilitados: os familiares do Santo Ofício. Os candidatos ao cargo eram sujeitos ao exame de limpeza de sangue e de seus procedimentos de vida. No seiscentos, a maioria dos agentes eram caboverdianos. Mas o Regimento da Inquisição de 1640, exigia que fossem naturais do Reino, sem infâmia pública, ser ileso de penitência pela Inquisição, inclusive dos parentes.⁵³

Os familiares eram responsáveis pelas denúncias de desvios religiosos, realização de diligências e envio delas para o Reino e prisão de suspeitos. Eles eram instruídos por meio de cartas enviadas pelo Comissário do Santo Ofício de Lisboa, endereçadas para o responsável em fazer a diligência. Segundo os códigos inquisitoriais suas incumbências limitavam-se a: “envio voluntário de denúncias, pois as tarefas como a remessa de suspeitos presos, a reperguntação e a ratificação de testemunhos e a publicação dos editais da fé apenas

⁵¹ Laura de MELLO & SOUZA, *Op. Cit.*, p.285.

⁵² Francisco BETHENCOURT, *Op. Cit.* p.217.

⁵³ Filipa Ribeiro da SILVA, *Op. cit.* , p.98. A autora informa que a maior parte dos recrutados eram eclesiásticos seculares, alguns regulares e pessoas civis. Mas a ação deles era muito limitada por três motivos: havia poucas petições para o cargo de familiar, a articulação com o Santo Ofício de Lisboa era condicionada pela navegação, e havia demora na comunicação por causa das chuvas, ventos, falta de expediente e roubo de correspondências.

podiam ser feitas mediante ordem inquisitorial.”⁵⁴ Os agentes, em geral, eram mal instruídos e faziam denúncias que não pertenciam à esfera do Santo Ofício.⁵⁵ Seus erros mais frequentes eram prender as pessoas sem autorização da Inquisição, encaminhamento do suspeito para Portugal e confiscação dos bens.⁵⁶

Felipa Ribeiro da Silva realizou uma exaustiva pesquisa acerca do estabelecimento da Inquisição em Cabo Verde, Rios da Guiné, São Tomé e Príncipe e da ação dos seus agentes. Ela contabilizou um total de 1.741 crimes denunciados incluídos na alçada inquisitorial. Do total de crimes aceitos e classificados, 1.145 deles, ou seja, 66% eram delitos ideológicos; 14% crimes sexuais; 12,8% outros delitos; e 3,7% crimes contra o Santo Ofício.⁵⁷

Quadro 2. Distribuição temporal dos crimes ideológicos denunciados incluídos na alçada inquisitorial

Crimes ideológicos	S.D.	1536-1600	1601-1700	1701-1800	1800-1821	Total
Judaísmo	-	212	361	-	-	573
Acolhimento de cristãos-novos judaizantes	-	-	35	-	-	35
Comércio com cristãos-novos judaizantes	-	-	37	-	-	37
Correspondência com cristãos-novos judaizantes	-	-	01	-	-	01
Blasfêmia	-	116	104	06	-	226
Proposições	-	9	22	12	-	43
Ritos africanos	-	01	53	-	-	54
Feitiçaria	04	15	31	11	84	145
Luteranismo	01	04	26	-	-	31
Total	05	357	670	29	84	1.145

Fonte: Filipa Ribeiro da SILVA. *Op. Cit.*, pp.159-60.

⁵⁴ *Idem*, p. 73.

⁵⁵ *Idem*. Os crimes denunciados excluídos da jurisdição inquisitorial foram: abuso de poder eclesiástico, cobrança de dinheiro por serviços paroquiais, desacatos públicos, mancebia, perseguição de religiosos e prostituição. Pp.231-36.

⁵⁶ *Idem*, ver item “Tarefas Concretizadas”, pp. 76-95.

⁵⁷ *Idem*. As demais denúncias foram por crimes sexuais (bigamia, sodomia e solitação), crimes contra o Santo Ofício (abuso de poder do Santo Ofício, fingir ministro do Santo Ofício, fuga da prisão, impedir ação do Santo Ofício, negligência na colaboração com o Santo Ofício), e outros delitos (desacato a imagens, comércio ilícito, sigilismo, desrespeito pelos dias santos, desrespeito pelos sacramentos, dizer missa sem ordens, falso testemunho, livros proibidos, maçonaria, saída do Reino sem licença e fingir revelação). P.161.

Felipa Ribeiro da Silva elaborou uma distribuição temporal dos crimes ideológicos denunciados e aceitos pela Inquisição em Lisboa, e observou que a concentração de denúncias que ocorreu nos séculos XVI e XVII, nos referidos arquipélagos e rios da Guiné, esteve relacionada ao período de maior evolução política e econômica destas regiões.

Segunda a autora, no século XVI e XVII, em virtude da instabilidade governativa na Guiné e em São Tomé, bem como da rivalidade econômica entre os comerciantes caboverdianos e os portugueses e europeus pelo monopólio do comércio da costa guineense, o Santo Ofício tornou-se o principal meio de solucionar problemas de ordem econômica e política, pois extirpava da sociedade os sujeitos que concorriam nas atividades comerciais.

Desta pesquisa, interessa-nos, de modo particular o levantamento do perfil dos denunciadores bem como dos denunciados e as práticas culturais classificadas pela Inquisição como “feitiçarias” e “ritos africanos”. Apesar de significativas, tais denúncias eram numericamente poucas, o que prova o desinteresse da Inquisição por esses delitos em território africano.

Os delatores eram homens com idade entre 21 e 50 anos, naturais do Reino e do Império, residiam no local da infração ou nas proximidades, eram ligados aos órgãos de poder eclesiásticos ou civis. Esta relação garantia-lhes o controle sobre os mecanismos de atuação da Inquisição a nível local e encaminhamento dos autos e dos réus para Lisboa. Tal poder abria espaço para abusos e excessos: “as autoridades locais dispunham de um meio para banir da sociedade elementos indesejáveis.”⁵⁸

Os denunciados eram predominantemente, brancos, cristãos-novos e cristãos-velhos, naturais do Reino e do Império (Cabo Verde, São Tomé, Brasil, Benim), Flandres, cuja maioria residia em ilhas do Cabo Verde (Santiago e Antão) e na Guiné (portos de Joala e Ale), áreas de controle efetivo da Coroa. Eram homens ligados ao comércio, às artes mecânicas, tarefas medicinais e atividades marítimas.

Há uma diferença entre o número de crimes e o de suspeitos. Foram 1.145 crimes ideológicos cometidos por 460 denunciados. O estatuto religioso dos acusados ficou assim distribuído: 351 deles estavam sem informação, 94 classificados como cristãos-novos, 10 cristãos-velhos, 3 cristãos, 01 com parte de cristão-novo e apenas 01 “gentio”.⁵⁹ O único caso de denúncia de gentio foi o da negra Maria Dias, residente na Guiné, século XVI.

⁵⁸ *Idem*. A autora repete esse argumento diversas vezes ao longo da análise dos dados de sua pesquisa. Ver pp. 80, 120, 155, 157 e outros.

⁵⁹ *Idem*, p. 240.

Quanto aos denunciados por crime de feitiçaria, eram em geral brancos, mestiços, negros batizados e *gentios*. Os brancos e mestiços faziam uso de dois tipos de práticas mágicas – a européia e a africana. Em 1575, Gonçalo Álvares de Chaves e sua irmã, Ana Chaves, moradores em São Tomé foram denunciados porque ele recorreu à arte da feitiçaria que aprendera com seu pai na cova e exercia com o auxílio de um livro. “Além do poder de comunicação com os mortos, o delatado estabelecera também um pacto com o demônio, a quem dera um membro de seu corpo e com quem falava com regularidade”,⁶⁰ para alcançar proteção e afastar os males. Um século depois, em 1667, o soldado João Dias, assistente da mesma ilha, diante dos perigos de sua profissão buscara proteger-se com um arsenal de ingredientes de origem cristã combinada com outras que podem ser de cultos pagãos europeus ou africanos. Ele colocou uma bolsa debaixo da pedra de ara, no altar da capela do Hospital da Misericórdia da Ribeira Grande, na qual continha duas orações (uma invocando Jesus Cristo e outra o justo Juiz de Cristo e da Santíssima Trindade), e “uns pedaços da partícula, uns pós, dentro de papéis, um agulha, dois vinténs, um azevio de espora de galo”.⁶¹ Nas orações, o soldado pedia a “salvação, o adiamento da morte, a protecção contra os inimigos e todos os males do passado, do presente e do futuro. Nestas invocações solicitava também o afastamento do diabo e todos os espíritos maus, bem como a concessão de todas as graças e indulgências por ele pedidas.”⁶²

No caso dos europeus ou afro-europeus suspeitos de gentilismo, as primeiras acusações surgiam na seqüência da não observância dos preceitos religiosos católicos, designadamente não ir à missa, não comungar e comer carne nos dias proibidos. A esses comportamentos associavam-se, por vezes, a existência de laços de amizade com os negros entre esses acusados e os indígenas e dos seus costumes como o uso de seus trajes, penteados e adornos.⁶³

A participação destes brancos e mestiços nas cerimônias dos autóctones e no culto e adoração aos ídolos *chinas* levaram a população a realizar denúncias contra eles. O Major Manuel Lopes Lobo, da praça de Cacheu foi denunciado pelo negro Manuel, da mesma praça, porque o branco ofereceu-lhe cabritos e galos para que adivinhasse acontecimentos futuros. O

⁶⁰ Inquisição de Lisboa, Livro 194, fls 195-198. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA, *Op. Cit.*, p.210.

⁶¹ Inquisição de Lisboa, Livro 32, folhas 225; Livro 35, folha 160; processo n. 4469. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA. *Op. Cit.*, p.210-11.

⁶² *Idem*, p. 211.

⁶³ *Idem*, p.204.

major Lobo queria saber especificamente se o desfecho da guerra que promoveria contra o rei de Bissau seria favorável pra si.⁶⁴

Queixas também foram enviadas ao Santo Ofício contra o pardo Manuel da Silva, natural de Malaca em 1618 e Antonio Rodrigues Casquo, em 1609, ambos residentes em Cacheu. Este último era suspeito de adesão às práticas gentílicas porque tomou parte em um rito fúnebre repudiado pelos europeus, no qual pessoas eram sacrificadas ao morto (os jesuítas Baltazar Barreira e Manoel Álvares ficaram horrorizados ao presenciar uma dessas cerimônias e tentaram extingui-la das sociedades onde estiveram em missão).⁶⁵ Antonio Rodrigues Casquo foi acusado de manter estreito convívio com o rei de Bissau e por ocasião da morte deste participou nas celebrações funerárias, auxiliou no enterramento do monarca, no sacrifício dos que iam servi-lo na outra vida: o filho, a rainha e os escravos, e ainda colocou uma mesa com uma toalha e uma refeição, onde o rei voltaria para se alimentar mais tarde.⁶⁶

A maioria dos denunciados por feitiçaria foram negros gentios e batizados. Os crimes deles consistiram em “crença nos ídolos, o uso de amuletos, mezinhas e orações para fins terapêuticos, a adivinhação e os rituais funerários, a par de outros fenómenos com uma expressão muito singular.”⁶⁷ Assim, entre as acusações de feitiçaria, foi constante a delação da participação de negros em cerimônias gentílicas bem como por recorrerem aos sacerdotes locais ou por serem eles próprios os chefes de cerimônias.

Felipa Ribeiro da Silva fez uma observação importante: a participação nestes rituais se agravava conforme o nível de cristianização dos indivíduos que nelas tomaram parte, ⁶⁸ fossem reinóis ou nativos batizados. De modo geral, de um modo geral, os negros gentios não foram o alvo principal dos agentes locais da Inquisição porque constituíam apenas um mau-exemplo para os cristianizados. A negra Maria Dias, residente na Guiné, por exemplo, foi denunciada em meado do século XVI, acusada de usar um amuleto feito com um pedaço de pênis de criança para curar-se das doenças da garganta. Os inquisidores em Lisboa averiguaram a denúncia, mas julgaram as culpas insuficientes para arrolar um processo. A

⁶⁴ Inquisição de Lisboa, Livro 205, folhas 231-231v. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA. *Op. Cit.*, p.204 e 208.

⁶⁵ M.M.A. Vol. IV. *Op. Cit.*, pp.203-205, 236-239, 241, 255, 273-275, 392, etc.

⁶⁶ Inquisição de Lisboa, Livro 275, folha 144. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA, *Op. Cit.*, pp.204, 205 e 209.

⁶⁷ *Idem*, p. 204.

⁶⁸ *Idem*, p.203.

“gentia” foi remetida à justiça eclesiástica ou sofreu repreensão na mesa ou o seu despacho foi suspenso, pois não teve condenação.⁶⁹

Medida semelhante foi tomada com o processo do negro forro, João Fernandes, natural de Arda, residente em São Tomé, em 1588.⁷⁰ Pelas características da denúncia era um sacerdote, pois a população o procurava para que ele consultasse e receitasse mezinhas à base de ervas para curar as suas doenças. Foi denunciado por possuir também uma casa no mato, onde guardava cabeças de cães e cabras e outros ídolos que adorava. Esse era o seu local de fazer oferendas. Segundo os denunciante, tinha escravos que trabalhavam como seus assistentes de “feitiçaria” e por ocasião da morte de um deles, o sacerdote celebrou o seu óbito com o rito gentílico parecido com o das Chinês: “deitando sangue de galinha e vinho de palma dentro da cova do morto e fazendo grande festa ao som de abataque (sic), trombeta e outros instrumentos autóctones.”⁷¹ João Fernandes certamente era um *babalorixa* ou *vodunsi* da Baixa Guiné, pois seus ritos são semelhantes aos celebrados aos orixás e voduns.

Distante de São Tomé, em Santiago, outro negro, José Cabral, em 1700, era também um sacerdote, que os denunciante chamaram de feiticeiro. Ele fazia adivinhações através de peneiras, levava oferendas aos ídolos e usava rezas a Santo Antônio para conhecer o futuro das pessoas e realizar curas. Este é um dos poucos casos em que os nativos aparecem sincretizando as práticas católicas com as locais.⁷²

Na Ilha de Santo Antão, onde havia menor presença de clérigos do que na de Santiago, um grupo de negros, formado pelo sapateiro Manuel Clara, Carlos Fatuda, João Antonio e Inocência Sianna, conhecidos como “Curadores do Espoqueiro”, no início dos Oitocentos, foram denunciados porque coletavam ervas à meia-noite para fazer mezinhas, proferiam “adivinhações acerca do paradeiro e estado de saúde das pessoas embarcadas, através de um mecanismo designado por peneiras, mas cujos procedimentos não foram especificados pelos denunciante.”⁷³

A Inquisição nas Ilhas de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e costa da Guiné foi relativamente branda – teve caráter mais missionário e catequético do que coercitivo e

⁶⁹ Inquisição de Lisboa, processo n.º 233-233^a. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA, *Op. Cit.*, p.207.

⁷⁰ Inquisição de Lisboa, Livro 209. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA, *Op. Cit.*, pp.206 e 207.

⁷¹ *Idem*, p.209.

⁷² Inquisição de Lisboa, Livro 316, folhas 454-455v. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA, *Op. Cit.*, pp.207 e 208.

⁷³ Inquisição de Lisboa, processo n.º 15055. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA, *Op. Cit.*, pp.207 e 208.

violento, na interpretação de Ribeiro da Silva. Os números confirmam a idéia. De um total de 1800 denúncias enviadas à Lisboa, os inquisidores classificaram 1503 como crimes da alçada da Inquisição. Deste total, apenas 29 tornaram-se processos. Somente 18 processos foram arrolados com sentença. Quais os crimes processados na Costa da Guiné e nas Ilhas de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe? Foram 07 crimes ideológicos (03 judaísmo; 02 blasfêmia; 01 luteranismo e 01 rito africano) 08 crimes sexuais (07 bigamias e 01 sodomia) e 03 outros delitos (desacato à imagem, fingir-se ser ministro do Santo Ofício e fingir ter revelação de Santo). Os processados eram todos súditos do Império: 08 de Cabo Verde, 03 da Guiné, 5 de São Tomé e Príncipe e 02 do Brasil.

Vejamos os três casos de africanos arrolados nos processos por crimes de feitiçaria. O único caso de crime de “rito africano” foi atribuído à Crispina Peres. Ela Nasceu em Cacheu, onde também residia, era livre, cristã, filha de um oficial e comerciante português originário de Açores com uma mulher negra de etnia bainouk convertida. O marido dela era comerciante, o capitão francês Jorge Gonçalves, que foi um influente governador de Cacheu.⁷⁴

Por ocasião da visita pastoral do visitador-geral Gaspar Vogado (mestiço de Cabo Verde e rico comerciante) que foi à Costa da Guiné em 1661, este recebeu um conjunto de delações contra Francisca Monteiro, Isabel Lopes, Vilaça Dias, Sebastião Fernandes, Henrique Marques e Crispina Peres porque esta fora à Vila Quente, onde vivia a maioria dos africanos cristianizados.⁷⁵ Foi acusada de feitiçaria, crenças supersticiosas e adoração dos fetiches. Segundo as testemunhas, além de Cristina ter tal fetiche em sua casa, juntamente com outras mulheres, levou vinho de palma e sangue de galinhas para um dos fetiches situados ao alcance de um fuzil do povoamento e ordenou aos negros pagãos que jogassem o sangue no objeto. Um residente de Cacheu declarou que *Ña* Crispina enviou dinheiro às aldeias Bainouk de Buguendo e Sara para fazer vir os jambacosses ou curadores a fim de favorecer o seu casamento com o seu futuro marido, o capitão Jorge Gonçalves Francês. Ela também tinha organizado cerimônias pagãs sobre uma das embarcações do seu marido

⁷⁴ “Witchcrafts, Politics and Gender: the colonial emergence of women in the Afro-Atlantic connections”. In: Philip J. HAVIK, **Silences and Soundbytes**, Op. cit., pp.148-62.

⁷⁵ Francisco de Lemos COELHO, *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné. Op. Cit.*, p.35. Este cronista e comerciante português conhecia Cacheu e escreveu sua obra à época em que Crispina Peres buscava os sacerdotes da Vila Quente. O relato contemporâneo de Coelho confirma os costumes desse bairro, onde havia uma ermida de Santo Antonio. “(...) o dito Bairro da Vila Quente he habitado por grumetes forros, e de negros gentios pescadores, e hum cubil de ladroens muy prejudicial á dita povoação a qual mais della he em que vivem os brancos, ou os Deozes de Guiné, que assim lhe chama o gentio, e verdadeiramente se lhe pode chamar, por que he só parte Guiné hoje, que cada hum pode viver como quizer, sem haver quem lho contradiga.”(grifos meus). Ver também Philip J. HAVIK. *Comerciantes e Concubinas: sócios estratégicos no comércio Atlântico na Costa da Guiné. Op. Cit.*, p.171.

vertendo o sangue de uma vaca na base do mastro a fim de garantir o sucesso da sua viagem. E quando a sua filha caiu doente chamou um curador para saber quem estava a assassiná-la, mas também para saber como tratar a doença e curá-la.⁷⁶

Num dos processos pelo crime de “desacato à imagem” a ré foi a negra Andreza Fernandes, livre, natural e residente na Ilha do Príncipe, denunciada em 1771.⁷⁷ O delito dela foi colocar uma cruz no chão da igreja durante a missa e saltar sobre a mesma três vezes, o que foi entendido pelas testemunhas como sinal de desprezo.

O terceiro e último africano processado foi Bento Rodrigues ou de Jesus, homem preto, natural de Santiago e morador da mesma ilha, sentenciado em 1647, porque fingiu ter tido uma revelação da Virgem Maria.

As sentenças atribuídas aos processados variavam conforme a gravidade do crime. As penas mais severas foram contra os praticantes de judaísmo e os blasfemadores, que podia ser: abjuração “de levi” ou “vehementi”, cárcere perpétuo ou usar hábito penitencial perpétuo. Os bígamos foram obrigados a receber instrução na fé e a pagar os custos do processo. Nos casos graves foram postos a sair no auto de fé com vela acesa na mão, açoites, reclusão no cárcere inquisitorial a arbítrio.

Muitas mulheres condenadas por prática de feitiçaria eram enviadas ao degredo em São Tomé, Brasil ou Angola.⁷⁸ Mas este não foi o castigo imposto à Crispina Peres. Após ser presa, levada para Lisboa e passar quatro anos esperando para ser julgada, ela jurou inocência aos inquisidores e disse que não entendia porque suas ações eram pecados, pois ela tinha permissão dos curadores locais para as cerimônias que realizou. Também alegou que todos os residentes de Cacheu recorriam aos jambacosses e curandeiros, que cultuavam os deuses chinas e portavam gris-gris: “Dentro da Villa de Cacheu quase todos os Cristãos os portam principalmente os homens que vão à guerra e as mulheres que dão luz.”⁷⁹

O marido de Crispina mandou cartas aos inquisidores defendendo-a. Justificava que os atos dela eram frutos da religiosidade rudimentar que recebera; e insinuou que a prisão de sua esposa poderia acarretar uma revolta dos pagãos contra os portugueses, pois o rei Pepel

⁷⁶ Philip HAVIK, *La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de l'Inquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haut Guinée (XVIIe siècle)*. Revista Lusófona de Ciência das Religiões. Lisboa, Ano III, 2004 / n.º 5/6 – 99-116. Ver também Inquisição de Lisboa, processo n.º 2079. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA. *Op. Cit.*, pp.205-207.

⁷⁷ Inquisição de Lisboa, processo n.º 8867. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA. *Op. Cit.*, p.207.

⁷⁸ Selma PANTOJA, *Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII*. *Op. Cit.*

⁷⁹ Philip HAVIK, *La sorcellerie, l'acculturation et le genre*. *Op. Cit.*, p.109.

tinha intenção de mandar doze mil guerreiros armados para Cacheu. Informou ainda que estava sendo vítima de seus inimigos, concorrentes comerciais, e por fim disse que aquelas práticas em sua terra não eram pecados, pois inclusive o padre visitador Gaspar Vogado que denunciou a sua mulher também tratava suas doenças com os curadores mandingas.⁸⁰ Diante dessas negociações, Crispina Perez teve uma pena leve: após abjuração pública aquando de um auto-de-fé de Lisboa, foi mandada de volta a Cacheu para fazer suas penitências e receber instrução religiosa.⁸¹

Andreza Fernandez, por ter pulado sobre a cruz três vezes foi sentenciada para receber instrução na fé, cumprir penitências espirituais, alguns anos de degredo e ainda foi açoitada, dada a sua condição social. Bento de Jesus, mesmo após condenado continuou afirmando que realmente teve revelações da Virgem Maria, por isso, teve seus bens confiscados, condenado à excomunhão maior e ainda foi relaxado à justiça secular.

A análise dos denunciados e denunciantes, das pessoas processadas, assim como dos crimes pelos quais foram sentenciados e as penas aplicadas permitem inferir com certa anuência que a Inquisição em Costa da Guiné, São Tomé e Príncipe estava preocupada principalmente com a presença de cristãos-novos. “Tal facto decorria do próprio modelo inquisitorial que despertava as pessoas mais para um gênero de denúncias que para outras. Em regra, procuravam-se as pessoas do Reino, com comportamentos desviantes, face à ortodoxia religiosa”.⁸² Seguindo as provas dadas por Filipa Ribeiro da Silva, a Inquisição na África era um meio intimidatório à população dos enclaves costeiros, que reforçava os poderes locais de alguns grupos dos brancos. Portanto, as práticas que não alteravam a ordem vigente (política e econômica) não incomodaram.⁸³

Ao contrário do Reino, onde vigorava as normas do Concílio de Trento (1545-1563), que regulava os comportamentos sociais, morais e religiosos, a África era muito diferente. Mesmo nas áreas onde a Inquisição atuou, que eram habitadas por brancos e havia presença de administradores da Coroa, a evangelização dos “gentios” até fins do século XVII foi superficial, a catequização foi rápida e nem os brancos recebiam assistência espiritual regular dada a falta de clérigos seculares e regulares. Portanto não era possível evitar que os brancos passassem a adotar os costumes e religiões dos africanos, bem como era impossível punir aos negros pelas suas práticas e manifestações “gentílicas”.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Idem*, p. 110.

⁸² *Idem*, p.243.

⁸³ *Idem*, p.267.

Justamente pelos motivos elencados as denúncias contra os povos mandingas não passaram de denúncias por dois motivos importantes: primeiro, os mandingas eram comerciantes, mercadores de escravos não-muçulmanos e de outras mercadorias importantes, como o ouro. Em segundo lugar, que os inquisidores despacharam algumas queixas, por julgarem que os crimes supostamente cometidos contra a fé, eram insuficientes para arrolar um processo. Esse foi o caso de Antónia Dias, negra livre de etnia mandinga, residente na praça de Farim. No final dos anos Seiscentos, os capitães Luis Pina de Araújo, Diogo Coelho de Sá, Jorge Carvalho Moutinho e Francisco Vaz Horta efetuaram queixas contra a negra, por prática de feitiçaria, pacto, invocação do demônio, homicídio de crianças e responsabilizada pela aparição de um cão.⁸⁴

Se aos olhos dos padres os mandingas eram poderosos feiticeiros que impediam a conversão dos naturais ao cristianismo, aos olhos dos agentes locais da Inquisição (clérigos regulares e seculares, funcionários da Coroa), estas práticas constituíam um perigo menor, fruto da “gentilidade”. Eles estavam de olho nos cristãos-novos, envolvidos nas redes de comércio do Atlântico, uma vez que os negros estavam submetidos ou fora do sistema. Além do mais, os custos dos processos eram caros. Se o acusado não tinha bens, a administração eclesiástica e o Tribunal da Inquisição deveriam assumir as despesas.

*

As origens diversas dos usuários de bolsas de mandinga no Brasil mostram como a emergência histórica dessa prática ritual revela uma visão de mundo mais ou menos compartilhada entre africanos e descendentes de africanos escravizados e levados para a Bahia no curso do século XVII e do XVIII. De um total de 119 acusados pela Inquisição por crime de feitiçaria, cometidos no Brasil, no período de 1590 a 1780, a pesquisa de Mello e Souza apontou 17 pessoas denunciadas por porte de bolsa de mandinga. Vejamos a origem deles no quadro abaixo:

Quadro 3. Perfil dos mandingueiros da América Portuguesa (1590 a 1780)

Nome	Cor	Origem	Ano prisão
Manuel João	Preta	Maranhão	1668
Antonia Maria	Preta	Recife	1715
João de Siqueira Varejão Castelo Branco	Branca	Recife	1725
José Barreto	Preta	Recife	
Manuel da Piedade (escravo)	Preta	Bahia	1730
Joseph Francisco Pereira (escravo)	Preta	Ajudá, Costa da Mina	1731

⁸⁴ Inquisição de Lisboa, Livro 266, fls.232-262v. Instituto dos Arquivos Nacionais/ Torre do Tombo. *Apud* Felipa Ribeiro da SILVA, *Op. Cit.*, p.210.

Jose Francisco Pedroso (escravo)	Preta	Ajudá, Costa da Mina	1731
Antonio Mascarenhas (escravo)	Preta	Angola	
Miguel Moniz	Pardo	Cachoeira (Bahia)	1749
Luis Pereira (escravo)	Preta	Jacobina (Bahia)	1745
Mateus Pereira Machado (escravo)	Preta	Jacobina (Bahia)	1745
Jose Martins (forro)	Preta	Jacobina (Bahia)	1745
Jose Fernandes (livre)	Pardo	Vila N. Sra Abadia (Bahia)	
Salvador de Carvalho	Preta	Vila do Príncipe (MG)	
Antonio de Carvalho Serra	Preta	Serro Frio – MG	1764
Anselmo	Índio	Vila Benfica - Pará	1764
Joaquim Pedro	Índio	Vila Beja - Pará	1764

Fonte: Laura de Mello e SOUZA. *Op. cit.*, pp. 210-26.

O quadro aponta para uma maioria de negros nascidos na Bahia usando as bolsas de mandinga, seguidos de crioulos de Pernambuco, indígenas do Pará, negros de Minas Gerais e, por último, africanos de Angola e Costa da Mina. A principal característica das bolsas coloniais era a inserção nelas de orações aos santos, colocadas escondidas debaixo da toalha do altar para o padre dizer missa e torná-las abençoadas, credos às avessas, pedaço de pedra d'ara e hóstias furtadas da Igreja.

Antonio de Mascarenhas, ainda menino, foi capturado em Angola e despachado num tumbeiro para Funchal, na Ilha da Madeira. Andou por outros lugares do Reino: Rio de Janeiro, São Miguel, Lisboa, Mazagão. Mas foi na sua passagem pelo Brasil, em 1734, onde o réu dissera que tomara conhecimento de mandinga. Quem lhe dera a bolsa foi Ventura, o negro que, em Lisboa, auxiliava Joseph Pereira a fazer bolsa de mandinga. Foi denunciado em 1743 por diversas pessoas. Apresentou-se ao inquisidor e contara a este como era a bolsa: “uma carta com várias figuras pintadas de tinta vermelha em que se achavam uma imagem de Cristo Senhor Nosso crucificado e uma carranca a modo de cara de gente, e muitas outras coisas a modo de trempe e grilhas, e mais figuras”. Esta carta serviria para defendê-lo de ferimentos, brigas e pendências.⁸⁵

Ao mesmo tempo em que negros de diversas origens eram denunciados, presos e punidos em Portugal e na América Portuguesa, do outro lado do Oceano, o preto forro Vicente de Moraes, ambundo, falante de quimbundo, natural da fortaleza de Muxima⁸⁶, também fora denunciado, em 1715, à Inquisição de Lisboa.

⁸⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 254. *Apud.* MELLO E SOUZA, *Op. Cit.*, p. 254.

⁸⁶ Perto dessa fortaleza situava-se Kissama, a região das mais resistentes à penetração portuguesa, cuja fortaleza de Muxima, servia de baluarte na batalha entre africanos e portugueses. A fortaleza recebeu este nome por situar-se nas terras do soba Muxima Aquitamgombe. Os portugueses construíram próxima à fortaleza uma

Vicente de Moraes era acusado de carregar um santinho roubado do altar da Igreja de Muxima e de produzir bolsas com orações. A bolsa era nomeada no processo, como *paulista*, *sallamanca*, *Cabo Verde* e *mandinga*. O réu confessou que recebeu uma bolsa de chita cosida, quando estava na fortaleza de Massangano para se proteger dos perigos, que carregava sempre junto ao corpo. Contou também que nas brigas que teve com militares brancos recebeu vários estocadas, mas não ficou ferido, o que ele atribuía aos poderes da bolsa. Também ganhara outra bolsa de um branco na fortaleza de Muxima, que era para não sofrer ataques, mas não a experimentara, pois a emprestara ao negro Domingos que não a devolvera. Isso indica que, em Angola, assim como no Brasil e em Lisboa, os brancos também usavam as bolsas.⁸⁷

A fama da bolsa de Vicente de Moraes corria em toda a fortaleza, inclusive o capelão soube e, após várias diligências, conseguiu flagrá-lo, portando-a presa na cintura. Dentro da bolsa havia orações e uma pequena pedra de altar da Igreja.

Havia a tradição entre os ambundos de usar bolsas com certos ingredientes para proteger o corpo. Os *ngangas* faziam uma espécie de cinto, chamado de “cinturas”, com tecidos de fibras de palmeiras, peles de animais e pós, e os distribuíam aos membros das aldeias para serem carregados junto ao corpo, conforme descrição do capuchinho Cavazzi. O revestimento e o conteúdo das bolsas Seiscentistas usadas pelos ambundos, descritas pelo padre foram modificados. No século XVIII, passaram a ser elaboradas com elementos oriundos da religião católica, ou seja, de santos, orações, hóstias e pedras de altar entre outros e tecidos europeus, como chita e o damasco.

A bolsa que protegia Vicente de Moraes das estocadas dos brancos está anexada ao seu processo, conservado no Arquivo da Torre do Tombo, em Lisboa. Após várias sessões de tortura, Vicente foi levado a confessar aos inquisidores que fizera pacto com o Demônio, o qual lhe dera a bolsa, juntamente com um anel do Diabo. Foi tido como herege. Teve confiscado todos os seus bens, condenado e degredado para as galés reais.

igreja chamada Imaculada Conceição e desde o início do século XVII existem as histórias dos milagres da santa. Na época da tomada da região de Angola pelos holandeses a imagem da santa foi levada para a vila de Massangano. Após a saída dos holandeses de Angola, a imagem da santa voltou a Muxima, carregada de histórias misteriosas e casos de milagres. A população africana passou a fazer peregrinação à igreja para venerar a imagem da santa, e o local e a santa passaram a se chamar Nossa Senhora de Muxima. Selma PANTOJA, *Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII*, *Op. cit.*, p.128-9

⁸⁷ ANTT, Inquisição de Lisboa, processo 5477. Agradeço a Bruno Feitler por ter trazido esse processo de Lisboa.

2.4. Escravidão e feitiçaria na África

Para Jan Vansina, o estado de Angola nasceu do fortalecimento da autoridade de um chefe de linhagem, que se revelou capaz de impor-se a outras linhagens. O chefe cobrava tributo sob a produção das aldeias para obtenção de excedente superior ao normal e depois realizava uma grande redistribuição daqueles excedentes.

Havia terra em abundância, mas não havia aperfeiçoamento tecnológico. A solução estava em requerer maior quantidade de braços. O trabalho era o único fator que poderia ser mudado; vem daí, provavelmente, o estatuto do escravo doméstico. Os primeiros escravos foram certamente prisioneiros de guerra. Outra fonte possível de trabalho cativo seria a comutação da pena de morte imposta a certos criminosos.⁸⁸

Os africanos, portanto, já conheciam a instituição da escravidão antes da presença dos estrangeiros. Mas o tráfico transatlântico intensificou a produção de escravos, transformando as pessoas na mercadoria mais importante em algumas sociedades africanas.

Em 1537 ocorreu um dos debates mais importantes entre os juristas de Salamanca, Coimbra e Évora. Debateu-se sobre a natureza da escravidão. O foco era a legitimidade da redução à escravidão das populações nativas das regiões “descobertas”.⁸⁹ Para os teólogos tomistas de Salamanca. Os indígenas não poderiam ser escravizados por uma questão de direito natural. Não poderiam ser escravizados, mas deveriam ser tutelados.

O jurista Francisco de Vitória adotava o princípio do “estatuto adâmico”, atribuído ao ameríndio. Nas suas lições, proferidas na Universidade de Salamanca, defendeu o conceito tomista do direito natural como instrumento para se interpretar a realidade americana e para julgar a polêmica relação que se estabelecera entre espanhóis e ameríndios.⁹⁰

Nessa discussão, os europeus deveriam comprar apenas cativos reduzidos à escravidão por meio de um dos três títulos legítimos: guerra justa, resgate (ou comutação da pena de morte) e necessidade extrema (alienação voluntária de uma pessoa maior de idade, ou de sua prole em caso de necessidade extrema).

⁸⁸ Jan VANSINA. A África Equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros estados. In: **História Geral da África: A África do século XII ao XVI**. Vol. IV. Brasil: Ática/Unesco, p. 573.

⁸⁹ Carlos Alberto de Moura ZERON, O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAROLINO, Luis M. & GAMENIETZKI, Carlos Z. *Jesuítas, Ensino e Ciência. Séc. XVI-XVIII*. Portugal: Caleidoscópio, 2005, pp.205-226.

⁹⁰ *Idem*, p. 207.

Houve dissensões entre os padres e juristas acerca da forma como esses títulos seriam averiguados. Para reafirmar um consenso hegemônico os teólogos da Universidade de Évora, sugeriram realizar com minúcia a análise dos casos de consciência e na determinação rigorosa e circunstanciada dos títulos legítimos a partir dos quais o domínio (escravização) poderia ser exercido sobre outro ser humano – e, extensivamente, sobre outras sociedades e seus territórios.

A grande inovação adveio dos juristas de Évora, que propunham que se descrevesse os usos e costumes das sociedades africanas e ameríndias, os modos de organização política, o funcionamento de suas instituições e hierarquias sociais, diferenciando-as segundo as regiões e os povos concernidos.

Essa proposta casou muitos incômodos e dúvidas. Como deveria ser o comportamento do comprador em cada etapa do tráfico? Como ficaria a consciência do comprador? E o confessor?

Nas circunstâncias históricas precisas que cercavam o tráfico de escravos para as Américas, os argumentos dos teólogos mudaram: o reconhecimento consensual dos direitos costumeiros deveria ocorrer com uma subordinação relativa à investigação da legitimidade das operações comerciais dos traficantes europeus.

Francisco de Vitória emitiu um parecer sobre a legalidade do tráfico negreiro português, tal como era praticado nas costas africanas, pois, para ele, dever-se-ia manter a “a soberania das sociedades organizadas politicamente, por mais diferentes e imperfeitas que elas sejam”.

Luis de Molina emitiu a opinião dissonante na discussão acerca da escravidão africana. Era espanhol, mas estudou filosofia em Coimbra. Em 1571, obteve seu doutorado em Évora, onde ensinou teologia por 20 anos. Morreu em Madri em 1600, aos 64 anos. É autor de um tratado teológico-jurídico *Da Justiça e do direito* (1594).⁹¹ Ao invés de recorrer aos autores tomistas ou às teorias da Igreja para escravidão, ele empreendeu uma análise histórica da realidade do tráfico negreiro, através de uma enquete junto a marinheiros, comerciantes e missionários, para averiguar a legitimidade das operações realizadas pelos portugueses.

A sua diligência revelou que na África não havia nenhum título que legitimasse a redução dos africanos à escravidão, e explica os motivos. Para ele, as guerras “intertribais”

⁹¹ *Idem*, p. 219.

eram decorrentes de uma organização política deficiente, e eram levadas adiante sem qualquer aparência de direito ou justiça:

Entre eles raros são os reis potentes que tenham submetido diversas nações. O poder está então dividido entre numerosos chefetes e pequenos senhorios. Desde há muito tempo, e bem antes que os nossos ali chegassem, infinitas guerras intestinas causavam estragos entre eles, as tribos lutando umas contra as outras e fazendo-se mal por todos os meios, e, segundo todas as evidências, sem uma sombra sequer de direito ou justiça. Assim, essas populações que estão submetidas a esses chefetes, que reduzem frequentemente à escravidão um grande número de sujeitos de outros potentados locais, vendendo-os em seguida aos portugueses.⁹²

O jurista sugeria que a falta de educação civil e política, fazia com que os escravos fossem, na realidade, pessoas condenadas por faltas leves e insignificantes:

Diz-se também que nesses lugares, o Tribunal de Justiça consiste em uma reunião sob uma árvore, presidida por um chefe local e em presença dos anciãos, que votam a sentença, condenando algum à escravidão perpétua, e outros à pena de morte, e que eles costumaram punir um roubo leve, mesmo que não se trate mais do que de uma galinha ou outra coisa de pequeno valor, com a pena capital ou a escravidão perpétua.⁹³

Em suma, Molina defendia a idéia de que a escravidão na África e no tráfico eram provas do desregramento jurídico das sociedades africanas e da desordem jurídica das relações luso-africanas. A crítica atingia, diretamente, Portugal que era o Estado legitimador do tráfico, que negociava com os tangomaos na Guiné e com os pombeiros do Congo e Angola.

O que interessa aqui é a sugestão de Molina para a circunstância do tráfico: colocar o missionário como agentes capaz de garantir não apenas a fiscalização e aplicação dos títulos legítimos de redução à escravidão, mas também a civilização e propagação da fé, assegurando assim a legitimidade da presença ibérica nessas regiões.⁹⁴

No entanto, a intensificação da produção de escravos no contexto do tráfico transatlântico não dava tempo para a observância dos títulos legítimos, por parte dos pombeiros e tangomaos, e armadores.

No calor desse debate, André Álvares de Almada, filho de português, nascido em Cabo-Verde, comerciante de escravos escreveu o *Tratado Breve* no final do século XVI. Certamente influenciado pelo que ouvia ou lia sobre a discussão dos juristas acerca dos títulos

⁹² *Idem*, p. 220.

⁹³ *Idem*, p. 221.

⁹⁴ *Idem*, p. 225.

legítimos, ocupou-se em enumerar as maneiras como os diversos reinos se organizavam em torno da produção de cativos. Seu intuito era provar que essas sociedades conheciam a instituição da escravidão e que nada podiam fazer os comerciantes diante do desregramento dos negros para atender ao tráfico. Diz ele que os beafares usam “polões”, que eram árvores muito grandes, à sombra das quais faziam seus juízos e consistórios. Se alguém apanha “os frutos agrestes que dão arvores não os podem apanhar senão todos juntos, por mandado do senhor da terra, principalmente um fruto chamado manganaxo, apanhando-o alguma pessoa antes do mandado geral, por tal caso fica escravo e se vende.”⁹⁵ Outra possibilidade de cativar era em tempo de escassez,

“houve tamanha fome naquela costa, causada dos gafanhotos, que se vendiam os escravos por meio alqueire de milho ou feijão; e tiravam as mães os filhos de si, e os vendiam a troco de mantimento, dizendo que mais valia viverem, ainda que cativos, que não morrerem à pura fome”.⁹⁶

No caso da Alta Guiné, existiam variadas formas de encontrar o culpado pela morte, a doença ou infortúnio de alguém. Fazia parte da “gramática cultural comum”⁹⁷ a prova do ordálio, cuja culpa, geralmente incidia naqueles, cuja suspeição era lugar comum na aldeia.⁹⁸ Os julgadores eram os chefes religiosos, que geralmente, influenciavam no poder político. Nessa região, o jambacosse, o caciz, o bexerim, o marabu e herbolários estavam associados a idéia de bem estar da comunidade, pois resolviam os conflitos, apaziguavam as tensões, cuidavam dos doentes, descobriam as causas das mortes e excluía os sujeitos que punham em desequilíbrio a ordem social.

No Reino dos Jalofos, havia vários tipos de gente que manipulava o mundo do sobrenatural. Os **Bixirins** exerciam o papel de pregadores do Islamismo, tinham papel

⁹⁵ *Idem*, 332-3

⁹⁶ André Álvares Almada. *Op. Cit.*, p.251

⁹⁷ John THORNTON, *Op. cit.*, p. 255.

⁹⁸ “Entre os Jabundos, Banhuns da terra do Casamansa, assim como os Buramos e Beafares, também há juizes que fazem julgamentos de delitos. Diferente do modo dos Barbacins, este chama-se este juramento o da água vermelha: (...) que eles temem muito; a qual trazem, quando se dá, em uma panela, e água é em si vermelha, pisada de cortiça de algumas árvores desfeita em água, ou que tenha sumo que baste para mister. E esta água dão às partes. E aquele que o primeiro vomita fica livre; muitos morrem tomando esta água, e são aquelas pessoas que quer o Rei que morram, se são ricas. E tem este ardil: dá aviso a quem dá os juramentos que não escapem de morrer tal pessoa ou tal; traz este que dá água, no dedo polegar uma peçonha muito fina que despacha em poucas horas. E vai dando esta água primeiro àquelas pessoas que não querem que morram, por não terem que tomar a herdar delas, por serem pobres. E indo dando, tanto, que chega às pessoas que lhe tem dito o Rei que não escapem, as quais sempre ficam depois dos outros tomarem, e querendo dar-lhes a água, mete o dedo da peçonha dentro dela, e em metendo diz ao outro que a tome. E fica a água tão peçonhenta que morrem em poucas horas, e ficam homicídios e condenados em perdimento dos bens. E há casos por onde as gerações ficam cativas do Rei e se vendem. Parece que é esta água em si asquerosa.” *Idem*, p.293-4

político, pois o rei Budomel era um Bixirim: “tem o povo grande devoção e dão muito crédito ao que eles dizem.” Eles “fazem muitas nóminas, que dão ao povo, nas quais tem muita confiança e esperança.” Os **ervorarios** “fazem com as ervas mui altíssimas curas, curando a leprosos e outras enfermidades graves.” Os **Jabacouses** eram “como médicos”, vão visitar os doentes, mas “não tomam o pulso aos enfermos, nem lhes aplicam mezinhas nenhuma; somente dizem que as feiticeiras e feiticeiros fizeram mal àquele enfermo”. Na cultura dos jalofos não há morte sem propósito e sem culpados. Acredita-se que os **feiticeiros** comem a pessoa. As diligencias efetuadas para descobrir o feiticeiro eram sofisticadas.⁹⁹

O luso-africano Almada se interessava por compreender como funcionavam as instituições jurídicas de punição dos povos nos reinos que percorria comprando escravos e outras mercadorias. Ele dizia que as punições atendiam às novas lógicas comerciais do mercado de venda de cativos. Dizia ainda que os beafares “furtam escravos, que trazem a vender aos navios e se os não compram matam-nos, por não serem descobertos.”

E têm por costume estes negros e todos os mais que vendem furtados, quando os vendem dão-lhes a beber vinho ou comer alguma cousa, que lhes dão à conta do mesmo negro que vendem. E dão-lhe o comer ou beber, porque dizem que ficam descarregados de consciência, porque o mesmo vendido ajudou a comer o seu dinheiro. E são tão sagazes que se vêem alguma bisonho do sertão, fingem que os querem agasalhar, e os recolhem em suas casas, e tendo-os nelas alguns dias lhes metem em cabeça que tem no mar amigos e os querem levar lá para que sejam conhecidos deles e para folgarem; e indo aos navios os vendem. E desta maneira enganam a muitos destes.¹⁰⁰

Explicou como eram os enterros, pois entendia que a morte não era vista como um fenômeno natural, mas fruto da inveja de alguém, que deveria ser punido.

Sem deixar de observar a teoria dos títulos para tornar o outro cativo, Almada salienta que os escravos eram obtidos na região por dois meios: cativos de guerra e sentenciados em juízos, isto é, por delitos cometidos na comunidade. Mas o mercador se espantava com a quantidade de pessoas que iam a julgamento por feitiçaria: “Estranham mais que todos os casos, os feiticeiros; a estes vendem e toda a geração, sem ficar até a quarta; e a alguns mandam arrancar os olhos, e deitar outros a leões e onças.”¹⁰¹

⁹⁹ *Idem*, p. 249.

¹⁰⁰ *Idem*, p. 337-8.

¹⁰¹ *Idem*, p. 262-3.

Nos ritos fúnebres os adivinhos, chamados Jabacoses falam com o morto para descobrir quem o matou. Almada achava que era outra estratégia para fazer escravos e o rei obter rendas:

E é quando morre algum, antes de o enterrarem, depois de posto em uns paus que servem de tumba, cobertos com panos negros, em ombros de negros, andam estes com o morto escaramuçando de uma parte para outra, ao som de muitos instrumentos de atambores, trombetas de marfim e businas. E os que escaramuçam andam com tanta fúria e ímpeto, que parece que andam os demónios metidos neles. E há outros negros a que chamam Jabacoses, que falam com o morto e lhe fazem pergunta que diga quem o matou. E andando estes que o trazem às costas com aquela fúria duma parte para a outra, se dão em alguma pessoa e estão quedos, dizem que essa pessoa o matou, que é outro ardil inventado pelo Reis e os do seu Conselho, como o da água. E se não dão em alguma pessoa, diz o que faz as perguntas ao morto, que morreu da sua enfermidade. E quando dão em algum este fica homicida, e prendem-no por feiticeiro, e o vendem e a geração toda, sem ficar nenhum.

Em 1570, Almada diz que estava esperando um pagamento em escravos na casa do rei. Alguém caiu da árvore, os soldados apanharam mulheres e filhos já por cativos e os deram por cativos ao comerciante. Há outra lei posta pelos chefes locais, que se uma pessoa cair da palmeira e morrer são consideradas feiticeiras, e logo os soldados vão até a casa do defunto, pegam tudo, até as mulheres e filhos. Essa era uma forma de fazer muitos cativos para vender aos portugueses: “e como há nesta terra muitas palmeiras e os negros são amigos de vinho, andam continuamente por cima delas tirando a sura, que bebem, e não deixam de caírem delas e morrerem alguns”.¹⁰²

Na terra dos sapes eles chamam a sala de audiência, um alpendre redondo “funco”; os “solategis, que são pessoas principais do Reino. Em segredo administram justiça;” e os “arões” são como advogados que usam máscaras. Os reis e os solategis dão as sentenças. Aqueles condenados por feitiçaria não são vendidos aos portugueses. São mortos e têm a cabeça cortada, e o corpo colocado fora da aldeia para os animais. Ou vendidos para homens que os comprem para matá-los e se tornar cavaleiros ou ficar honrados.¹⁰³

Os relatos de Almada, no final do século XVI, numa área da Alta Guiné, que forneceu as primeiras levas de escravos para Portugal, permite observar que existem normas para julgamento de culpados por determinados crimes, principalmente por atos propiciatórios de malefícios.

¹⁰² *Idem*, p. 295.

¹⁰³ *Idem*, p. 349.

O padre Barreira cita a feitiçaria como um dos “títulos” que legitimam a escravidão entre os africanos, e especifica em quais situações alguém é considerado feiticeiro pela comunidade.

Outro modo há de os escravizar com titulo de justiça, como he quando se prova que algu[m] negro ou elle confessa que he feiticeiro ou matou outro com peçonha, ou que anda com algu[m]a mulher do Rey, ou que solicita guerra contra elle, ou que pede ás chinas (que assi chamaõ aos seus idolos), que o mate[m], no qual caso se o Rey acerta de adoecer, não somente matao ou vendem para fora do seu Reyno o delinquente e lhe confiscão os bens, mas cativao também e vendem todos os seus parentes, por temer que algum deles, para se vingar peça também ás chinas que o mate[m], o qual fazem também os seculares de vassalos, ainda que não sejam Reys.¹⁰⁴

Não podemos deixar de compreender que os discursos dos portugueses têm o tom de exagero e estão imbuídos da intenção de justificar o trato dos escravos e não ter problemas com a consciência pesada. Entretanto, relatos coevos revelaram existência de duas vertentes de utilização da magia. De modo preciso, havia duas categorias de intermediários experientes na manipulação de espíritos ancestrais e forças da natureza. Uma forjava o bem-estar da coletividade. Outra, a instrumentalização do mal. O reconhecimento de feição boa ou má dessa categorização da magia é terreno movediço para olhares não convencionados como os dos padres, que teimavam em não reconhecer a organização dos povos africanos e atribuir ação do demônio em todas as atividades sobrenaturais.

A presença dos missionários em Angola no século XVII aumentou as denúncias da população queixando-se de enfeitiçamentos praticados pelos sacerdotes. Estudiosos têm apostado na possibilidade de feiticeiros encontrados nas Américas terem sido deportados de África como punição a eventuais práticas feiticeiras. John Thornton afirma, por exemplo, que

¹⁰⁴ “Dos escravos que saem da Guiné”, 1606, M.M.A, IV, p. 195. O padre Baltazar Barreira nunca “manifestou preocupações acerca da legitimidade da escravidão no reinos da Guiné, como diz a autora. Pelo contrário, foi o mais forte apoiador do tráfico de escravos dentre os missionários jesuítas. Ele não tinha dúvidas sobre a licitude do negócio negreiro. O escravo era moeda da África, assim como o açúcar era o do Brasil, defendia ele. Suas cartas eram respostas diretas aos teóricos de Salamanca e Coimbra. Em 1606, ele utilizou-se do estudo de André Almada, e escreveu com minúcia um memorial informando todas as maneiras como os africanos engendravam para produção de cativos. E concluiu assim o seu manifesto negreiro: “Visto pois quantas perdas tem dadas estas nações aos Portugueses e agravos que lhe tem feito, e que a coroa de Portugal pode pretender compensação de tudo isto, deve-se tratar se pode Sua magestade dar licença aos seus vassalos para comprar daqui por diante, por modo de satisfação, todos os escravos destas nações que lhe venderem, sem examinar o titulo do seu cativo, porque não vejo como este trato se possa fazer sem escrúpulo de conciencia, se isto ou as resoas que no principio aponte o não fazem licito com que os cativarão e que *in dubio melior est conditio possidentis* (na dúvida, prevalece o direito do possuidor), parece que se não deve bulir nada.”

o padre Cavazzi, em missão por Matamba, degredou sacerdote ganga para o Brasil sob acusação de feitiçaria. Em 1660, o sacerdote africano foi reconhecido pelo governador Salvador de Sá, no Rio de Janeiro. Salvador Sá conhecia não só a pessoa como a sabedoria do respeito que a população venerava ao sacerdote angolano, quando de sua estada em Angola como governador.¹⁰⁵

O reconhecimento pela comunidade de um feiticeiro, provocador de malefícios a outra pessoa, se dava com a morte de alguém. Eram chamados de “comedores de alma”. Os “bruxos” provocavam doenças e morte apenas sonhando com a pessoa ou sentindo inveja dela. Do ponto de vista da coletividade, a prosperidade de alguém na comunidade era a culpa do outro que passava por necessidade. Em algumas comunidades, a bruxaria era hereditária. Quando se descobria um feiticeiro na família, todos deveriam ser julgados e condenados pelos juízes locais (chamados marabutos, jambacouces, solategis).

Havia várias formas de descobrir um feiticeiro. A principal era levar o morto até a porta da casa dos suspeitos de terem colocado o feitiço, onde se fazia perguntas ao defunto, e, no momento em que este se mexia, indicava o culpado. Outra forma comum de julgar alguém para descobrir culpados por crimes de feitiçaria e outros delitos na comunidade era a prova do ordálio. Testemunhas disseram que antes da chegada dos europeus, feiticeiros eram condenados a morte. Mas em virtude da produção compulsória de cativos para atender demandas do tráfico negreiro, houve a comutação da pena de morte pela condenação à escravidão e degredo para as Américas.

Intermediários de forças da natureza e espíritos ancestrais eram integrados na sociedade. Estes poderiam também ser condenados por feitiçarias, pois, muita vez, fazer o bem pra alguém implicava no mal do outro. Havia serviços pagos.

Na Alta Guiné, os jambacouces, marabutos, bexerins e cacizes eram adivinhos, curadores, realizavam oferendas aos espíritos, eram herbolários que atendiam os aldeãos nas suas buscas por remédios, faziam amuletos para proteger contra feitiços, faziam chover e puniam os criminosos. Na África Centro-Occidental, havia três tipos de sacerdotes: o *kitomi*, o *nganga* e o *ndoki*. Cada um tinha papel diferenciado no mundo mental do Congo. O *kitomi*, atuava na esfera pública, visava o bem da coletividade, fazia chover, afastava pragas, tinha um papel de mediação entre natureza e sociedade, era um guardião de instituições sociais. Cabia a ele manter o equilíbrio da sociedade e da natureza. Já o papel do *nganga* mostrava o

¹⁰⁵ John THORTON, *Op. cit.*, p. 346-8.

quão precário era esse equilíbrio. Ele realizava serviços religiosos na esfera privada. O individualismo desse atendimento ameaça a vida comunitária. Numa sociedade fechada, facilmente, tensões se transformam em feitiçaria. Eles sacralizavam os *nkisi*, que se constituía uma importante fonte de rendimento. O *ndoki* era diferente do *nganga* e do *kitomi*. Ele era temido por saber manipular espíritos para provocar o mal do outro, e porque também recebia pelos seus serviços religiosos.¹⁰⁶

Em suma: o conhecimento dessas categorias para se abordar o tema da feitiçaria e da magia em África é imprescindível. Elas explicitam as nuances entre o praticante de feitiçaria em terras africanas ou americanas.

O grande número de africanos elencados nas listas de livros de devassas eclesiásticas, nos processos inquisitoriais e Cadernos do promotor não significa que foram todos processados por prática de feitiçaria maléfica. Seguindo a pista deixada por Almada, a pessoa nem sabia que era feiticeiro. A prática era hereditária. Inclusive crianças poderiam ser consideradas feiticeiras. Isso era identificado, geralmente, quando, após seu nascimento, acontecimentos ruins acontecessem à sua família, como, por exemplo: morte da mãe, perda de colheita de seu pai, adoecimento de irmãos.

Nos séculos do tráfico, os africanos resolviam seus problemas a partir de manipulação do mundo mágico. Os jovens aprendiam cedo a buscar esse tipo de resolução. Alguns certamente foram iniciados, como sacerdotes solucionadores de problemas, ainda em sua terra, como a Luzia Pinta, conforme demonstrado por interpretações recentes de pesquisadores.¹⁰⁷ Por isso, foi comum, ao chegarem ao Brasil, serem alfabetizados e educados por africanos mais velhos.

2.5. Povos africanos na Bahia Setecentista

Esta pesquisa não tem por objetivo estudar o tráfico, mas tentei levantar alguns dados acerca da procedência dos escravos desembarcados no grande porto negreiro da

¹⁰⁶ The mental world of Kongo. In: John Thornton, **The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition 1641-1718**. University of Wisconsin Press, 1983, pp. 56-63.

¹⁰⁷ MARCUSSI, Alexandre Almeida. “Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial”. São Paulo, **Revista de História**, n. 155, pp. 97-124, 2006.

América, situado na Bahia. O objetivo é observar as áreas fornecedoras e fazer um esboço da composição étnica dos africanos na referida capitania no século XVIII, quando houve intensa popularidade das bolsas de mandinga entre os negros. Tendo identificado as etnias, analisaremos se ocorreu no seio da sociedade escrava baiana um processo de continuação das práticas africanas ou em que medida houve um processo de criouliização, a partir dos novos contatos no novo ambiente.

Desde a publicação, em 1969, dos estudos empreendidos por Philip Curtin, o tema do tráfico atlântico tem sido revisitado, com base em dados mais consistentes, a partir de fontes, ao invés de cálculos baseados em estimativas. A omissão de dados pelos traficantes, a escassez de fontes e a perda de muitas delas dificultam a possibilidade de números que se aproximem do real, mas é possível, a partir de fontes reconhecidas, vislumbrar o panorama de então.

Baseado em Viana Filho, Pierre Verger dividiu em quatro ciclos o tráfico da Bahia com a Costa africana, sendo o primeiro com a Guiné (1550 a 1600), o segundo com Angola e Congo (1600 a 1700), o terceiro com a Costa da Mina (1700-1770), e o quarto mais precisamente com o atual Benin (1770-1850).¹⁰⁸

A organização dos ciclos do tráfico por Verger tornou-se a base de análise de muitos estudos sobre a origem dos africanos desembarcados no Brasil. Esses ciclos devem ser vistos com cautela, pois apenas apontam predominâncias. Interessa a essa pesquisa observar até o terceiro ciclo. Na senda de Verger, as análises posteriores tiveram fundamentos em pesquisas documentais. É importante observar que, para todas as regiões do Brasil não é possível apontar uma só procedência de povos africanos. Os diversos movimentos de navios partindo dos portos de Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco buscavam simultaneamente escravos na África Ocidental e na Central.

Os dados de Philip Curtin atribuem ao Brasil a importação de 40% do montante de quase 10 milhões de africanos desembarcados nas Américas.¹⁰⁹ Mas ainda não há estudos consistentes que mostrem a procedência de escravos das diferentes regiões da África por períodos e a distribuição deles nas diferentes áreas importadoras.

O artigo de David Elthis, Stephen Behrendt e David Richardson, traz novas evidências sobre a “participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico

¹⁰⁸ Pierre VERGER, **Fluxo e Refluxo**: comércio entre a Bahia de Todos os Santos e o Golfo do Benim. São Paulo: Corrupio, 1997, p. 9.

¹⁰⁹ Philip CURTIN, **The Atlantic Slave Trade**: a census. Madison: Wisconsin University Press, 1969.

de escravos”¹¹⁰. Os autores sugerem novos números do tráfico português para o Brasil. De 1549-1600 – 50 mil escravos desembarcaram no Brasil. De 1601 a 1650 - 150 mil; de 1651-1700 - 187 mil; de 1701-1810 – 598.2 mil cativos da Costa dos Escravos desembarcaram na Bahia; e entre 1701-1810 - 953 mil embarcaram em Luanda em direção ao porto do Rio de Janeiro.

Os dados mais recentes sobre demografia do tráfico em direção à Bahia dizem respeito a novas fontes identificadas pelo projeto *Trans-Atlantic Slave Trade Data Set* da Cambridge University. Alexandre Ribeiro, partindo desses dados, demonstra que entre 1581 e 1680, um total de 13.991 escravos desembarcaram na Bahia. Cerca de 9.081 (64,9%) eram bantos e 3.638 (26,1%) eram da África Ocidental.¹¹¹ Entre 1681 e 1780, desembarcaram cerca de 861.158 escravos: 26% procedentes de África Central e 72,7%, das baías de Biafra e Benin. Os demais, estima-se, eram de Senegâmbia, Serra Leoa, Costa do Ouro e África Oriental.¹¹²

Entre 1600 e 1700, a região da África Centro-Ocidental foi a principal zona abastecedora de escravos para a Bahia. Na primeira metade do século XVII, o tráfico para o Brasil ficou quase estagnado por causa da Guerra dos Trinta anos (1618-48). Isso promoveu consideravelmente o aumento do preço do escravo africano e intensificação do apresamento de indígenas para o cativo. Quando Angola foi tomada pelos holandeses e libertada em 1648 por tropas organizadas por comerciantes do Rio de Janeiro, acabou se forjando uma aliança entre as praças de Luanda e a carioca. Depois da reconquista, os navios baianos continuaram se dirigindo para Angola, abastecer-se de mão-de-obra para suas lavouras de cana, assim como os pernambucanos. O tráfico para a Bahia era maior pelo fato de ser a sede da colônia e possuir junto com Pernambuco os maiores engenhos. Mas não era um grande tráfico.

Na segunda metade do século XVII a economia açucareira estava estagnada devido às guerras contra os holandeses, mas outros fatores exigiram mão-de-obra africana: a diminuição dos índios escravizados pelos colonos, a expansão das fazendas de gado pelo

¹¹⁰ David ELTHIS; Stephen BEHRENDT & David RICHARDSON, A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências. Salvador, **Afro-Ásia**, n. 24, pp. 9-50, 2000.

¹¹¹ Alexandre V. RIBEIRO, “The Trans-Atlantic Slave Trade to Bahia (1582-1851)”. In: David ELTIS; David RICHARDSON. (Orgs.). **Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database**. Yale University Press, (no prelo). Usei a tabela 4: Origins of the African slave ships docking in Bahia, by African region of embarkation, 1581-1855. Cf. também do mesmo autor: Estimativas sobre o volume do tráfico Transatlântico de escravos para a Bahia, 1582-1851. **XXIII Simpósio Nacional de História**, ANPUH, Londrina, 2005.

¹¹² Alexandre V. RIBEIRO, “The Trans-Atlantic Slave Trade to Bahia (1582-1851)”, *Op. cit.*

interior da colônia; e, sobretudo, pelo aparecimento de dois produtos indispensáveis para escambo: o fumo baiano e a geribita carioca.

Foi a descoberta de ouro pelos paulistas no último decênio do século XVII que desencadeou a procura por escravos no Brasil e fez o porto de Salvador incrementar o desembarque de africanos para depois reexportá-los por terra para as cidades mineradoras de Minas Gerais. Entretanto, o tráfico regular entre Angola e Bahia não responderia a grande demanda. Se seguirmos os dados do *Trans-Atlantic Slave Trade Data Set*, em mais de um século (1581-1680) a Bahia importou cerca de 14 000 escravos, depois em apenas uma década (1681-90) a importação girou em torno de 20 000 escravos, mais do que nos 110 anos anteriores.¹¹³

A mineração fez da Bahia, pelo menos até o fim da segunda década do século XVIII, o principal pólo abastecedor de escravos para a região mineradora. A demanda por mão-de-obra escrava na América portuguesa explodiu e Angola não daria conta.¹¹⁴

Na Costa da Mina, a atuação dos baianos era favorecida pelo produto principal de troca: o tabaco. Segundo Pierre Verger, foram estabelecidas relações entre os portos da baía do Benin e a Bahia, desde o século XVII por três fatores. 1) Esta região era o único local em que os baianos conseguiam despachar seu fumo de terceira qualidade (refugo), proibido de ser mandado para o reino português, que só importava o fumo baiano de primeira e segunda qualidade. 2) A Companhia Holandesa das Índias Ocidentais, que dominava esta região e possuía o monopólio de comércio de produtos europeus com chefes locais só permitia a negociação de tabaco, favorecendo assim os baianos em detrimento dos comerciantes reinóis e demais brasileiros que não produziam o fumo. 3) A proibição dos comerciantes das praças do Rio de Janeiro e das demais localidades brasileiras não produtoras de tabaco de irem comercializar na baía do Benin.¹¹⁵

No fim do século XVII, a epidemia de varíola em Angola, e a concorrência com os cariocas que já estavam mais fortemente instalados na África Central munidos de geribita levaram a Bahia a mudar sua rota para a Costa da Mina. Assim, passaram a desembarcar em Salvador no início do século XVIII, levas de escravos oriundos dos portos Grande Popó, Ajudá, Jaquim e Apá.¹¹⁶

¹¹³ *Idem, ibidem*

¹¹⁴ Joseph C. MILLER, O Atlântico escravista: açúcar, escravos, engenhos. **Afro-Ásia**, 1997, n.19/20, pp.9-36.

¹¹⁵ Pierre VERGER, *Op. Cit.*

¹¹⁶ Manolo FLORENTINO, Alexandre RIBEIRO e Daniel D. da SILVA. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). **Afro-Ásia**, n. 31, pp. 83-126, 2004.

Enquanto os comerciantes da Bahia estavam voltados para o comércio com a Costa da Mina, os do Rio de Janeiro e os Portugueses estavam em Angola. Porém, na área mineradora havia uma preferência pelos escravos “minas”, tidos como mais aptos para o trabalho nas minas, mais fortes e resistentes que os “angolas”, que, por sua vez, eram “mais dóceis”. Lucilene Reginaldo observou que no início do século XVIII, desenvolveu-se uma propaganda em favor do tráfico. As autoridades portuguesas destacavam as qualidades dos bantos e as da Bahia destacavam as dos “sudaneses”.¹¹⁷ A propaganda não apenas exaltava as “capacidades inatas” dos africanos para determinados afazeres. A preocupação das autoridades do Rio de Janeiro e das Minas Gerais com revoltas como a que aconteceu em Palmares fazia com que solicitassem o envio de mais “angolas” para a mineração, pois eram sujeitos mais fiéis e obedientes.¹¹⁸

O estudo brasileiro de demografia escrava para o Brasil ainda é terreno nebuloso e controverso.¹¹⁹ Especialistas passam a conjecturar dados a partir de comparações com outras colônias, as últimas levadas chegando a determinado porto e com a produção agrícola. Minha intenção, recorrendo a pesquisas recentes, é apenas sustentar que bantos, seguidos de guineenses, compuseram a maior parte dos escravos na Bahia do século XVII; sendo, no século XVIII, o inverso. Os números do tráfico são importantes para a pesquisa porque enfatizam a presença de escravos de diferentes origens na Bahia e interessa porque parto do pressuposto de que os números e porcentagens dos “grupos de procedência”¹²⁰ não podem ser tomados como prova de raízes específicas de fenômenos culturais, mas podem fornecer uma útil informação de base.

*

Assim como não há pesquisa consistente sobre a composição étnica da população de Salvador no século XVIII, porque não foi realizado censo, com exceção dos dados

¹¹⁷ Lucilene REGINALDO, **Os Rosários dos Angolas: Irmandades Negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. Campinas, 2005. (Tese apresentada ao departamento de História do IFCH-UNICAMP), p. 154.

¹¹⁸ A autora observou que ao mito da docilidade angola, criado no início do século XVIII, no contexto da propaganda do tráfico, foram agregados “outros mitos antropológicos e historiográficos”. Reginaldo, viu que Nina Rodrigues teria sido o grande propagador da idéia de uma superioridade sudanesa na Bahia, que veio a marcar profundamente as pesquisas, constituindo, até mesmo, um “paradigma nas pesquisas históricas e antropológicas dos negros baianos”. *Op. Cit.*, p.162-3

¹¹⁹ Luis Felipe Alencastro (*Op. Cit.*). Apêndice 7: “Sobre o número de escravos saídos de Angola e entrados no Brasil nos séculos XVI e XVII”, pp. 375-80. O autor faz sérias críticas aos pesquisadores David Elthius, Stephen Behrendt e David Richardson, pois diz que as estimativas deles jogam os números do tráfico para o Brasil muito para baixo.

¹²⁰ Marisa CARVALHO, **Devotos da Cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão. Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, pp. 45-9.

oferecido por Joze Caldas.¹²¹ também não existe para as cidades interioranas. Essa lacuna vem sendo preenchida através do uso de novas fontes, como os inventários. Assim, há alguns dados esparsos sobre algumas cidades da Bahia. Eles permitem inferir que houve grande mistura étnica no meio da escravaria levada para o sertão, ora predominando bantos, ora guineenses e minas.¹²²

Nesse sentido, o esforço mais expressivo foi o de Albertinha Vasconcelos, que realizou pesquisa exaustiva nos livros de Passaportes e Guias, onde encontrou os destinos dos escravos exportados de Salvador para o interior da capitania, e mais províncias. Destes livros, poucos foram preservados para mostrar o movimento de entradas. Os portos de Cachoeira e Salvador foram os mais importantes para re-exportação.

Os livros de Passaportes e Guias foram utilizados apenas entre 1718 a 1729 e de 1759 a 1763. Neles, consta que entrou em Jacobina uma media de 1.000 a 1.200 escravos por ano. No entanto, não foram encontrados os livros de Matrícula dos Escravos da referida vila o que nos facultaria saber a origem destes. Para a vila de Rio de Contas, pertencente à Comarca de Jacobina, a autora encontrou um livro incompleto apenas para os anos 1748-49, anotando dados importantes dos registros que apontam um total de 456 da Costa da Mina, 359 escravos “angolas”, 14 moçambiques, 2 do Cabo Verde, 2 de São Tomé e 4 com origem ilegível.¹²³

Na relação de matrícula de escravos realizado pelo intendente das minas de Jacobina, Pedro Soares Ferreira, em 1743, ele registrou que foram matriculados 1262 escravos, designados para as minas de ouro.¹²⁴

Alguns dados coletados nos Livros de Notas de Jacobina para os anos de 1808-1885, apontam números muito incompletos da comunidade escrava africana. Aparecem 53, sendo que 35 foram qualificados genericamente como “africanos”; os demais eram 3

¹²¹ CALDAS, Jozé Antonio. Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o presente anno de 1759. **Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia**. Salvador, 1981.

¹²² S. SCHWARTZ, **Segredos Internos**. São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 284; Consuelo Pondé de SENA, *Portugueses e africanos em Inhambupe, 1750-1850*, Salvador, Centro de Estudos Baianos da Universidade Federal da Bahia, pp. 17-19, 1977; Mônica Duarte DANTAS, *Povoamento e colonização do Sertão de Dentro baiano (Itapicuru, 1549-1822)*. **Penélope: Revista de História e Ciências Sociais**. Lisboa, vol.23, pp.9-30, 2000.

¹²³ Albertina VASCONCELOS, **Ouro, Conquistas, Tensões, Poder: Mineração e Escravidão – Bahia do Século XVIII**. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAMP, 1997. Tabela 12 – escravos africanos em Rio de Conta, segundo a origem, 1748-1749, p. 271.

¹²⁴ Accioli, Ignácio de Cerqueira e Silva. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Mandadas reeditar e anotar pelo Goveno deste Estado. Annotador: Dr. Braz do Amaral. Vol VI. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1940, p.211.

“angolas”, 1 “congo”, 1 “mina”, 1 “uça”, 10 “pretos”¹²⁵, contra um total de 364 classificados com termos raciais que indicam serem nascidos no Brasil (acablocado, cabra, pardo-cabra, crioulo, crioulo preto, crioulo cabra, crioulo pardo, mameluco, mestiço, mulato, pardo mulato, pardo, além de Tapuia.¹²⁶ Essa quantidade de escravos mestiços mostram a profusão de casamentos que se deram e a diminuição da quantidade de exportação de escravos para o sertão com a queda de produção das minas a partir de 1760.

Luis Nicolau Parés, fundamentado em pesquisa nos inventários de 11 cidades do Recôncavo fumageiro, trouxe números inéditos para conhecimento da composição étnico-racial da comunidade escrava daquela região. A predominância de povos da África Ocidental no Recôncavo foi consequência das atividades comerciais dos baianos no tráfico com a Costa da Mina que comercializavam o tabaco com os holandeses, que precisavam dessa mercadoria para fazer trocas com os régulos africanos daquela região. Entre 1698-1729, na área fumageira do recôncavo 30,7% dos escravos eram oriundos da África Ocidental, 25,2% da África Central, e 44,1% de nacionais. De 1730-1749, havia 48,2% de nacionais, 39,3% da África Ocidental, 12,4% da África Central.¹²⁷

Sem o intuito de mostrar a predominância numérica dos povos da África Ocidental em Salvador e no recôncavo, mas com o de apontar a presença marcante das práticas culturais dos povos da África Central em torno das irmandades de Nossa Sra. do Rosário, Lucilene Reginaldo apoiou-se nos dados de Stuart Schwartz, Luis Nicolau Pares e Joseph Miller. A novidade empírica foi a amostragem de 70 embarcações saídas de Angola para a Bahia registradas no Arquivo Ultramarino entre 1781-1789, sendo 38 de Benguela, 29 de Luanda, 3 de Loango e 1 de Cabinda.¹²⁸

Mas, para além da composição étnica da parcela de africanos na Bahia, a análise dos processos inquisitoriais envolvendo os negros acusados de feitiçaria mostra que havia uma solidariedade escrava que independia da origem. Os dados mostram estreita relação entre forros, escravos, africanos e crioulos. Portanto, a busca de códigos culturais e religiosos semelhantes e capazes de atender às suas necessidades foi a linguagem simbólica usada para o

¹²⁵ Raphael Rodrigues VIEIRA FILHO, **Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX**. Tese (Doutorado em História). São Paulo: PUC-SP, 2006. O autor classificou os pretos como nacionais, mas segundo Sheila C. FARIAS, o termo preto era empregado para os africanos. A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 137.

¹²⁶ *Idem*, p.108.

¹²⁷ Luis Nicolau PARÉS, **A Formação do Candomblé**. *Op. Cit.*, p. 65.

¹²⁸ REGINALDO. Lucilene. **Os Rosários dos Angolas**. *Op. Cit.*

entendimento. Penso que a religião cristã foi uma plataforma privilegiada que os africanos tiveram para estabelecer novos laços de identidade e solidariedade no mundo escravista.

No século XVIII, quando se popularizou entre os negros o uso das bolsas de mandinga, o tráfico havia aumentado e já estava completando mais de um século. No sertão, foi o tempo necessário para diferentes levas de africanos e africanas, que chegaram à Bahia, se mesclarem e recriarem suas culturas, a partir de transformação do catolicismo.

3. CATEQUESE DE AFRICANOS E COLONIZAÇÃO DO SERTÃO BAIANO

A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos, a Igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhe a potencialidade.¹

3.1 Da catequese indígena para a africana

A cristianização constituiu-se na principal justificativa para a escravidão dos africanos e a transmigração de milhares de pessoas para o Novo Mundo. As propostas cogitadas para a catequização dos negros na América Portuguesa: a importação de vocacionados de Angola, a formação de catequistas bilíngües e elaboração de catecismos também bilíngües não vingaram, pois a Igreja não tinha recursos para atender à multidão de cativos.

Teólogos e juristas da Igreja defendiam que a escravidão tinha como nascedouro o *pecado original*. Ao rebelar-se contra Deus, o homem provocou guerras. Os vencidos foram escravizados pelos seus vencedores, que se tornaram senhores. A escravidão era também o castigo pelo pecado de Cam. Os africanos eram escravos por serem descendentes do filho amaldiçoado por Noé. Essa idéia, originalmente defendida por Santo Agostinho no século XIII, foi evocada pelos jesuítas na Colônia.

Durante o século XVI, os intelectuais da Igreja, diante dos conflitos para a consolidação das conquistas ultramarinas européias; discutiram a legitimidade destas conquistas e a legitimidade da redução das populações nativas à condição de escravidão. Os indígenas não podiam ser escravizados, porque foi aplicado a eles o princípio da “liberdade natural”: os índios eram livres pelo “direito de seu nascimento natural”, conforme declarava o alvará de 1609, ordenado pelo rei Felipe III.²

Quanto aos africanos, os teólogos “identificaram e reconheceram a instituição da escravidão como um fenômeno político-social presente nessas sociedades, anteriormente à chegada dos europeus, e legitimada pelo direito costumeiro”. Nesse sentido, aceitava-se que a

¹ Gilberto FREYRE, **Casa grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2006, p. 440.

² Luis Felipe ALENCASTRO, *Op. Cit.*, p.87.

escravidão derivava do direito de gentes, isto é de um direito natural partilhado pelos diferentes povos, a partir de três situações: guerra justa, resgate (ou comutação da pena de morte) e necessidade extrema. O consentimento de todos os povos da escravidão enquanto castigo às guerras injustas foi legitimado pelo direito de gentes.³

Os cativos gerados pela “guerra justa”, principal justificativa para o trato negreiro, foram introduzidos pelo “direito de gentes para a conveniência das sociedades e castigo daqueles que molestaram as nações vizinhas fazendo-lhes guerra injusta”.⁴

Na América portuguesa esses argumentos jurídico-cristãos se secularizaram. A escravidão africana era legítima aos olhos dos jesuítas, porque os índios não podiam ser escravizados. Dessa forma, os negros da “Guiné” constituíam o meio de criar riquezas no Brasil, onde seriam evangelizados como servos cristãos. Alguns clérigos se manifestaram contra as práticas de apresamento na África que não observavam os “títulos legítimos”, mas não questionaram o tráfico negreiro.

Poucos jesuítas se manifestaram contra os escravos mantidos sem instrução religiosa. Em Cartagena das Índias, Alonso de Sandoval queixou-se da falta de compromisso dos padres e senhores para com os escravos.⁵ No Brasil, o primeiro a se manifestar contra a situação de paganismo dos cativos foi o padre Manoel da Nóbrega em 1550. No decênio seguinte, os padres inacianos do Colégio da Bahia, Miguel Garcia e Gonçalo Leite, recusaram-se a confessar os senhores, inclusive os próprios companheiros jesuítas que possuíam escravos (índios e negros) ilicitamente escravizados, não cuidavam da doutrina religiosa destes cativos e assim se mostravam inaptos para a posse deles. O resultado do conflito foi a desqualificação da opinião de ambos e o banimento do padre Garcia para a Espanha, e de Gonçalo Leite para Lisboa, por determinação do visitador Cristóvão de Gouveia, que veio resolver a querela.⁶

Os jesuítas chegaram à América Portuguesa com a missão de ganhar novas almas para o rebanho da Igreja Romana, devido as perdas ensejadas nos conflitos religiosos com os protestantes da Reforma. No início do século XVI, a ação religiosa dos padres inacianos estava centrada na conversão dos indígenas, através dos aldeamentos. Os padres agruparam os nativos em aldeias com objetivos de defesa, catequese e subsistência da própria Companhia

³ Carlos Alberto de Moura ZERON, O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora. In: CAROLINO, Luis M. & GAMENIETZKI, Carlos Z. **Jesuítas, Ensino e Ciência. Séc. XVI -XVIII**. Portugal: Caleidoscópio, 2005, p. 208.

⁴ *Idem*.

⁵ Alonso de SANDOVAL, **Un Tratado sobre la Esclavitud**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

⁶ Luis F. ALENCASTRO, *Op. Cit.*, pp. 163-4.

de Jesus. Mas a catequese não tinha apenas sentido de conversão à fé cristã, mediante o ensino exclusivo da dogmática católica. A catequese das crianças indígenas não era apenas o ensino religioso do catecismo, incluía-se também leitura, escrita e matemática elementar.

O mesmo princípio de conversão religiosa ao catolicismo, que combinava catequese com o ensino das primeiras letras, foi utilizado nos séculos XVII e XVIII nas fazendas da Companhia de Jesus com os filhos dos escravos que nelas trabalhavam. As atividades pedagógicas desses colégios estavam baseadas no *Ratio studiorum*.⁷ Para atingir tal objetivo os padres jesuítas utilizaram uma pedagogia fundamentada nos seguintes elementos: “bilingüismo (preferencialmente português e tupi); método de ensino mnemônico; catecismo com os principais dogmas cristãos; desmoralização dos mitos indígenas; e atividades lúdicas (música e teatro). O uso sistemático dessa pedagogia jesuítica no âmbito das casas de bê-á-bá pode ser considerado como a primeira grande ação ideológica de afirmação dos valores europeus quinhentistas no Brasil Colonial”.

Ao analisar o movimento dos jesuítas na evangelização na colônia, Marisa Bittar notou que entre os anos 1570 a 1599 as “casas de bê-á-bá” foram sendo substituídas pelos colégios, na mesma proporção em que os povos indígenas do litoral foram sendo dizimados pela lógica de ocupação territorial baseada no modelo econômico da *plantation* (monocultura, latifúndio e trabalho escravo) e epidemias. “Assim, paulatinamente, esses escolares foram deixando de ser as crianças órfãs trazidas de Portugal, as indígenas e as mamelucas, para se reduzir, quase que exclusivamente, aos filhos dos senhores de terras e escravos.”⁸

O padre Luiz da Grã, que esteve no Colégio da Bahia entre 1553 e 1609, diz que, a princípio, os africanos eram catequizados juntamente com os índios e que estes davam mostras de maior entendimento do que aqueles. Mas, a partir de 1574, aumentou o número de escravos e as lições de doutrina passaram a ser dadas dentro da Igreja. Os padres ofereciam prêmios aos escravos para participarem da procissão devidamente vestidos, bem como para

⁷ A base didático-pedagógica para a elaboração do *Ratio Studiorum* tem a sua origem nas experiências educativas que se desenvolveram nos colégios inicianos de Roma, onde os jesuítas tinham influência desde 1538 e Messina (1548). Em 1591 foi apresentado um segundo ordenamento que retirava do Ratio toda a configuração de um tratado propedêutico e que traduzia a concepção educacional propugnada pelos inicianos na forma de regras concisas. Foi essa segunda variante de 1591 que deu origem ao texto do Ratio Studiorum de 1599. Amarílio FERREIRA Jr. & Marisa BITTAR. Casas de bê-á-bá e Colégios Jesuíticos no Brasil do século XVI. Universidade Federal de São Carlos, p.7. Disponível on-line: www.faced.ufu.br/colubhe06/anais/arquivos/531AmarilioJunior_e_MarisaBittar.pdf -. Acessado em 30/01/2007.

⁸ Amarílio FERREIRA JR. & Marisa BITTAR, *Op. cit.*

aqueles que se esforçassem para aprender a língua, conforme observou o padre Quirício Caixa.⁹

Também preocupado com a catequese dos escravos foi o padre Inácio de Tolosa. Quando esteve à frente do provincialato da Bahia, entre 1572 e 1577, sugeriu que, ao invés da diocese de Angola ficar submetida à Província de Portugal, de onde eram enviados os padres, que ficasse ligada à Bahia. Dessa forma, poder-se-ia receber “padres línguas, aptos a tratarem com negros” na Bahia.¹⁰

Em 1588, o padre Geral Aquaviva escreveu de Portugal ao provincial do Brasil, Marçal de Beliarde, recomendando que os padres estudassem a língua tupi para ensino dos índios, e seria importante que alguns irmãos da Companhia aprendessem a “língua de Angola” para catequizar os escravos.¹¹

O padre Cristóvão de Gouveia, visitador da Província da Bahia entre 1583 até 1589, foi enviado pelo padre Geral Aquaviva, com a missão de observar como estavam sendo direcionados os trabalhos nessa “vinha estéril”. No ano em que chegou, notou que os escravos não recebiam nenhum tipo de auxílio espiritual, porque os padres desconheciam as línguas dos cativos. Sugeriu o visitador que os escravos permanecessem alguns anos no Brasil antes de começarem a ser catequizados e propôs enviar dois irmãos do Colégio para Angola, aptos para aprenderem a língua dos cativos. Em janeiro de 1584, saiu em missão para o Recôncavo da Bahia, acompanhado de vários padres e um “língua de escravos de Guiné”. Seis meses depois, em missão ao Pernambuco, fez-se acompanhar por um irmão jovem que sabia um dos idiomas da África Central, pois fez uma “oração na língua de Angola” aos quarenta mártires do Brasil, lançados vivos ao mar.¹²

Em 1602, o padre Pero Rodrigues arribou na Bahia, porque estava de passagem de Portugal para Angola, onde atuaria como “visitador canônico” para resolver o conflito entre os jesuítas e a Coroa, em relação à administração temporal dos sobados. Depois de reunir-se com os jesuítas da Bahia, recebeu apoio na sua missão de manter os sobas avassalados; também foi colocado a par dos problemas do provincialato, em relação aos aldeamentos indígenas do Brasil. Os aldeados deveriam auxiliar na proteção da colônia, abarrotada de negros da Guiné considerados inimigos potenciais. Interessava-se pela discussão acerca da

⁹ Seraphim LEITE, **Historia da Companhia de Jesus**. Século XVI – a Obra. Tomo II. Lisboa: Livraria Portugal; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 353.

¹⁰ *Idem*, p. 354.

¹¹ *Idem*.

¹² *Idem*.

catequese dos escravos no intuito de docilizá-los. Pero Rodrigues temia repetição de revolta dos moldes da ocorrida em São Tomé anos antes. Após meses na Bahia, Rodrigues seguiu seu destino. Permaneceu em Angola quase dois anos. Em seguida, foi indicado novo provincial da Bahia (1594-1603).¹³

Serafim Leite supõe que, o padre Pero Rodrigues intensificou a relação de boa vizinhança entre os dois Estados portugueses do Atlântico-Sul. Rodrigues fez como que a Província de Portugal solicitasse a do Brasil que enviasse um visitador à Angola. O Provincial do Brasil, que era o padre Fernão Cardim (1604-08), aceitou ao pedido e mandou por visitador o padre António de Matos, que levou como companheiro o padre Mateus Tavares.

Nesse período, a Bahia estava fortemente ligada a Angola pelo trato negreiro. Os jesuítas observaram o estreitamento das relações comerciais entre o Sul-Sul do Atlântico, e sugeriram que os angolanos vocacionados para o sacerdócio, em vez de se dirigirem para Portugal, poderiam encaminhar-se para o noviciado da Bahia, por ser mais próximo, e onde prestariam melhores serviços na catequese dos negros. Dessa forma, vários angolanos se tornaram jesuítas no Brasil.¹⁴

Na visão dos jesuítas, no século XVI, os proprietários não cuidavam da doutrina dos seus escravos. Cristóvão Gouveia observou que:

Nas fazendas e engenhos há grande cópia de escravos, os quais nunca ouvem missa, ainda que tenham nela sacerdotes que as digam, por serem as igrejas pequenas e os escravos andam nus; e, pelo mau cheiro, não os deixam os seus senhores e Portugueses estar nem dentro nem fora das Igrejas. Além disso, logo em amanhecendo, nos dias santos, vão buscar de comer pelos matos, por seus senhores não lho dar. Pelo que nos parece que seria de muito serviço.¹⁵

Durante as missões na Bahia, o visitador Gouveia informou que numa ocasião rezou duas missas no Recôncavo. Uma pela manhã aos escravos; outra a tarde, aos portugueses. Acreditava que dar missa em separado aos escravos era acertado, pois na ocasião podiam ser doutrinados. Estimou que, naquele momento, cerca de 20 mil almas que “não teem mais que o nome de cristãos e tudo o mais gentio, nem assim se poderão salvar, se não forem melhor cultivadas e ensinadas nas coisas da fé.”¹⁶

¹³ ALENCASTRO, *Op. Cit.*, pp. 67-8, 168-9.

¹⁴ *Idem*, p. 355.

¹⁵ Serafim LEITE, *Op. cit.*

¹⁶ *Idem*, p. 356.

Padre Antônio Vieira chegara ao Brasil ainda menino, e ingressou no Colégio dos Jesuítas em 1623. Apoiou a escravidão africana, em detrimento da indígena. Ao proferir seus primeiros sermões na Bahia para os escravos, pouco se referiu a doutrinação dos cativos, por meio da catequese. Ele reforçava a idéia de trabalho como uma espécie de purgatório para os africanos. A conversão e a escravidão iriam redimi-los.

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativoiro, e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre!

Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé, nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? Todos, como já credes e confessais, vão para o inferno, e lá estão ardendo e arderão por toda a eternidade.¹⁷

Em Vieira, a escravidão aparece como lugar de padecimento e graça. A transmigração da África para o Brasil, através do tráfico transatlântico redimiria os negros do pecado original e das “trevas da gentilidade”. O padre Vieira, que foi o grande entusiasta do projeto de elaboração de gramáticas entre seus colegas missionários no Maranhão, salientou a sobreposição numérica de negros sobre os índios na Bahia, e mostrou que percebia a necessidade de também catequizar os negros na língua materna: “E sendo muito maior o numero dos negros que o dos índios. Assim como os índios são catequizados na sua própria língua, assim os negros o são na sua, de que neste colégio da Bahia temos quatro operários muito práticos, como também no Rio de Janeiro e Pernambuco.”¹⁸

Na capitania de Pernambuco, a questão suscitada pela língua dos “angolas” na negociação com os palmarinos indicava a importância que tinham os padres que falavam a língua dos escravos, e os laços estreitos existentes entre catequese e escravidão, ressaltados através do discurso do Profeta do Império.¹⁹

Em 1691, o Padre Antonio Vieira acompanhava as negociações dos governadores junto aos negros do quilombo de Palmares. Uma carta, enviada por um jesuíta anônimo²⁰,

¹⁷ Sermão décimo quarto do Rosário, pregado na Bahia, à Irmandade dos Pretos de um engenho, em dia de São João Evangelista, no ano de 1633, pelo padre Antônio Vieira. Padre Antonio VIEIRA, **Sermões**. Porto: Lello & Irmão, vol. IV, tomo II, p. 312.

¹⁸ Pe Antônio Vieira, *Apud* Seraphim LEITE. Vol VII, p.277-8

¹⁹ M. F. BICALHO & Laura de Mello e SOUZA, **1680-1720: O Império deste mundo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000. Ver especialmente o capítulo o “Ocaso do Quinto Império”.

²⁰ Ronaldo VAINFAS, “Deus contra Palmares – representações senhoriais e idéias jesuíticas”. In: João REIS, & Flávio GOMES, **Liberdade por um Fio**. S. Paulo: Cia das Letras, 1996. O autor sugere que foi o italiano Jorge Benci quem enviou tal proposta. *Op. Cit.*, p. 76.

sugeria que os padres fossem a Palmares, convencer os palmarinos a se renderem ou fazerem um novo acordo. Vieira foi convidado a avaliar a sugestão, do seu colega de Ordem. Em resposta ele contestou com desmerecimento a proposta do jesuíta, elencando cinco razões para a impossibilidade da tarefa. A primeira delas era de nível “técnico”: “Porque se isto fosse possível, havia de ser por meio dos padres naturais de Angola que temos, nos quais crêem, e deles se fiam e entendem como de sua própria pátria e língua; mas todos concordam que é matéria alheia de todo fundamento e esperança.”²¹

Para explicar porque essa proposta era “alheia de todo o fundamento e esperança” Vieira lançou as outras três razões: 1) os aquilombados poderiam desconfiar que os padres fossem “espias” do governo; 2) que ao suspeitarem dos ditos padres poderiam matá-los com peçonha; 3) e que tais negros nunca deixaram de acolher os fugitivos de “sua nação” em Palmares. A quinta razão referia-se ao sentido lógico que havia para o referido padre entre escravidão e cristianismo: “porque sendo rebelados e cativos, estão e perseveram em pecado contínuo e atual, de que não podem ser absoltos, nem receber a graça de Deus, sem se restituírem ao serviço da obediência de seus senhores, o que de nenhum modo hão de fazer”.²²

O projeto de catequese estava associado ao cativo dos africanos. Sendo assim, não podia haver catequese para os sediciosos. Ronaldo Vainfas apontou com precisão o sentido conservador do catolicismo tridentino que ordenava a doutrinação e conversão de todos, mas previa também a manutenção da escravidão para agradar simultaneamente a Deus e ao rei. A catequese só valia para os que estivessem em cativo, conforme apregoava Vieira.²³ A partir dos discursos dos inacianos, o referido autor percebeu que a catequese dos escravos no Brasil tornara-se uma preocupação apenas no final do século XVII, principalmente com as manifestações de rebeldia escrava na Colônia.

Na interpretação de Vainfas, a experiência de Palmares fez os jesuítas tomarem partido na contenda que deixava os proprietários e os governos apavorados. Os discursos dos jesuítas Antônio Vieira (escritos em 1691), os de Jorge Benci (entre 1683 e 1700), e os de

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ Ao negar a proposta de negociação com os quilombolas de Palmares em 1691, que implicava catequizá-los e transformar o reduto de resistência de negros fugidos em um aldeamento, padre Vieira vaticinou que “a liberdade [dos negros] seria a total destruição do Brasil”. *Apud.* Ronaldo VAINFAS. Deus contra Palmares – representações senhoriais e idéias jesuíticas. *Op. Cit.*, p.78. Ver também Rafael de Bivar MARQUESE, Ideologia Imperial, poder patricarcal e o governo dos escravos nas Américas, 1620-1700. **Afro-Ásia**, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, n. 31, pp. 39-82, 2004; José Carlos Sebe BOM MEIHI. A ética colonial e a questão jesuítica: dos cativos índio e negro. **Afro-Ásia**, UFBA, Centro de Estudos Afro-Orientais, n. 21-22, pp. 9-44, 1998-1999.

Antonil (entre 1693 e 1698), reforçaram as opiniões da Companhia acerca da compatibilidade total entre o cativo e a cristianização.

O padre Jorge Benci, que viveu na Bahia entre 1683 e 1700, foi um dos principais letrados da Igreja que pensou acerca da escravidão africana no Brasil.²⁴ Entendia-a como legítima, porque os negros eram herdeiros do pecado original de Adão e da maldição de Cam. A servidão serviria para o pecador penitenciar-se. Apesar de fortalecer essa idéia do servo cristão, ele acusava os senhores de considerarem os escravos como “*brutos*”, “*rudes*” e “*boçais*”. Enfatizava a impossibilidade de moldar os negros com brevidade, pois necessitava-se de “*tempo*” para torná-los aptos a obedecer aos principais preceitos cristãos e levá-los a perceber a “verdadeira” fé.

O tema discutido reflete a inclinação dos religiosos inacianos, no final do XVII, diante do projeto cristão-escravista, que conciliava catequese e escravidão. O escravo, visto como algo duro, rijo, para enfrentar o mundo do trabalho, vinha cheio de *gentilismos* e superstições, precisando ser catequizado e instruído nos mistérios da fé.

Não sois vós aqueles que dizeis que o escravo é tão rude, como um tronco, e tão duro como uma pedra? Ora tomai um tronco informe ou uma pedra tosca, e levando-a a casa de um Imaginário ou Estatuário, dizei-lhe que desse tronco e dessa pedra vos faça logo logo à vossa vista uma imagem ou estátua. Não se há-de rir de vós este Artífice? Não vos há-de dizer que lhes haveis de dar tempo? Não vos há-de pedir dias e meses para a formar? Tudo é verdade. Logo, confessando vós por vossa boca que o escravo é tronco ou pedra; como pode ser que em poucos instantes se forme dele uma estátua e imagem de Cristão?

Porventura para isso não se requer tempo? Tempo para se desbastar o mais grosso de seus erros e superstições à força de grandes marteladas. Tempo, para lhe abrir com o cinzel da doutrina os ouvidos, para que penetre a palavra de Deus; os olhos, para que conheça os mistérios da Fé; a boca, para que saiba orar. Tempo, para lhe tornear o pescoço, para que o sujeite ao suave jugo de Cristo, e os braços, para que os estenda às boas obras. Tempo, para lhe dividir nos dez dedos os dez Mandamentos da Lei de Deus, e para mais o que concorre a formar um verdadeiro e perfeito Cristão.²⁵

Este recurso simbólico da transfiguração, utilizado pelo jesuíta, certamente, está pautado no clássico “*Sermão do Espírito Santo*”, escrito em 1657 pela mais ilustre expressão

²⁴ Jorge Benci nasceu em Rimini (Itália) em 1650. Em 1665 entrou para a Companhia de Jesus. Permaneceu no Brasil entre 1683 e 1700. Durante esse tempo assumiu várias funções no Colégio da Bahia. Pertenceu à geração de Simão de Vasconcelos, Alexandre de Gusmão e Antonil. Benci acusava-os de passar mais tempo nos Colégios, envolvidos nas discussões teológicas e acadêmicas do que nas missões no interior da província. Ele deixou o Brasil por causa das querelas com seus companheiros. Redigiu sua obra em 1700. Foi publicada em Roma em 1705. Faleceu em Lisboa, em 1708. Ronaldo VAINFAS, **Ideologia e Escravidão**: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986, pp. 89-100.

²⁵ Jorge BENCI, **A Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos (1700)**. São Paulo: Grijalbo, 1977, p. 90.

eclesiástica do século XVII, padre Vieira, o qual discorreu acerca da descrença dos indígenas do Brasil, utilizando-se da metáfora do mármore e da murta. Vieira dizia que a indiferença dos “brasis” (índios) aos dogmas da fé, era como uma estátua de murta que “em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram.” Ao contrário,

[...] a estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponha mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura (...). Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros dos seus antepassados (...), mas uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes como estatuas de mármore: não é necessário mais trabalhar com ela.²⁶

Para o italiano Benci, era impossível tornar alguém cristão em poucas horas. Precisava o missionário, assim como o artífice, de tempo. “Tempo para se desbastar o mais grosso de seus erros e superstições à força de grandes marteladas”²⁷. As marteladas para tornear a pedra dura ou o mármore rijo, eram o mesmo que catequizar os escravos na doutrina cristã. As marteladas se afiguram como os castigos físicos impostos à domesticação do corpo ao mundo do trabalho. O religioso busca explicitar em seu sermão a dificuldade de ensinar aos escravos a religião:

Entre essas gentes há gente, que mais tem de bruto, que de gente. Há alarves em Guine tão rudes e boçais, que só o vosso poder lhes poderá meter o Padre Nosso na cabeça. Há Minas tão brutos e incapazes, que mil vezes nos havemos de benzer deles, primeiro que eles aprendam a benzer-se.²⁸

O senhor que não instrísse o seu escravo pecava “mortalmente e gravemente” e sofria as punições ainda na terra: guerras, fomes e esterilidades, pestes e mortandades. Fundamentado na Bíblia, Benci atribuiu as guerras dos holandeses, a seca e a epidemia da varíola aos senhores que se afastavam da moralidade católica, deixando de cuidar da doutrinação dos seus escravos. Os castigos seriam evitados se os párocos e senhores aplicassem “o maior de seus cuidados em dar o pasto espiritual às almas dos pretos,

²⁶ Padre Antônio Vieira, 1657. *Apud*. Eduardo Viveiro de CASTRO, O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: **A Inconstância da Alma Selvagem** e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac&Naify, 2002, p.183.

²⁷ “Discurso II – Em que trata da segunda obrigação dos senhores para com os escravos”. In: Jorge BENCI, *Op. Cit.*, p. 90.

²⁸ *Idem*, p. 86.

inculcando-lhes, uma e muitas vezes, a Doutrina Cristã e os mistérios da fé, como têm de obrigação.”²⁹

O padre italiano André João Antonil foi contemporâneo de Jorge Benci. Escreveu o seu tratado no fim do século XVII e publicou-o em Lisboa, em 1711. Sua obra representa a preocupação dos jesuítas com as tensões escravistas que se acentuavam no período. Baseado em princípios da moralidade cristã, compôs um discurso das obrigações recíprocas entre senhores e escravos, para garantia da manutenção do sistema escravista.

Competia aos jesuítas, com o aval da Coroa, assumir o exercício da tutela política e moral sobre a sociedade colonial. Portanto, quando Antonil se refere à religiosidade dos escravos, a evangelização aparece como a justificativa básica para a escravidão negra, articulada ao desenvolvimento econômico do Império lusitano. Assim como Benci, ele atribuiu aos senhores que não sabiam cuidar dos seus escravos, a resistência escrava que assombrava o Brasil, via Palmares. Na parte de sua obra intitulada “Como se há de haver o senhor de engenho com seus escravos”, advertia sobre os castigos excessivos e as sevícias. Dizendo que, se “o castigo for freqüente e excessivo, ou se irão embora, fugindo para o mato, ou se matarão por si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má, recorrendo (se for necessário) a artes diabólicas, ou cismarão de tal sorte a Deus, que os ouvirá e fará aos senhores o que já fez aos egípcios.”³⁰

Em nenhum momento comentou a respeito da catequese, apenas alertou aos senhores para respeitarem os “domingos e dias santos de Deus”, pois “quando seu senhor lhos tira e os obriga a trabalhar, como nos dias de serviço, se amofinam e lhe rogam mil pragas.”³¹

Antonil ressalta que o mau governo dos senhores para com os seus escravos poderia levar a resistência escravista, em forma de rebelião, fuga, amofinamento, suicídio, homicídio dos seus castigadores, “artes diabólicas”, e o lançamento de pragas contra os senhores.

Poucos anos depois da publicação do sermonário de Jorge Benci, D. Sebastião Monteiro da Vide escreveu na representação enviada ao rei, um detalhado painel da messe que lhe cabia pastorear. Ao concluir os motivos expostos no início de sua argumentação, disse que o Arcebispado da Bahia enviava ao Reino, um ano por outro, mais de 150.000 cruzados, e

²⁹ *Idem*, p. 89.

³⁰ André João ANTONIL, **Cultura e Opulência no Brasil**. Texto da edição de 1711. Introdução e vocabulário por Alice Canabrava, São Paulo, Ed. Nacional, 1967, pp. 159-64.

³¹ *Idem*, *ibidem*.

que este “excessivo valor” deve ser atribuído aos escravos, “que são os que cultivam as terras por todo o Brasil para ellas frutificarem; e só á custa do seu continuo trabalho de dia e de noite póde o Brazil mandar para Portugal muitos milhões nos estimáveis gêneros de que carregam suas frotas.”³²

D. Sebastião Monteiro da Vide, por ser um homem que conhecia de perto os problemas da sua diocese, foi mais direto do que os jesuítas, ao se referir à escravidão e os cuidados com o temporal e o espiritual. Sem escravos não haveria dízimos nem as redízimas (as cômguas para pagamento dos clérigos enviadas pela Coroa). Os escravos precisavam ser doutrinados, cuidados, melhor vestidos, e menos castigados, porque deles era extraído o sustento da Metrópole e da Colônia.

Tendo observado o contexto ideológico e a preocupação de alguns clérigos com a catequese dos africanos. Vejamos como tentaram colocar em prática as idéias da evangelização dos escravos.

3.2 Padres intérpretes

Todos os padres designados para as missões no Brasil, eram obrigados a aprender o tupi, a língua geral. Nas missões entre os “tapuia” do sertão, que não falavam a referida língua, havia o costume de misturar vários grupos étnicos, dentre os quais, era usada uma língua padrão.³³

A experiência da mediação cultural e lingüística usada pelos jesuítas para catequese dos índios aldeados, foi projetada também para os africanos.³⁴ Mas havia uma grande diferença entre o projeto catequético para os indígenas aldeados e a doutrinação dos negros. Com exceção dos escravos dos padres que moravam nas fazendas e colégios, onde eram catequizados na forma da *Ratio Studiorum*, como os indígenas, a expressa maioria

³² D. Sebastião Monteiro da Vide, **Notícias do Arcebispado da Bahia**, *Op. Cit.*, p. 346.

³³ Cristina POMPA, **Religião como Tradução**. *Op. Cit.*, p. 379.

³⁴ A religião foi linguagem de mediação no encontro entre missionários europeus e indígenas brasileiros do litoral e do sertão nos séculos XVI e XVII. A forma de catequização dos indígenas no Brasil foi variada, em virtude das realidades dos grupos e da relação que os missionários estabeleciam com elas, mas o esboço geral da catequese e a elaboração do projeto missionário foram dados pelos jesuítas. Os cantos, as procissões na quaresma, as regras de disciplina dentro das aldeias, as pregações e sermões, a repetição de fórmulas, as cerimônias de culto de uma forma geral, foram os mecanismos ideais da “tradução jesuítica” para cristianizar a cultura indígena. A aprendizagem do “outro” passava pelo conhecimento da língua.

ficava espalhada no interior pelas casas, fazendas, engenhos, acompanhando tropas de curraleiros ou nas minas.

A responsabilidade da catequese dos escravos cabia aos missionários e aos seus senhores. Jorge Benci aponta o papel assumido pela Companhia de Jesus no auxílio à doutrinação dos negros, ao dispor “operários” versados no idioma dos escravos para enfrentamento dos limites da comunicação impostos pelo desconhecimento das línguas: “E quando não possais ou não queirais doutrinar por vós mesmos os vossos escravos: porque os não trazeis aos Colégios e Casas da Companhia, onde há operários, que têm à sua conta ensinar os escravos no seu mesmo idioma, porque desta sorte se suprirá a vossa falta?”³⁵

A política missionária lusa de aprender as línguas dos colonizados, e elaborar gramáticas e catecismos para conversão e catequização foi utilizada em todas as partes do Império.

Depois da publicação da “Arte de Gramatica” de Anchieta (1595) no Brasil³⁶, o padre João Rodrigues publicou a “Arte da lingua do Japam” (1608), em 1624 foi mandado publicar a “Doutrina Christã”,³⁷ catecismo bilíngüe português-quicongo, para uso dos missionários portugueses no Congo.³⁸ Em 1642, foi impresso em Lisboa o primeiro catecismo bilíngüe em quimbundo-português “Gentio de Angola Suficientemente Instruído”. Foi organizado pelo padre Francisco Paccónio. Meio século depois, esta obra inspirou outro jesuíta Pedro Dias, que escreveu no Brasil uma outra gramática/catecismo bilíngüe, quimbundo-português, impressa em Lisboa, em 1697: a “Arte da Língua de Angola.”

Para enfrentar a incomunicabilidade com os africanos foram pensadas duas estratégias: primeira, trazer padres angolanos para ensinamento religioso dos escravos procedentes da Costa da África centro-ocidental. Segunda, investir nos “padres e irmãos

³⁵ BENCI, *Op. Cit.*, “Discurso II – Em que trata da segunda obrigação dos senhores para com os escravos”, p. 89.

³⁶ Na América Portuguesa Setecentista, os padres publicaram outras gramáticas para instrução de outros grupos indígenas. O jesuíta italiano Luis Vicêncio Mamiani, quando viveu na Bahia entre os kariri redigiu o “Catecismo da Doutrina Cristã na língua brasileira da nação quiriri, composto pelo padre Luís Venâncio Mamiani da Companhia de Jesus, missionário da província do Brasil”, em Lisboa, 1698. Os missionários no Maranhão e Pará também elaboraram catecismos importantes como Felipe Bettendorf (1684), Antonio de Araújo (1687) e Luís Figueira. Ver Eduardo HOORNAERT, **História da Igreja no Brasil**, *Op. Cit.*, pp. 73, 81-85.

³⁷ Antônio BRÁSIO diz no seu livro *História e Missiologia*, que a obra foi composta pelo padre Marcos Jorge e acrescentada por Inácio Martins, tendo sido “de novo traduzida na língua do reino do Congo por ordem do padre Mateus Cardoso, teólogo da Companhia de Jesus, natural da cidade de Lisboa”, e dedicada “ao muito poderoso e católico rei do Congo, D. Pedro Afonso, segundo deste nome”, tendo como título: *Doutrina Cristã*, em 1624. No entanto, Luis Felipe ALENCASTRO discorda do padre Brasio: a obra seria de autoria de Cornélio Gomes, nascido no Mbanza Congo, filho de pais portugueses, escrita em 1556. Sendo assim, foi o primeiro catecismo cristão traduzido no mundo ultramarino. *Op. cit.*, pp. 158 e 423.

³⁸ Charles BOXER, **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. *Op. Cit.*, p. 57.

nascidos no Brasil que aprenderam a língua angola com as próprias amas negras e, por conseguinte chamados de línguas de Angola.”³⁹ Essa proposição encontra-se em Serafim Leite.

Após a guerra de retomada de Angola das mãos dos holandeses, em 1648, e da reintegração deste entreposto comercial fornecedor de escravos no tráfico para as Américas, avolumou-se a entrada de povos angolanos no Brasil. A correspondência de João Furtado de Mendonça, governador do Rio de Janeiro, enviada ao rei de Portugal em 1678, deixava evidente a preocupação da autoridade com esse contingente, e mostra o tipo de assistência religiosa que estava sendo prestada pelos padres angolanos para amenizar os limites impostos pelo desconhecimento da língua falada pelos escravos:

Tem mais padres deputados para a língua de Angola, porque como se averigua que a maior parte daquele gentio vem por batizar, são os que maior serviço fazem a Deus, porque tem o cuidado de irem aos navios que vem de Angola, tanto que aparecem a animar os que vêm vivos e ajudar a bem morrer os que vêm doentes, que são muitos.⁴⁰

No Rio de Janeiro, o governador mostrava-se satisfeito com o trabalho operado pelos padres que falavam a língua dos angolas.

André João Antonil que foi mestre dos noviços no Colégio da Bahia deixou uma lista das entradas de noviços entre 1566 e 1688, onde consta a origem dos candidatos: 11 deles eram naturais de Angola.⁴¹

Seguindo as pistas da existência de padres “angolas” catequizando no Brasil, encontramos uma publicação de Serafim Leite, onde consta uma descrição sumária de nove jovens, todos de origem angolana, que vieram estudar nos colégios jesuíticos da Bahia e do Rio de Janeiro.⁴²

³⁹ Serafim LEITE, História da Companhia de Jesus no Brasil, Vol. VII, p. 277.

⁴⁰ *Idem*, Vol VIII, p. 278.

⁴¹ *Idem*, pp. 437-8.

⁴² Serafim LEITE, Jesuítas do Brasil, naturais de Angola. **Brotéria**, Lisboa, v. 31, 1940.

Quadro 4. O Clero angolano formado no Brasil pela Cia. de Jesus (1620-1712)

Padre	Nasc	Chegada Brasil/* Idade	Formação	Onde missionou	Morte
Antonio Cardoso <i>Natural de Luanda</i>	1669	1684 25 anos	Estudou no Colégio da Bahia Letras Teologia e Filosofia.	Esteve em Lisboa antes de ir pra Bahia, onde foi duas vezes reitor do seminário de Belém: 1725 e 1746.	1749, no RJ.
Antonio de Passos <i>Natural do Reino de Angola</i>	1633	1652 19 anos	Estudou no Colégio da Bahia	?	1684, em PE.
Francisco de Lima <i>Natural de Luanda</i>	1664	1683 19 anos	Estudou no Colégio da Bahia Letras Teologia e Filosofia	Entre 1701-02, missionou com o P. Jose Bernardino no Recôncavo. Percorreu 150 léguas e visitou 48 igrejas.	1707, em PE.
Francisco da Vide <i>Natural de Luanda</i>	1667	1686 27 anos	?	Engenhos e fazendas do sul do Rio de Janeiro.	1732, no RJ.
João de Araújo <i>Natural do Reino de Angola</i>	1659	1674 15 anos	Estudou no Colégio da Bahia	Jorge Benci o acompanhou em missão no RJ.	?
João da Cunha <i>Natural de Luanda</i>	1690	1712 22 anos	?	Foi diretor de uma Congregação no RJ em 1732. Tradutor dos poemas de Anchieta do Tupi.	1741, no RJ.
Luis de Siqueira <i>Natural de Luanda</i>	1605	1620 15 anos	Estudou no Colégio da Bahia Aprendeu tupi	Governou várias casas, aldeias e o Colégio de PE - 1669. Favoreceu as missões. Era sertanista – buscou serra das esmeraldas.	?
Manuel de Lima <i>Natural de Luanda</i>	1667	1683 27 anos	Estudou no Colégio da Bahia	Sabia a língua dos pretos de Angola e com eles trabalhou com dedicação. Compôs também um catecismo para os cativos de origem “mina”.	1718, na Bahia.
Miguel Cardoso <i>Natural de Luanda</i>	1659	1674 35 anos	Estudou no Colégio da Bahia Letras Teologia e Filosofia.	Procurador das Missões. Reitor dos Colégios de Recife (1702), RJ (1716), Em 1719 – provincial do Brasil.	172, em Santos.

Fonte: Serafim LEITE. Jesuítas do Brasil, naturais de Angola. **Brotéria**. Lisboa, 1940, vol.31.

* O ano de chegada dos vocacionados ao Brasil corresponde sempre à entrada destes na Companhia.

A maioria dos padres fez missões pelos engenhos, fazendas, sertões, e assumiu altos cargos de direção nos colégios da Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro. O padre Manuel de Lima por saber as línguas dos “pretos de Angola” e a dos povos oriundos do Castelo de São Jorge da Mina, escreveu “Catecismo na Língua dos Ardas”, em 1708.⁴³

A proposta de ter um clero angolano para catequizar os negros não se prolongou por muito tempo, pois era sustentada apenas por alguns jesuítas do colégio da Bahia, cujo pensamento mais expressivo foi o de Benci e Pero Rodrigues, que teve respaldo junto ao Arcebispo.

As evidências mostram que os padres africanos ordenados na Bahia para auxílio na catequese dos escravos provinham de Cabo Verde ou de Angola, e eram filhos de portugueses

⁴³ Publicado em 1708, não se conhece outra notícia desse catecismo escrito na língua dos "ardas", pelo missionário angolano Manuel de Lima, além da que consta em Serafim LEITE, Jesuítas do Brasil, naturais de Angola. *Op. Cit.*

nascidos nos enclaves. Alguns vocacionados que foram para o Seminário da Bahia eram negros, pois em agosto de 1687, o governador geral Matias da Cunha escreveu à S. Majestade informando-o sobre a “necessidade de recolher no Colégio dos Jesuítas a D. Diogo, potentado negro que foi mandado de Angola, para ser doutrinado na forma que se lhe havia ordenado”.⁴⁴

A presença de D. Diogo, um “potentado negro”, advindo da nobreza angolana, sendo ordenado na Bahia, despertou atenção dos moços baianos mulatos, proibidos de adentrarem na Companhia de Jesus pelo estatuto de pureza de sangue que vigorava para os vocacionados. Talvez, em consequência da presença do angolano negro no Colégio dos jesuítas, em janeiro de 1689, foi dirigida uma consulta ao Conselho Ultramarino “sobre os moços pardos da cidade da Bahia, que pedem se ordene aos religiosos da Companhia de Jesus, que os admitam nas suas escolas do Brasil sem embargo do seu nascimento e de sua côr porque foram excluídos e eles os não querem admitir.”⁴⁵ Passado um mês, foi enviado à Lisboa outro “Requerimento dos moços pardos que desejam estudar nos colégios dos jesuítas.”⁴⁶

A formação de intérpretes negros para facilitar a doutrinação foi uma possibilidade cogitada, e talvez tenha sido usada por pouco tempo. Como já mostramos acima, a vinda de aspirantes angolanos ao sacerdócio para junto da Companhia de Jesus foi somente até 1712.

Na Bahia, durante o século XVII predominaram os povos “angolas”, pois o tráfico estava voltado mais diretamente para África Central. No século XVIII, a Bahia voltou-se para o comércio com a Costa da Mina, devido à conjuntura atlântica que perdurou até meados do século XIX. Devido ao novo contingente de africanos, em junho de 1700, o Governador Geral do Brasil, D. João de Lencastre, solicitou à Coroa autorização para recrutamento de catequistas entre os forros para doutrinar os negros da Costa da Mina. Ele alegava um forte motivo para o seu pedido: o pouco tempo que os cativos da Costa da Mina passavam na Ilha de São Tomé, antes de serem distribuídos para os portos americanos, não lhes facultava o entendimento da língua portuguesa.⁴⁷

⁴⁴ AHU – Luiza da Fonseca. Caixa: 28, Doc. 3420.

⁴⁵ AHU – Luiza da Fonseca. Caixa: 28, Doc: 3517

⁴⁶ AHU – Luiza da Fonseca . Caixa: 28 Doc: 3519

⁴⁷ ALENCASTRO aponta em seus estudos as ilhas atlânticas, especialmente, São Tomé como um “laboratório tropical”. Desde o século XVI, a ilha tornara-se um ancoradouro das naus que seguiam para as Índias, e posteriormente das feitorias de São Jorge da Mina e do porto de Pinda. O Regimento do rei D. Manuel para o feitor de São Tomé (1519), estabelecia as regras para o embarque, “tratamento e treino para o escravismo moderno”. Os escravos permaneciam algum tempo na ilha para ficar mais resistente às doenças, aprender a língua geral luso-africana e manejar o fabrico do açúcar. “No início do século XVI a ilha contava com 2 mil escravos fixos, e 5 mil a 6 mil itinerante, à espera de embarque para outros mercados”. *Op. Cit.*, p. 65.

Em fevereiro de 1701, o Conselho Ultramarino respondeu favoravelmente, autorizando a utilização de catequistas forros que sabiam a língua da Costa da Mina:

[...] vim a assentar, que não havia outro meyo mais, que o cuydado de hum Arcebispo zellozissimo, que dirigindo este negocio por sy, e por seus parochos, obrigue aos moradores que tiverem escravos por doutrinar; ou os comprarem nesse estado os fação doutrinar; **e cathechizar pellos interpretes em tal forma, que dentro de certo, e determinado tempo, se achem capazes do Baptismo: Recomendando V. Mag^e, este negocio muito ao novo Arcebispo, que eu lhe darey toda a ajuda e favor necessario**, e em forma que geralmente se entenda e cremos hum e outro, por especial recomendação, e empenho do pio zello de V Mag^e., e por este meyo me parece podera haver o remedio, que se deseja a salvação destes miseraveis.⁴⁸

Os “interpretes” seriam negros forros, instruídos pelos padres da Companhia de Jesus, que se tornariam catequistas dos escravos daquela região. A carência de catequistas devia ser óbvia, pois o documento deixa a seguinte abertura: “e não havendo negros forros e ladinos, fareis comprar por conta da Fazenda real alguns escravos para este mesmo emprego, mandando escolher daquelles de quem se possa de muy boa conta de si neste ministério, os quaes os mesmos religiosos da Companhia ensinarão e os mandareis sustentar pella Fazenda Real (...)”.⁴⁹

Além dos catequistas conhecedoras de línguas africanas, a gramática do padre Pedro Dias (1694) e as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) foram instrumentos pedagógicos de tentativa de regulamentação da forma como deveria ser realizada a catequese dos africanos.

Em 1697, foi publicada na Officina de Miguel de Deslandes, a “*Arte da Lingua de Angola Offerecida a Virgem Nossa Senhora do Rosário May, & Senhora dos Mesmos Pretos pelo padre Pedro Dias da Companhia de Jesus.*”⁵⁰ O objetivo da obra era ensinar aos padres a língua dos ambundos (como são chamados hoje os povos da região de Angola), para facilitar o processo de catequização dos escravos provindos dessa região para o Brasil, constituindo a maior parte dos cativos.

⁴⁸ AHU – “Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. Pedro II acerca de recrutamento de catequistas entre os negros forros da Bahia para doutrinar os negros da Costa da Mina.” Lisboa, 23 de fevereiro de 1701. Caixa 3, Doc. 314. [grifos meus]

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ Pedro DIAS, *Arte da Lingua de Angola Offerecida a Virgem Nossa Senhora do Rosário May, & Senhora dos Mesmos Pretos pelo padre Pedro Dias da Companhia de Jesus*. Lisboa, na Officina de Miguel de Deslandes, Impressor de Sua Magestade com todas as licenças necessárias. Ano 1697. (Edição Fac-similar publicada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 2006).

Destinada aos jesuítas, a gramática do quimbundo (língua falada no antigo reino de Angola) foi escrita de acordo com o espírito de gramatização das línguas *exóticas* dos séculos XVI e XVII, ou seja, a descrição, em sua maioria, foi pautada nos modelos oferecidos pelas gramáticas do latim clássico. Pouco se sabe da formação de Pedro Dias. Apenas que era luso-brasileiro, natural de São Vicente. Nunca foi à nenhuma das partes da África; portanto, se pressupõe que aprendeu o quimbundo com seus colegas missionários que estiveram na África Central e com os próprios cativos.⁵¹ Após estudo da obra, suponho que o catecismo do padre Paccomio, publicado desde 1642, constituiu-se em principal fonte para Pedro Dias.⁵²

A “Arte da Lingua de Angola” foi escrita na Bahia, onde teve uso entre os missionários que recebiam os navios negreiros vindos da África. Trata-se de uma gramática bem sucinta, organizada em três partes: ortografia, morfologia e sintaxe.⁵³ As gramáticas missionárias jesuíticas, de forma geral, eram elaboradas, seguindo um padrão comparativo. Os jesuítas dedicavam-se a aprender a língua dos africanos, num processo de decifração de alguns códigos da cultura destes povos, traduzindo para a sua língua e depois devolvendo o apreendido para eles. O que nos interessa são os exemplos utilizados pelo padre Pedro Dias para explicar como se operava a tradução das expressões ligadas à religião da língua dos quimbundos para a língua portuguesa.

A maior parte das traduções do quimbundo para o português são expressões associadas ao universo da religiosidade cristã no mundo do trabalho escravista.

Para se fazer entender pelos escravos, os religiosos encarregados da doutrinação deveriam entender que “Nginaria-zambi” significava *nome de Deus*, “Oituxiyo gabangue garielayo” – as *culpas que fiz, estou arrependido delas*; “Nganga” – *padre*, “Ginganga”, o seu plural; “vanga” – *feitiço*, (pl. “Mauanga”), “Otubiâ tuà cariapemba tuà calela – *o fogo do diabo (o inferno) dura para sempre*, “O nginganga jáuaba” – *os padres são bons*, “O milonga yacucondeca nayo nzambi inecum” – *os preceitos com que se honram a Deus são dez*.

⁵¹ Serafim LEITE, Padre Pedro Dias, autor da **Arte da Lingua de Angola**, apóstolo dos negros no Brasil. **Portugal em África**. Lisboa: n. 4, v. 2, pp. 9-11, 1947.

⁵² O primeiro catecismo bilíngüe em quimbundo-português, “Gentio de Angola Suficientemente Instruído” foi escrito pelo padre Francisco Paccónio, em 1642, impresso em Lisboa. Pedro DIAS cita-o em vários momentos. *Op. Cit.*, pp.8-9, 34-5.

⁵³ A parte de tratamento da sintaxe da língua já se inicia, como vimos anteriormente, com a declaração de Dias indicando ser objetivo de seu trabalho apontar “regras gerais” da língua, as quais seriam suficientes para um primeiro contato do missionário com o quimbundo. Não se pode esquecer aqui do fato de que o *uso* complementar o conhecimento do gramático sobre a língua. As artes de gramática, breves como deveriam ser, indicavam os aspectos básicos e essenciais para o contato inicial com a língua, um aprofundamento nesse conhecimento seria fornecido pelo uso em contato direto com os falantes nativos. Ronaldo de Oliveira BATISTA. “Regras gerais e comparações na *syntaxe* da *Arte da Lingua de Angola*”. **Revista Estudos Lingüísticos**, GEL/UNESP, n. 33, 2004, p. 05.

Também não faltou a forma elementar de perguntas e respostas, próprias dos catecismos jesuíticos:

“Nzambii uazola atu osso”? *Deus ama a todos?* “Uazola” – *ama*;
 “Ngana ùacala bebi”? *Onde está senhor?* “Ùacala boba” – *está aqui*;
 “O mona nzambi úatunda bebi”? *O filho de Deus de onde veio?*
 “Úatundu moculu” – *veio do Ceo*.⁵⁴

Para cumprir as novas regras de Trento, no que diz respeito ao sacramento da confissão, que deixara de ser público e passara a ser feito apenas entre o confitente e o padre, a língua era uma condicionante. O padre Pedro Dias ensinou na sua gramática como deveria ser feito o Ato de Contrição: “Nzambi ngana yâmi, o ituxi yosso ingacalacala, nagariclayo, ngaryclayo, ngaitaculaxy, ngaitende, yanguibila quinene: ombata ngacussüile nayo eye ngana vami.”⁵⁵

A *Arte da lingua de Angola, oferecida a Nossa Senhora do Rosário* não era para que os africanos falassem o português, mas para que os padres ou catequistas aprendessem o quimbundo. O padre Pedro Dias tinha esperança de que através de sua obra o ensino do catolicismo aos estrangeiros negros cativos melhorasse.⁵⁶

Além da língua, que embargava o ensino da fé cristã aos escravos, a dispersão dos escravos nos engenhos, fazendas e demais paróquias do interior, era outro elemento dificultador. Dez anos após a publicação da obra de Pedro Dias, o Arcebispo da Bahia voltou a advogar intérpretes para doutrinação dos escravos, como fizera em 1691.⁵⁷ Dom Sebastião Monteiro da Vide exortava nas *Constituições Primeiras* a todos, para se ocuparem da

⁵⁴ Pedro DIAS, *Op. Cit.*, pp. 39-40.

⁵⁵ “Deos Senhor meu, os peccados todos que faço, arrependome delles, os lancei fôra, os desprezei, os quaes me aborrecem muito, porque offendi com elles a ti Senhor meu.” *Idem*, p. 37.

⁵⁶ As expressões e termos não se restringiam ao mundo religioso. Atentando para a possibilidade dos padres e senhores entenderem o que se falava entre os cativos angolanos, havia a tradução de termos que aventavam à idéia de solidariedade: “Ndandu” – parente (pl. “Gindandu”), “Ngana Uaoaba” – senhor bom (pl. “Gingana Gaoaba”), “Lundo” – oiteiro (pl. “Malundo”). Assim como traduções para do mundo do trabalho: “Quicala caloquinene” – trabalho grande, “icala caloinene” – trabalhos corporais, “alambi” – cozinheiro (pl. “mulambi”), “abiri” – pastor de gado (pl. “mubiri”). Também não faltaram traduções para situações de conflito: “Nvunda” – briga (pl. “Ginvunda”). Nos exemplos de conjugação de verbos no pretérito foram usados os verbos “nguigiba” – matar, e “nguifua” – morrer.

⁵⁷ D. Sebastião Monteiro da Vide, Notícias do Arcebispado da Bahia para suplicar a sua Magestade Em favor do culto divino e salvação das almas. **Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro, 1891, p. 331: “[...] se deve procurar meio com que hajam pessoas que aprendam as línguas dos oriundos d’aquellas partes, para que, ordenando-se, hajam ministros que pela língua mais facilmente os instruem na santa fé católica, e se livrem por este meio muitas almas do inferno”.

doutrinação dos escravos, porém, esclarece que a “especial obrigação”, cabia aos párocos e outros membros da Igreja:

Porque aos Párocos, como Pastores, e Mestres espirituais, obriga mais o cuidado de apascentar suas ovelhas com a Católica e verdadeira doutrina, exortamos a todos os do nosso Arcebispado, e a todas e quaisquer pessoas, a que nele estiver encarregada a cura das Almas, ainda que sejam isentas, que todos os Domingos do ano em que não concorrer alguma festa solene, **ensinem aos meninos, e escravos a Doutrina Cristã no tempo e hora que lhe parecer mais conveniente, atendendo aos lugares e distâncias das suas Paróquias, ou sejam nas cidades ou fora delas (...)** E para se conseguir o fruto desejado, ordenem os párocos aos Pais, que mandem aos lugares, e horas determinadas seus filhos, e aos senhores seus escravos (...). E aos Padres Capelães encomendamos que nas suas Capelas façam a mesma diligência, principalmente com os escravos.⁵⁸

Preocupado com a doutrina cristã dos escravos que estavam em locais distantes, o arcebispo mandou imprimir uma “breve fôrma de Cathecismo” para ser distribuído pelos párocos nas casas dos moradores das suas freguesias, ordenando-os a instruírem os seus escravos nos mistérios da fé pela “fôrma da dita instrucção”.

No capítulo 579, sob o título de “Breve instrucção dos Mysterios da Fé, accomodada ao modo de fallar dos escravos do Brasil, para serem cathequisados por ella”, a fórmula adaptada para aqueles que eram considerados rudes, ficou assim:

<i>Quem fez este mundo?</i>	<i>Deos</i>
<i>Quem nos fez a nós?</i>	<i>Deos</i>
<i>Deos onde está?</i>	<i>No Ceo, na terra, e em todo mundo.</i>
<i>Temos um só Deos, ou muitos?</i>	<i>Temos um só Deos.</i>
<i>Quantas pessoas?</i>	<i>Tres.</i>
<i>Dize os seus nomes?</i>	<i>Padre, Filho, e Espirito Santo.</i>
<i>Qual destas Pessoas tomou a nossa carne?</i>	<i>O Filho.</i>
<i>Qual destas pessoas morreo por nós?</i>	<i>O Filho.</i>
<i>Como se chamao esse Filho?</i>	<i>Jesus Christo</i>
<i>Sua Mãe se chama?</i>	<i>Virgem Maria.</i>
<i>Onde morreo este Filho?</i>	<i>Na Cruz.</i>
<i>Depois que morreo onde foi?</i>	<i>Foi la abaixo da terra buscar as almas boas</i>
<i>E depois onde foi?</i>	<i>Ao Ceo.</i>
<i>Há de tornar a vir?</i>	<i>Sim.</i>
<i>Que ha de vir buscar?</i>	<i>As almas de bom coração.</i>
<i>E para onde as de levar?</i>	<i>Para o Ceo.</i>
<i>E as almas de máo coração para</i>	<i>Para o inferno.</i>

⁵⁸ *Idem*, p. 223.

Onde hão de ir?

Quem está no inferno?

E quem mais?

E que fazem lá?

Está o Diabo.

As almas de máo coração.

Estão no fogo que nunca se apaga.

Hão de sahir de lá alguma vez?

Nunca

Quando nós morremos, morre também a alma?

Não. Morre só o corpo

E a alma para onde vai?

Se é boa a alma, vai para o Ceo; se a alma não é boa, vai pra o inferno.

E o corpo para onde vai?

Vai para terra.

Há de tornar a sahir da terra vivo?

Sim.

Para onde há de ir o corpo, que teve alma de máo coração?

Para o inferno.

E para onde hade ir o corpo, que teve alma de bom coração?

Para o Ceo

Quem está no Ceo com Deos?

Todos os que tiveráo boas almas

*Hão de tornar a sahir do Ceo, ou hão de estar lá sempre?*⁵⁹

Hão de estar lá sempre.

A fórmula elementar de instrução por meio de perguntas e respostas tinha o objetivo de servir para os escravos “se confessarem, e comungarem Christâmente, e com mais facilidade, do que estudando de memória o Credo, e outras lições, que só servem para os de maior capacidade”.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, interpretadas, neste momento, como uma adaptação da Igreja à situação colonial indicavam a frouxidão do catolicismo. D. Sebastião M. da Vide legislava, a partir do que já era fato. Não havia catequese para os escravos: “[...] porque eles são os mais necessitados da Doutrina Christã, sendo tantas as Nações, e diversidades de lingoas, que passam do gentilismo a este Estado, devemos buscar-lhes todos os meios para serem instruídos na Fé, ou por quem lhes falle no seu idioma. E não se nos offerece outro meio mais prompto, e mais proveitoso que o de uma instrucção acompanhada á sua rudeza de entender, e fatuidade de fallar.”⁶⁰

As *Constituições Primeiras* regiam a vida moral e religiosa internas à Colônia, em todo o território sob jurisdição do Arcebispado da Bahia. O conjunto de normas e procedimentos deveria orientar aos párocos, demais padres ordenados dispersos pela Colônia e também aos senhores.

⁵⁹ *Idem*, pp. 219-20.

⁶⁰ D. Sebastião Monteiro da Vide, **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia** propostas e aceitas em o Synodo Diocesano que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. São Paulo: Typografia de Antonio Louzada Antunes, 1853, p. 219.

Na segunda metade do século XVIII, na Bahia, os jejes da área Gbe-falante tornaram-se a maior “nação” de africanos. O tráfico interno reconduzia os cativos desembarcados na Bahia para o trabalho aurífero nas Minas Gerais. Dessa forma, predominaram em Minas Gerais, no século XVIII, os negros “minas”, um termo geral das fontes para indicar os cativos procedentes da costa dos atuais Benin e Gana.

Tendo passado quase três decênios da publicação das *Constituições Primeiras*, foi redigido outro documento lingüístico em língua africana. O manuscrito “Obra nova de lingua geral de mina”, redigido entre 1731 e 1741, em Ouro Preto, de Antonio da Costa Peixoto, não chegou a ser publicado.⁶¹ A base do vocabulário mostra que predominavam os grupos ewe, fon, gun e o mahi, da família Níger-Congo, classificadas no grupo “kwa”, subgrupo “gbe”.⁶²

Antonio da Costa Peixoto era natural do Entre-Douro-e-Minho. Chegou em Vila Rica no início do século XVIII, onde atuou na área dos garimpos e aprendeu com os escravos a língua “mina”. Seu ofício era preparar, sob encomenda, brochuras com os conhecimentos de uma língua que ele denominou “lingua geral de mina”. Suas brochuras tinham por objetivo ensinar a língua dos escravos a seus senhores, com o intuito de facilitar o trato entre eles, e obviamente, o maior controle do que falava a escravaria.⁶³

Diferentemente da gramática em quimbundo de Pedro Dias, na qual predominavam expressões da religiosidade cristã para conversão dos negros bantos, na “Lingua geral da Minna”, de Antonio da Costa Peixoto, interessava registrar palavras e expressões para mediar a relação entre senhores e escravos na lida diária.

Costa Peixoto elaborou seu glossário a partir de perguntas objetivas aos escravos. Tais como: partes do corpo, vestuário, armas, profissões, animais e seus derivados, alimentos, frutas, plantas, locais de trabalho, sentidos, doenças, utensílios domésticos, ferramentas de

⁶¹ A obra foi editada e publicada a primeira vez em 1945, por Edmundo Lopes Correia. Antonio Costa PEIXOTO. **Obra nova de lingua geral de mina**. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora e da Biblioteca Nacional de Lisboa. Lisboa: Agencia Geral das Colônias, 1945. Em 2002 foi lançado um ensaio crítico da obra no Brasil pela etnolinguísta Yeda Pessoa de CASTRO, **A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretaria da Cultura do Estado de Minas Gerais, 2002. Há também uma transcrição literal do manuscrito original da Biblioteca de Évora, do qual nos utilizamos, em: Silvia Margarete Cunha SOUZA, **A predicação da “língua geral de mina”**: uma proposta de descrição. São Paulo: USP/FFLCH/ Departamento de Lingüística, 2001. (Dissertação de Mestrado).

⁶² Silvia Margarete Cunha SOUZA, **A predicação da “língua geral de mina”**, *op. cit.*, p.14.

⁶³ “Pois hé serto e afirmo, que se todos os senhores de escravos, e hinda os que os não tem, souvecem esta lingoage não sucederão tantos insultos, ruhinas, estragos, roubos, mortes, e finalm.te cazos atrozes, como m.tos miseraveis tem expremetado: de que me parece de algua sorte se poderião evitar alguns destes descomsertos, se [h]ouvece maior curuzidade e menos preguisa, nos moradores, e [h]abitantes destes payses.” Antonio Costa PEIXOTO. **Obra nova de lingua geral de mina**. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora e da Biblioteca Nacional de Lisboa. Transcrição deste original consta de Silvia Margarete Cunha SOUZA, **A predicação da “língua geral de mina”**, *op. cit.*, p.136.

trabalho, fenômenos naturais, hierarquias, relações parentais, verbos associados ao mundo do trabalho e ao cotidiano, e por fim, uma lista de medidas e numerais usados para transações em ouro.⁶⁴

Embora o autor não fosse um religioso, tentou traduzir os conceitos da religião dos povos jeje-mina para o cristianismo. Ele criava associações entre os significados concretos das palavras e das coisas para que o proprietário e também os padres se comunicassem melhor com os seus escravos.

No culto dos *voduns* da área Gbe-falante, havia várias divindades jejes⁶⁵, cujo deus supremo chama-se Mawu. Nas comunidades da África Ocidental, os cultos das famílias de *voduns* eram organizados em torno de lideranças locais, cujo sacerdote, o “vóduno”, significava literalmente o “dono” do *vodum*, um elemento fundamental da religião.⁶⁶ No contexto diaspórico, Peixoto, traduziu a palavra *padre* por “avóduno”. A expressão “hihávouvodum” foi traduzida por *deus do branco*.

Havia similitudes entre a cosmologia cristã e o culto dos voduns. Embora, na visão dos africanos, o “dono” do culto dos deuses era um padre branco, e não o chefe religioso negro, ligado aos clãs. No contexto escravista havia-se de aprender outros preceitos religiosos, que pouco lhes faziam sentido. “Avodumchuchê” = Igreja (literalmente: casa de Deus),

⁶⁴ No universo de quase mil palavras traduzidas, cerca de 20 delas fazem referência ao universo religioso, que são as seguintes:

Avóduno – Padre

Hihávouvódum – Nosso senhor

Avó-dumchuchê – igreja

Avódumgê – contas de rezar

Avódunçu – coresma

Avódumnhí – pascoa

Avódumzampê – dia santo

Fihánáni - Aonde vais? Máhipomvódum – Vou a missa.

Máhidô-vodum – vou confessarme

Máhiclechovódum – vou rezar

Máhivódumchumchê – vou para a Igreja

Leba – o Demônio

Zoume – o Inferno

Avóduno hé cû – hum Padre morreo

Avódumcû hí hábouno mádu lamhã. Énádugevi – na coresma os brancos não comem carne. Comem peixe.

Menu hé já? Avódunohé já – quem he que [está] ahi? – ahi há bem um padre.

Na hipouhihávouvò dum pou – fiquece com Deos Nosso Senhor.

Hipouhéhépu – vá com o mesmo Senhor.

⁶⁵ Dan – o vodum serpente, Hevioso – o vodum do trovão e Sakpata – o vodum da varíola e ainda há outros, dentre os quais, o mais conhecido é Legba, a divindade intermediária entre deuses que representam bem e mal.

⁶⁶ Luis Nicolau PARES, **Transformations of the Sea and Thunder Voduns in Gbe Speaking Área and in the Bahina Jeje Candomblé**. In.: CURTO, Jose, SOULODRE- LA FRANCE. & Renne. **Africa and the America: Interconnections during the Slave Trade**. Trenton: Africa World Press, 2005.

“Avodunçu” = quaresma (morte do filho de Deus); “Leba” = demônio (Legba = divindade mensageira, associada ao cotidiano trágico, que está além do bem e do mal); “Zoume” = inferno (fogo que queima) “Máhipomvódum” = Vou a missa (vou ver Deus).

Peixoto não deve ter feito muitas cópias de sua obra. Seu uso se restringiu aos senhores letrados e alguns padres. Concordo com os lingüistas que a escrita da obra revela a predominância dos negros “minas” em Minas Gerais no século XVIII, e existência de línguas aparentadas. Mas, interessa ressaltar que a gramática refletia o medo senhorial da rebeldia escrava e o desejo de penetrar o universo cultural africano. A preocupação do senhor em saber o que se conversava no meio da escravaria e ensiná-los rudimentos de cristianismo estavam mais relacionadas ao temor de revolta, que a tentativa de catequizá-los. Além do mais, a organização religiosa dos voduns era muito mais complexa que o simplismo de sua tradução ao cristianismo. A concepção européia de tradução da cosmologia dos voduns deixava um campo considerável à interpretação e à invenção de sincretismo.

Nesse contexto de domesticação de africanos via catequese, os sermões de Jorge Benci ameaçando os senhores que não cumpriam com seus deveres de cristãos para com os seus escravos pode ter tido repercussão. As *Constituições Primeiras* do Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide não foram cumpridas substantivamente, pois a heterogeneidade cultural e imensidão das províncias não permitiam. O vocabulário de Costa Peixoto nem foi impresso. No século XVIII não há mais informações da chegada de padres angolanos ou do envio de padres da Bahia para o outro lado do oceano para aprendizagem da língua ou da vinda de almejantes ao sacerdócio.

Mas é preciso considerar que africanos desembarcados no Brasil, em especial na Bahia, nos séculos XVI a XVIII, oriundos de África Centro Ocidental, eram marcados por experiência do cristianismo. Escravos trazidos de outras partes de África eram instruídos por catequistas ou padres angolanos. Portanto, havia possibilidade de difusão de cristianismo de feição africana.

3.3 Criação de novas freguesias

O primeiro bispado do Brasil foi criado em 1551, por ordens de D. João III e do Papa Júlio III (1550-55). Ao tempo da criação da diocese na Bahia de Todos os Santos, foram erigidas três paróquias: Nossa Senhora da Vitória, a Sé e São Jorge dos Ilhéus.

Passado mais de um século da criação do único bispado na América Portuguesa, tornara-se evidente que era impossível a administração do governo eclesiástico por um só bispo. A dilatação das capitanias, o surgimento de novos povoados, vilas e cidades, o aumento do comércio e da comunicação entre os povoados, e o aguçamento dos conflitos entre colonos e jesuítas por causa dos aldeamentos indígenas, foram fatores que expuseram a necessidade de expandir a fé e colonizar os sertões.

O processo de interiorização da colônia portuguesa, só ocorreu no momento após a guerra contra os holandeses (1654). Depois da expulsão dos batavos, a economia açucareira entrou em crise por motivos internos (secas e epidemias) e externos (a concorrência internacional do açúcar produzido nas Antilhas e o aumento dos preços dos escravos nos portos africano devido à demanda nas Américas)⁶⁷.

A criação de novas freguesias no sertão da Bahia ocorreu simultaneamente ao processo de ocupação e exploração do interior da província em meados do século XVII. A descoberta de ouro em Jacobina e Rio de Contas, e a expansão dos currais de gado, afastaram os indígenas das aldeias. Os africanos foram enviados para as fazendas e vilas, onde receberam rudimentos da instrução religiosa. O resultado disso foi adesão superficial do cristianismo, combinado com práticas das terras de origem.

Em 1676, o rei D. Pedro II (1673-1706) foi atendido em sua solicitação ao papa Inocêncio XI (1676-89), de providenciar o desmembramento da diocese da Bahia de Todos os Santos em três bispados, para que assim fosse dada mais atenção ao bem espiritual dos seus “vassalos”, do que ao acréscimo da sua Real Fazenda.⁶⁸ Em 1676, a Bahia tornou-se arcebispado com poderes sobre Angola e Ilha de São Tomé. No mesmo ano, foram criados três bispados: Maranhão, Pernambuco e Rio de Janeiro. A província do Maranhão, devido dificuldades de navegação por causa dos ventos, ficou sujeita ao Arcebispado de Lisboa, e as outras duas, ao da Bahia. Na primeira metade do século XVIII foram criadas mais três jurisdições episcopais para atender as províncias que se destacavam economicamente: Pará (1719), Mariana (1745) e São Paulo (1745).

⁶⁷ Pedro PUNTONI, **A Guerra dos Bárbaros**: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2002. Ao analisar o processo de colonização dos sertões da Bahia e de Pernambuco (mais precisamente o de “dentro” e o de “fora”), o autor indica que a partir do governo-geral de Afonso Furtado de Castro do Rio Mendonça (1671-75), este passou a incentivar e coordenar o movimento de “ocidentalização” da colônia. O “Regimento de Roque da Costa Barreto em 1677” é a prova desse interesse em animar os colonos na interiorização. “O objetivo era manter povoado o interior da América, expandir a ocupação da empresa colonial e, ao mesmo tempo, enfrentar os problemas que esta mesma ocupação criava”. Pp. 25-7.

⁶⁸ Luís dos Santos VILHENA, **A Bahia no Século XVIII**. Bahia: Itapuã. Coleção Baiana. Vol. 2, 1969, p. 441.

A criação do Arcebispado da Bahia, na segunda metade do século XVII, coincidiu com o momento de criação de aldeias no sertão e da maior inserção das ordens religiosas na região. Esta aparente coincidência se tratava de um projeto de ocidentalização do povoamento: as missões religiosas, dantes preocupadas com os aldeamentos no litoral, passaram a acompanhar os caminhos do gado e as descobertas de minas de ouro.

A expansão das freguesias para além dos limites da Cidade de Salvador iniciou-se com o quarto arcebispo da Bahia, D. João Franco de Oliveira, que assumira o Arcebispado da Bahia depois de um longo período de mais de 30 anos de vacâncias. Permaneceu no cargo de 1692 a 1700. Antes de seguir para o Brasil, atuou quatro anos como bispo de Angola e Congo. Ele foi o primeiro arcebispo a passar em visita ao Rio São Francisco.⁶⁹ Na ocasião, erigiu duas freguesias: as de Nossa Senhora do Bom Sucesso e Santo Antonio de Pambu no extremo norte da província, e em mais dez povoamentos onde havia Igrejas dedicadas a oragos, transformou-as em vigararias.⁷⁰ Informado do zeloso trabalho, o rei de Portugal enviou-lhe uma carta elogiosa em 1695:

Pareceu-me vos devia agradecer em carta particular o cuidado, zelo, e trabalho com que vos tendes havido na vizita do vosso arcebispado, no augmento das missões, e na diligencia de procurar o maior bem das almas. Fica-me muito na lembrança este serviço, que sendo feito principalmente a Deos, de quem deveis esperar a maior remuneração, eu o tenho, e avalio por muito particular para o interesse, e conservação dos meus dominios.⁷¹

O quinto arcebispo da Bahia foi D. Sebastião Monteiro da Vide, que já havia passado pela experiência de Vigário-Geral do Arcebispado de Lisboa⁷². Ele continuou o movimento de criação de freguesias, iniciado pelo seu predecessor. Durante a sua longa

⁶⁹ D. João Franco de Oliveira foi desembargador Eclesiástico e Promotor, desempenhou o cargo de deputado do Santo Ofício em Coimbra. Foi confirmado bispo do Congo e Angola em 9 de Junho de 1687, por bula de Inocêncio XI. Entrou na diocese em 1688. Em 1691 foi promovido a arcebispo da Baía, por Bula de Inocêncio XII. Chegou àquela cidade em dezembro de 1692. Em agosto de 1700 regressou a Portugal. Em outubro de 1701 tomou posse da diocese de Miranda. Era natural de Condeixa e faleceu em 2 de Agosto de 1715, como 19.º titular da cidade de Miranda.

⁷⁰ Nossa Senhora da Mãe de Deus da Curupeba, São Gonçalo da Vila de São Francisco, Nossa Senhora do Rosário da vila da Cachoeira, São Gonçalo dos Campos, São Domingos de Saubara, São Jose das Itaporocas, Nossa Sra. de Nazaré do Itapicuru de Cima, Santa Luzia do Praguí, São Gonçalo do Rio Sergipe de ElRei, e Santo Antonio e Almas de Itabaiana. Ver: Jozé Antonio CALDAS. *Op. Cit.*, p. 26.

⁷¹ D. Sebastião Monteiro da VIDE, Noticias do Arcebispado da Bahia para suplicar a sua Magestade Em favor do culto divino e salvação das almas. **Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro, 1891, Parte I, p. 329.

⁷² D. Sebastião Monteiro da Vide nasceu em 1643, em Monforte no Alentejo. Iniciou sua vida religiosa em Évora, na Companhia de Jesus, mas a abandonou. Resolveu dedicar-se a carreira militar que também abandonou para estudar direito canônico, e ordenou-se sacerdote posteriormente. Em Lisboa exerceu os cargos de prior da Igreja de Santa Marinha, desembargador da Relação Eclesiástica e arcebispo. Foi nomeado por D. Pedro II, em 1701, o quinto arcebispo da Bahia. Faleceu na cidade de Salvador da Bahia, em 1722.

estada de 20 anos na jurisdição da Bahia (1702-22). Erigiu cinco freguesias nas regiões do Recôncavo e no Sul: “São Pedro do Monte da Cachoeira, N. Sr^a. da Purificação de Serg^e do Conde, S. Jorge dos Ilheos, S. Gonçalo na V^a. De S. Franc^o, N. Sra. do Rozario na Vila da Cachoeira”.⁷³

Além da criação das freguesias em lugares estratégicos, D. Sebastião Monteiro da Vide destacou-se na história eclesiástica do Brasil por ter convocado o Sínodo para a promulgação das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Até então, as doutrinas seguidas pelo clero na Colônia eram dadas pelo Arcebispo de Lisboa.

Em 1712, nas *Notícias do Arcebispado da Bahia*, o prelado escreveu a mais importante análise circunstanciada daquele Arcebispado. As duas principais justificativas do pleito eram: “erigirem-se novas parochias com parocos, e coadjutores; e de se porem nas que tiverem grande distrito os coadjutores que mais forem necessários” e “acrescentar os ordenados dos capitulares, e mais ministros da Sé e de todos os párocos e coadjutores”.⁷⁴

Cândido da Costa e Silva, estudioso da história da Igreja na Bahia, usa uma expressão precisa: “um sertão por diocese” para evidenciar as distâncias que separavam as freguesias. O autor corrobora com a historiografia que trata da divisão do governo eclesiástico, que propõe o seguinte modelo: na primeira fase, Litoral Norte (freguesia de Santo Amaro de Ipitanga), Litoral Sul (São Jorge dos Ilhéus, Nossa Sra. da Assunção em Camamu). Na segunda fase, no Sertão de Baixo, duas freguesias em terras de Sergipe: N. Sra. da Piedade da Vila do Lagarto e Vila Nova do Rio São Francisco, e duas em terras baianas – São José das Itapororocas e N. Sra. de Nazaré do Itapicuru de Cima. E no Itapicuru de Cima, “solitariamente num circuito de 300 léguas, a primeira de Santo Antônio da Jacobina”⁷⁵

Em 1698, um missionário anônimo, incumbido de escrever ao rei de Portugal uma representação detalhada de como viviam os cristãos dispersos pela capitania, oferece uma imagem pouco conhecida pela historiografia. O primeiro caminho percorrido foi pela costa, que o levou até Sergipe. O segundo foi o “caminho do meio”. O terceiro foi para o Sertão de Cima: tendo partido de Salvador, seguiu a estrada do recôncavo, passando por Nossa Senhora da Cachoeira, São José das Itapororocas e mais duas capelas de N. Sra da Conceição e N. Sra. do Desterro. Transpôs as povoações de Tocos e Pinda, com bastante moradores e notou que

⁷³ Jozé Antonio CALDAS, *Op. Cit.*, p. 26.

⁷⁴ *Idem*, p. 330.

⁷⁵ Cândido da Costa e SILVA, **Os segadores e a Messe**. O clero oitocentista na Bahia. Salvador: Edufba, 2000, p. 54; Jozé Antonio CALDAS. Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o presente anno de 1759. *Op. Cit.*; e Luís dos Santos VILHENA, **A Bahia no Século XVIII**. *Op. Cit.*

não havia nelas igreja alguma. E, depois de 20 léguas, tendo enfrentado uma trilha sem água, chegou aos

[...] dilatadíssimos, e fertilíssimo território chamados a Jacobina nova, e a velha, ambas muy numerozamente povoadas, e ambas tão grandes em circuito, que podem competir na largueza com hum Reino. Em todo esse amplíssimo ambito se não acha mais que huma única Igreja que pela necessidade dos moradores se fez curada. Aqui já entrão a ser as faltas muito mais lastimozas: porque quem se acha morador em mais de 30, 40 e 50 Legoas de distância, quanto tem que caminhar para ouvir missa.⁷⁶

Segundo as estimativas de D. Sebastião Monteiro da Vide, no início do século XVIII, haviam 44 igrejas paroquiais em toda a Capitania da Bahia, 06 na Capital, “20 no recôncavo, 6 na banda do sul, e 12 na banda do norte: de sorte que se as ditas freguezias se repartirem em distritos iguaes teria cada uma quazi 20 legoas de terreno, e com efeito, algumas há que se estendem a mais de 20 legoas, e certamente todas as de fora da cidade excedem de 2 leguas.”⁷⁷

Na sua somatória de todas as freguesias, havia 90.000 mil almas, sendo que 50.000 seriam de pessoas escravas. O arcebispo justificou que não estava exagerando nos números porque “na cidade o serviço interior e exterior das cazas é feito por escravos, e fora d’ella no recôncavo e sertão, elles são os que cultivam, e tratam das canas, tabacos, mandiocas, gados, e dos outros frutos que no Brazil se produzem.”⁷⁸

Preocupado com a quantidade de escravos que se avolumava na capitania, D. Sebastião, talvez com base no que via e ouvia, sugeriu que, de “um anno por outro da Costa Mina, e de Angola entram mais de 2.000 escravos n’esta cidade da Bahia, e nas embarcações que os vão buscar a aquelas partes”. Preocupava o prelado a enorme quantidade de escravos. Afinal, já se apontara que 55,5% da população da capitania da Bahia era formada por cativos.⁷⁹

De forma muito cuidadosa, D. Sebastião recorreu a outra carta que o rei de Portugal enviou, em 1693, ao arcebispo D. João Franco de Oliveira, seu antecessor. O

⁷⁶ Accioli, Ignácio de Cerqueira e Silva. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Mandadas reeditar e anotar pelo Governo deste Estado. Annotador: Dr. Braz do Amaral. Vol V. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937, pp.317-18.

⁷⁷ D. Sebastião Monteiro da VIDE, *Notícias do Acerbispado da Bahia*, *Op. Cit.*, p. 332.

⁷⁸ *Idem*, p. 337.

⁷⁹ *Idem*, *ibidem*.

monarca recomendava atenção, em relação aos senhores de escravos, pois estes não deviam deixar faltar “pasto espiritual” e doutrinas para torná-los cristãos:

Reverendo em Christo Padre Arcebispo da Bahia,
Ainda que da vossa pessoa fico, que poreis grande cuidado em tudo o que for de vossa obrigação como o maior bem das almas, e o amor dos próximos, **me pareceu recomendar-vos, que mui particularmente procureis saber si aos escravos que assistem nos engenhos, e nas mais partes em que seus senhores os costumam mandar se lhes assiste com o pasto espiritual, e se lhes fazem aquellas doutrinas, que são necessárias para saberem o que devem saber todos os fieis christãos** para a sua salvação: como também si os senhores os tratam com crueldade no castigo ou dando-lhes trabalho tão excessivo, que exceda as forças da natureza humana, para que a todo façais dar o remédio que for conveniente, e que póde ser da vossa obrigação, e assim tenham os escravos toda aquella doutrina que se lhes deve dar (...).⁸⁰

O intuito de trazer à tona esta missiva do rei, enviada quase 10 anos antes à colônia, era responder ao que o monarca queria saber “se lhes assiste com o pasto espiritual, e se lhes fazem aquellas doutrinas, que são necessárias”. Com intuito de denunciar o desleixo dos senhores para com os escravos, o prelado se pauta em sua experiência: “sou obrigado a dizer a Vossa Magestade o que tenho alcançado e sabido, assim pela vizita que fiz em todo arcebispado, como pela experiência que tenho em dez annos que n’elle assisto”. Ele contou que as embarcações chegadas ao porto da Bahia com 200, 300, 400 e mais escravos, traziam os negros nas piores situações de doenças e debilitações:

infermos, magros e famintos da dilatada navegação, ou de alguns axaques que lhes sobreveem no mar, como bexigas, sarampos, etc, certamente morrem para o inferno, porque são mui poucas as pessoas a quem os escravos vem, havendo-os de vender, que em quanto os têm em seu poder os mandam ensinar e instruir na fé, inda que a venda se dilate por muitos mezes.⁸¹

Aqueles que os comprem tratam logo de servir-se deles sem os instruir na fé, “e descuidam-se tanto de lhes ensinar a doutrina christan, que poucos são os que tem a fortuna de serem baptizados dentro de um anno”. O arcebispo observou que a maioria andava em discordância da Lei que dava o prazo de um semestre para instrução e batismo do cativo: “[...] mandamos que qualquer pessoa de qualquer estado, e condição que seja, que escravo de

⁸⁰ *Idem*, p. 338. [grifos nossos].

⁸¹ *Idem*, p. 339.

Guiné tiver, os faça baptizer, e fazer christãos do dia a que seu poder vierem até seis mezes, sob pena de os perder para quem os mandar”.⁸²

Ao que parece essa lei tornou-se letra morta para os vendedores e compradores de escravos, pois D. Sebastião proclamou que em toda a freguesia se achava grande número de cativos por batizar, com mais de quatro anos sem estarem capazes de serem batizados por falta de instrução suficiente. Inclusive, sabia ele que “continuamente se baptizavam filhas de pretas infieis, as quaes geraram muito depois de estarem n’esta terra.”⁸³

Diante das denúncias de negligência acusando os vendedores e os compradores de não doutrinarem os escravos para batizá-los, muitas vezes, ocorria de os proprietários provisórios ou os senhores deles, os batizarem sem instrução: “são tambem necessitadissimos os já baptizados da doutrina, porque se lhe não faz a que é necessária, e que todo o christão é obrigado a saber para se salvar”. O arcebispo viu, nas visitas que fez em Salvador e recôncavo, as “igrejas mui pouco freqüentadas dos escravos nos domingos e dias santos, porque ordinariamente não vão a missa. As confissões não as fazem, sinão de anno a anno pela obrigação da quaresma”.⁸⁴

Tendo exposto os problemas da negligência da doutrinação dos escravos, o autor das *Noticias*, sugere, a nosso ver, dois meios para solucioná-los: primeiro, erigir as vigararias, já que, conforme o Concílio de Trento, os bispos tinham poderes para tanto. Deveriam ser erigidas as “novas vigararias que parecessem mais úteis e convenientes, considerando todas as circunstancias que em semelhantes creações e desanexações de freguezes se costumam ponderar.”⁸⁵ Mas para a criação delas era preciso enfrentar outros obstáculos: a distância dos lugares e a dificuldade dos caminhos. Escandalizado com a escassez de padres e as distâncias entre as paróquias na Bahia, o arcebispo evocou a resolução do Concílio Provincial ocorrido em Lima, em 1583, durante o qual se determinou o número de almas que se podia encomendar a um pároco: “não podia cometer um paroco mais de 400 almas (...) e que nos lugares que comprehendessem 300 ou 200 parochianos se devia pôr vigário.”⁸⁶

Para efetuar uma comparação, informou que na cidade do Porto, havia 341 igrejas com uma média de 513 almas para cada paróquia, que distavam poucas léguas umas das outras. No entanto, na Bahia, “ha parocos, que têm duas e trez mil almas, os quaes por causa

⁸² *Idem, ibidem.*

⁸³ *Idem, ibidem.*

⁸⁴ *Idem*, p. 340.

⁸⁵ *Idem*, p. 331.

⁸⁶ *Idem*, p. 345.

da distância e dificuldades de que se originam os incômodos apenas poderiam curar duzentas almas”.⁸⁷

O segundo meio para atenuar a falta de instrução religiosa era voltado para a catequese dos escravos: “[...] se deve procurar meio com que hajam pessoas que aprendam as línguas dos oriundos d’aquellas partes, para que, ordenando-se, hajam ministros que pela língua mais facilmente os instruem na santa fé católica, e se livrem por este meio muitas almas do inferno”.⁸⁸ A solução pensada pelo arcebispo para a catequese dos africanos consistia na instrução e ordenação de pessoas, que aprendessem as línguas dos negros para assim doutriná-los. As gramáticas de Pedro Dias e Antônio da Costa Peixoto são depositárias das demandas do arcebispado baiano.

Um fato ocorrido na freguesia de Maragogipe, no recôncavo baiano, pode ilustrar a preocupação que tiveram os clérigos para controlar a quantidade de pessoas, as distâncias, e a pouca doutrinação. Catarina Pereira era casada com Antonio Ribeiro, separaram-se e viveram muitos anos “sem trato nem comunicação”. Ele ficou morando em Capanema e ela em outro lugar da freguesia. Catarina casou-se novamente com outro homem na dita freguesia, mas no dia do casamento não havia nenhum conhecido pra denunciá-la. A mesma ficou morando alguns anos com o segundo marido. Em 1708 denunciaram-na e ela foi remetida ao Santo Ofício. Um ano depois saiu no auto de fé que se celebrou em Lisboa.

A experiência anterior de D. Sebastião Monteiro da Vide, como vigário-geral do Arcebispado da pequena cidade de Lisboa, quando comparada com o dilatado arcebispado baiano com mais de 600 léguas, deixou o prelado preocupado. Ele concluiu a narração do episódio com a seguinte interrogação: “E si em distância de duas léguas se experimentam os incommodos propostos (...), quaes serão os que rezultarão da distância de trez, quatro, cinco, seis, sete, oito, nove, dez, vinte, trinta, e mais leguas, pois de todas estas distancias há freguesias n’este Brazil?”⁸⁹

D. Sebastião estava convencido de que era impossível oferecer pasto espiritual em tão dilatado campo, ainda mais quando se pensava nas escalas geográficas do Reino, que eram bem menores. Era preciso criar mais freguesias.

A paulatina criação de freguesias entre o fim do XVII e início do XVIII, foi resultante das concentrações demográficas em áreas economicamente prósperas, como as

⁸⁷ *Idem*, p. 344.

⁸⁸ *Idem, ibidem*.

⁸⁹ *Idem*, p. 336.

áreas mineradoras, e das desarticulações das missões religiosas permanentes nas aldeias, que atendia aos nativos. As novas paróquias deveriam atender aos colonos e suas escravarias. A exploração econômica do Sertão de Cima, no início do século XVIII, registrou avanços na interiorização, após as descobertas do ouro. A redefinição da política missionária pela Igreja acompanhou o impulso das minas de ouro e os caminhos dos currais de gado.⁹⁰ A multidão que afluía mudava a imagem do sertão, dantes habitado apenas por índios selvagens.

3.4. A redefinição missionária seguindo o brilho do ouro

As minas da Bahia eram conhecidas desde o primeiro século de colonização e o rei era sabedor disso. A entrada de Belchior Dias Moréia no sertão da Bahia no século XVI, expôs ao mundo Atlântico as possibilidades de riquezas, que a despeito dos perigos, poderiam ser conquistadas nas brenhas inóspitas da província. Conhecido como Moribeca, este sertanista depois de percorrer desde o rio São Francisco seguiu por Sergipe d'El Rei, Jacobina, Paraguaçu e Paramirim, até as minas do Rio de Contas, onde disse ter descoberto as sonhadas jazidas auríferas e as minas de prata, após uma longa viagem que iniciou em 1595 e durou oito anos.⁹¹ Em seguida, viajou para Portugal a fim de anunciar o seu achado e requerer seus títulos e mercês. Tendo recebido várias recusas da Coroa, retornou ao Brasil quatro anos depois, sem indicar os caminhos das supostas minas. Em decorrência disso, foi preso por ordens do rei, teve fiança paga pela família e faleceu sem revelar o suposto caminho encontrado, deixando as imaginações instigadas.

Um século depois da viagem de Moribeca, em 1696, Pedro Barbosa Leal, vereador e sertanista, foi incumbido por D. João de Lencastre de realizar o reconhecimento de tais minas. O objetivo era, ao mesmo tempo confirmar o já conhecido e, principalmente, retificar a iniciativa da descoberta de Belchior Dias Moréia. A existência das minas foi oficialmente

⁹⁰ Na primeira fase das missões, os índios eram aldeados no litoral, mas a alta mortandade provocada pelas epidemias fez com que a missão fosse realizada no sertão nos aldeamentos indígenas, que se iniciou na metade do século XVII. As entradas missionárias no século XVII, nos sertões da Bahia e Pernambuco caminharam paralelamente à penetração colonial, havendo, portanto uma “interdependência” entre os dois projetos: conversão e colonização. Após a expulsão dos jesuítas em 1759, o marquês de Pombal ordenou que os aldeamentos fossem transformados em vilas e freguesias. Cristina POMPA, *Op. Cit.*, p. 296.

⁹¹ Moreia, que tomou parte na expedição de 1590 para pacificar os índios do Sergipe, teria sido o primeiro a explorar o interior nordeste da Capitania da Bahia. A procura de riquezas minerais levou-o a subir o rio Itapicuru, buscando o sertão de Massacará, passando pela serra de Bendatayú (serra da Prata), daí à serra do Puarassia, em meio à caatinga do Tucano, continuando pelas serras de Teiuba e da Jacobina, até chegar à Pedra Furtada, e ao rio do Salitre, caminhando sempre até, finalmente, encontrar o sítio do Periperi. Tal expedição, como tantas outras, não trazia consigo a real ocupação dos caminhos. J. Capistrano de ABREU. **Capítulos de história colonial** (1500-1800) : & Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1963, p.260.

reconhecida pela Coroa em 1701. Porém, sob pretexto de protegê-las da cobiça estrangeira, de evitar prejuízos à lavoura, do receio de despovoamento e do medo de ficar a costa litorânea desprotegida, por quase duas décadas uma série de proibições postergaram a exploração delas. O rei queria ter domínio e segurança do território, garantindo, assim, os ganhos com tributos. Em 1709, D. João V enviou carta ao governador D. Rodrigo Costa (1702-1708), elencando tais perigos:

“(...) me pareceo dizer-vos, que, segundo as conjecturas do tempo, em que **as nações estrangeiras, se achão com tanta inveja e ambição** das riquezas que se vão descobrindo nas nossas conquistas, não convem que por ora se trate destas minas, que ficão na jurisdição da cidade, principalmente sendo estas em partes que poderão ser invadidas e occuparem as terras em que estao situadas, e **de mais que se deve pezar o damno, que se vai experimentando, em se despovoarem os lugares das gentes que os possa defender**, e, em consequência de **faltarem os gêneros, por causa de não haver quem cultive os campos**, deixando-se de accudir a fabrica do tabaco, e assucar, para irem buscar os seus interesses em tão grandes longitudes, e em meios falliveis, como são muitas vezes os descobrimentos das minas.”⁹² [grifos nossos]

Esta, entre outras proibições⁹³ de exploração das minas baianas pela Coroa, durante as duas primeiras décadas do século XVIII, era resultado de uma preocupação maior: controlar melhor a corrida de ouro para as Minas Gerais (ambas foram descobertas em datas muito próximas). Pois as da província da Bahia distavam setenta léguas do litoral, impossíveis de serem invadidas, como atestou Miguel Pereira, o engenheiro português, que veio diretamente de Angola para averiguar as minas e o perigo de uma invasão estrangeira.⁹⁴

A proibição da abertura de estradas para o sertão tinha o intento de coibir o contrabando do ouro e dificultar o acesso de comunicação a outros caminhos; e, impedir fissuras no meio do governo, ou seja, evitar a formação de poderes paralelos em território indômito, como ocorreu nas Minas Gerais com Manoel Nunes Vianna, que fugiu de Vila Rica e foi morar no Alto São Francisco em 1709, e atemorizava o governo acompanhado de uma milícia de negros mandingueiros.

Assim, há vários indícios de que mesmo proibidas as minas baianas eram exploradas. Em 1717, o marquês de Angeja solicitou novamente ao rei, que ao invés de

⁹² Cf. Ignácio de Cerqueira e Silva ACCIOLI, **Memórias Históricas e Políticas da Bahia**. Annotador: Dr. Braz do Amaral. Vol VI. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1940. Nota 10.

⁹³ Albertina VASCONCELOS, **Ouro: Conquistas, Tensões, Poder: Mineração e Escravidão** (Bahia do Século XVIII). Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAMP, 1997. A autora elencou todas as proibições: 1701, 1703, 1706 e 1710 e 1714. A justificativa de todas estas proibições assentava-se no medo da cobiça estrangeira.

⁹⁴ Ignácio de Cerqueira e Silva ACCIOLI, *Op. Cit.*, pp. 20-35.

proibições para exploração das minas, que liberasse as mesmas e criasse a vila de Jacobina no sertão:

(...) sou informado que a terra de Jacobina que dista dessa cidade setenta léguas pelo sertão dentro é povoada há muitos anos de moradores com muitos currais de éguas e gados, a qual podera ser de circuito e recôncavo sessenta léguas em que há algumas aldeias de gentios que missionam os frades franciscanos e uma vigairaria que compreende todo o rio de São Francisco e se compõe de mil e quinhentos fogos e que já houvera alguns anos que se abriram na dita parte minas de bom ouro, e se vão continuando, tendo acudido a elas de São Paulo bastante gente e é notório haver ali bom cristal branco (...) Me pareceu ordenar-vos informeis com vosso parecer neste particular e se poderá constituir duas ou mais vilas na terra da Jacobina, reduzindo os seus moradores a terem forma civil e política por onde se hajam de governar e tenham quem lhe administre justiça, para que se evitem as diferenças que há entre uns e outros em grande prejuízo do bem publico, para que, conforme a vossa noticia se pode tomar em negocio.⁹⁵

Na concepção dos estudiosos da economia baiana, Jacobina não era uma pequena vila isolada no sertão. Situada num dos caminhos mais importantes na rota do gado, tornou-se um ponto de convergência do Piauí e do São Francisco e de difusão das estradas que atravessavam o sertão. Entre 1710 e 1721 foram registrados na dita vila 530 mortes com armas de fogo. O clima de violência, tão comum nas áreas de mineração, preocupou as autoridades. Mas não devemos crer que os crimes ocorriam apenas entre a parcela pobre de mineradores. Os bandeirantes imiscuídos nos negócios da garimpagem eram autores do mando de muitos homicídios. Um exemplo desses nas minas baianas foi o dos irmãos Prado. Vilhena registra-o em uma de suas cartas e o associa ao desmando do poder público. Dizendo que a falta de justiça no sertão levou o Conde de Sabugosa mandar degolar “facinoras” como os irmãos Prado. Depois desse caso, segundo ele, fez-se necessária impor uma forma regular de justiça, constante e uniforme.⁹⁶

Somente em 1720, o novo governador e vice-rei, Vasco César Fernandes de Menezes, autorizou a exploração das minas de Jacobina. “Foi no seu governo que a conquista do sertão, a luta contra os indígenas e as descobertas e exploração das minas ganharam impulso.”⁹⁷ A ordem de liberação da exploração das minas de Jacobina, veio acompanhada de mais duas outras deliberações: a de criação da primeira vila do sertão, e a instalação de uma nova comarca, separada de Salvador nessa região. Isso se constituiu num momento importante no processo de conquista do interior da província e de instalação dos aparelhos de poder.

⁹⁵ Carta do Rei ao Marques de Angeja em 1717. In: **A Bahia no Século XVIII**. Vol.III. Notas e comentários de Braz do Amaral. Apresentação de Edison Carneiro. Salvador: Itapua, 1969, p. 578.

⁹⁶ Luis dos Santos VILHENA, *Op. Cit.*, p.578.

⁹⁷ Albertina VASCONCELOS, *Op. Cit.*, p. 59.

Na cerimônia de implantação da vila de Santo Antônio da Jacobina, em 1720, foram reunidos alguns moradores no núcleo principal do sítio do Senhor Bom Jesus, além dos índios aldeados pelos franciscanos e uma igreja onde o povo podia assistir missa. A escolha se dera também porque:

(...) era freqüentado de gente, com uma estrada comum para o Rio de São Francisco arraial e Minas Gerais, e com efeito fez e criou vila no dito sítio com o nome de Santo Antonio da jacobina e ordenou que nela se fizessem ou comprassem **casas para audiência e Câmara** e que se fizesse **cadeia** para nela se recolherem os delinqüentes e criminosos e **que os oficiais de justiça residissem nela** continuamente, e que todos os moradores a tivessem e reconhecessem por vila de hoje em diante e fosse lugar e foro público para se tratarem as cousas e litígios e que os moradores assim o tivessem entendido.

A criação desta vila era o impulso que faltava para o domínio do vasto território da capitania e de sua população. A liberação das minas conjugada à elevação do sítio à categoria de vila, trazia no bojo os símbolos da “violência real e simbólica” que seriam incorporados ao cotidiano do povoado. A nova ordenação administrativa e jurídica, instituía vila, câmara, cadeia, pelourinho e força. A nova vila correspondia ao interesse de uma maior organização tanto judicial como administrativa e religiosa. Instalava-se ao mesmo tempo, o poder temporal e espiritual como disciplinadores para o estabelecimento da ordem e arrecadação do lucro das minas. O coronel Pedro Barbosa Leal, comissionado pelo Conde de Sabugosa, ao instalar a Vila de Jacobina, em 1720, convocou os “moradores deste dito sitio”, para assistir o ato solene, onde justificava a necessidade da Vila:

(...) assim os moradores e mineiros vivessem com maiores obrigações de vassalos, como também de católicos, por ser informado que a uma e outra cousa faltavam, por viverem muitos dêles em logares remotos, faltos da administração dos sacramentos como também da administração da justiça, daí a razão de viverem absolutos e destemidos, cometendo grandes obstinações e delitos (...) ⁹⁸

Até 1720, além da comarca da província da Bahia, havia apenas mais quatro, a de Ilhéus, Porto Seguro, Espírito Santo, e Sergipe. Depois foi criada a de Jacobina, no centro do Sertão com uma vasta extensão.⁹⁹ Apesar da ampla abrangência, não se limitava com outras

⁹⁸ CARTA RÉGIA (cópia) do rei D. Pedro II ao governador geral do estado do Brasil, D. João de Lencastre, ordenando que não haja comunicação pelos sertões com as minas de São Paulo, nem das ditas minas se possa buscar gado ou outros mantimentos à Bahia. *Catálogo de Documentos Avulsos referentes à Capitania da Bahia*: existentes no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa. (1606-1825). Projeto Resgate. 1729, Doc. 313.

⁹⁹ “Era esta terra conhecida com a designação de *comarca da Bahia da parte do Sul*, designação imprópria, pois ela se estendia propriamente a Oeste.” Luis dos Santos VILHENA, *Op. Cit.*, , p.578.

regiões mineradoras nem com vias de acesso a portos. Segundo Albertina Vasconcelos, que analisou minuciosamente essa região, “não bastaria o controle sobre Jacobina, se não se controlassem os caminhos que a conduziam e dela partissem, principalmente as estradas para o Piauí, Minas, Goiás e para todo o Sertão e Recôncavo”. A autora desvenda assim, a forma como foram pensados os limites que favoreciam a incomunicabilidade com outros vizinhos: “só assim entendemos que abrangesse os povoados ao longo do São Francisco até Sergipe, de Rio de Contas até o Rio das Velhas, pelo norte de Minas, e Ilhéus, pelo sul da Bahia.”¹⁰⁰ A figura 6 permite-nos visualizar a abrangência.

Fig. 6. Mapa baseado nas descrições dos limites da Comarca de Jacobina. Fonte: Evolução territorial e administrativa do Estado Bahia: um breve histórico. Salvador: SEI, 2001.

Em 1725, o ouvidor-geral da Comarca da Bahia enfatizou a necessidade de criação de uma nova comarca, por causa das distâncias que dificultavam a ação da justiça e assistência ao povo de Jacobina, pois este precisava recorrer à vila de Nossa senhora do Rosário da Cachoeira para resolver seus pleitos e demandas. Na verdade, a comunicação que era realizada entre Cachoeira e Jacobina até 1720, preocupava a administração a ponto de

¹⁰⁰ Albertina VASCONCELOS, *Op. Cit.*, p. 69.

interditá-la, devido aos descaminhos do ouro operados naquela rota, que de lá seguiam para Salvador.¹⁰¹

Mas a criação da vila de Jacobina não se refere ao início da atuação dos missionários no sertão. Assim como o descimento dos indígenas tinha justificativa na cristianização dentro das aldeias, as “cidadelas de Deus”, o tráfico de escravos, trazidos da África também foi legitimado pela evangelização dos pagãos/pecadores. Acreditava-se que nos enclaves ultramarinos os negros seriam expurgados do paganismo e do pecado de ter nascido na África. O cativo era legitimado pela catequese. O monopólio régio português e os lucros obtidos no comércio ultramarino eram justificados pela evangelização dos pagãos.

Os jesuítas tinham privilégios junto à Coroa para entrar no sertão, *descer* os índios e conduzi-los ao litoral. As primeiras entradas de religiosos no sertão baiano foram realizadas pelos inacianos. Eles saíram em expedição entre 1574 e 1575, com o fito de descobrir ouro, acompanhados de 150 portugueses e 500 “soldados”, isto é, índios guerreiros. Alcançaram a atual região da Chapada Diamantina e frustraram-se por não terem encontrado as fabulosas serras de esmeralda. Em seus relatos os padres contaram que ainda conseguiram batizar “500 almas inocentes”.¹⁰²

Articulava-se cristianização e conquista territorial de novas áreas. O *descimento* dos grupos indígenas para as aldeias surgiu da necessidade de “amansar”, ou seja, “civilizar” os pagãos; manter contingente de mão-de-obra para trabalho forçado na proximidade das vilas e portos; e afastá-los dos seus povos, para facilitar a catequese, e por conseguinte, a cristianização; e usá-los com defesa contra os estrangeiros, os índios aimorés que atacavam os brancos, e os negros da Guiné, que tentavam fugir para o sertão. Por outro lado, os missionários e colonos se enfrentavam, pois queriam aprisionar os indígenas para escravizá-los.

A monarquia foi pressionada pelos jesuítas e colonos acerca da escravidão dos indígenas. Assim, foram promulgadas leis, que proibiam ou restringiam a escravidão dos nativos. A justificativa dos jesuítas para os aldeamentos, com o passar dos tempos, foi motivo

¹⁰¹ A vastidão da região, distante da capital, dificultava a vigilância dos senhores e da administração colonial sobre os africanos, que permitiu, por exemplo, o surgimento de quilombos já no final do século XVII. Numa carta patente transcrita do Livro de Cartas dos anos de 1678 a 1688, consta que “MANOEL BOTELHO DE OLIVEIRA venceu os mocambos de Papagayo, Rio do Peixe e Gamelleira em Jacobina. Obteve o cargo de Capm-mor desses districtos por ter emprestado 22.000 cruzados de sua fazenda para a criação da Casa da Moeda.” **Annaes do Archivo Publico**, Anno IV, vol. VI e VII, Bahia: Imprensa Official do Estado, 1920, p. 203. (grifos nossos).

¹⁰² Cristina POMPA. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru, SP: EDUSC, 2003, p. 316.

de debate. Os índios levados do sertão para o litoral morriam de epidemias ou fugiam para não serem escravizados.

Como resultado dessa expansão voltada para o interior, as descrições das aldeias do sertão da Bahia do século XVIII já mostravam a extensa Comarca de Jacobina dividida entre vários missionários. Os franciscanos, que adentraram no sertão em 1657, ficaram com as aldeias de Massacará, Bom Jesus da Jacobina, Nossa Senhora das Neves de Sahy, Juazeiro, Santo Antonio do Curral dos Bois. Os capuchinhos italianos com as de Rodelas; e os sacerdotes seculares do Hábito de São Pedro¹⁰³ ficaram com a aldeia do Salitre.¹⁰⁴

A partir de 1679, as aldeias dos índios “tapuia”¹⁰⁵ começaram a aparecer nos catálogos dos jesuítas. A aldeia de São Francisco Xavier de Jacobina foi a primeira do sertão, administrada pelos padres Jacob Roland e João de Barros¹⁰⁶. A carta enviada por este último ao Pe. Antão Gonçalves, defendia a importância das missões nas aldeias do sertão, afirmando que os índios seriam verdadeiramente apostólicos, e que apenas faltam “sojeitos que se sacrifiquem a Deus”.¹⁰⁷ A crítica era dirigida aos missionários que se dedicavam à vida acadêmica no Colégio, em Salvador e se afastavam cada vez mais das aldeias do sertão. A razão do afastamento era o atrito dos religiosos com a família de Garcia D’Ávila, da casa da Torre, que tentava escravizar os índios e proteger suas terras. Em 1669, esse poderoso sesmeiro destruiu as residências e igrejas das aldeias de Itapicuru, Jeremoabo e dos Caimbé que nunca foram reconstruídas, provocando a partida do Padre Jacob para a África, enquanto João de Barros foi para Rodelas (extremo Norte da Bahia, divisa com Pernambuco).¹⁰⁸

¹⁰³ Os sacerdotes do Hábito de São Pedro eram seculares, formados no Colégio dos Jesuítas da Bahia. A alta hierarquia restringia-se a funções burocráticas, e os demais, ao ministério dos sacramentos junto aos moradores das povoações.

¹⁰⁴ “Mapa geral de todas as Misoens, ou Aldeias de Gentio manso que estão situadas nesta Capitania da Bahia, e nas mais q’ comprehende o seo governo com os nomes delas, Vilas de q’ são termo, freguezias a q’ pertencem, qualidades dom Misionarios que administrão, Orago das g^{ras} q’ nelas existem. Novas V^{as} e Oragos das Parochias a q’ se elevarão as q’ estavão na administrasam dos Jesuítas, Diocezes; Capitancias; Comarcas a q’ pertencem; extensam das terras, no de casaes, ou Almas; e qualid^{es} das nasoens de cada huma delas V^a. Bahia, dezembro 20 de 1758.” Jozé Antonio CALDAS. *Notícia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o presente anno de 1759. Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia*. Salvador, 1981. Ver também “Mapa curioso que contém nao vulgares notícias de muitas aldeias de índios que por ordem régia são hoje vila”. In: Luís dos Santos VILHENA. *A Bahia no Século XVIII. Op. Cit.*

¹⁰⁵ Tapuia não era um etnônimo, tratava-se de uma denominação colonial para se referir aos índios que habitavam o litoral, e não falavam a “língua geral”, o Tupi. Diante da dificuldade de classificar a diversidade cultural e lingüística dos povos do sertão, foram chamados genericamente de tapuias. *Idem*, pp. 221-40.

¹⁰⁶ João de Barros, enquanto esteve na aldeia de Jeru entre os Kariri fez anotações da língua desse grupo. O padre Luís Mamiani corrigiu essas anotações, enviou para imprensa e fez publicar a Doutrina Cristã na Língua Brasilica da Nação Kiriri. (1698). *Idem*, p. 328.

¹⁰⁷ *Idem*, “Carta do P. João de Barros ao P. Comissário Antão Gonçalves, 11 de setembro de 1667”, p. 320.

¹⁰⁸ *Idem*, pp. 321-323. A autora acompanhou, através das correspondências, o desfecho do conflito, desencadeado depois que o padre Jacob Roland solicitou três léguas de terra para os índios. Ele foi embora

O problema central das missões no sertão da Bahia era o da posse das terras e o apresamento dos indígenas para servidão. Em 1696, aconteceu outro conflito desgastante, com a Casa da Torre, desta feita, protagonizado pela viúva de Francisco Dias D'Avila e sua nora. Elas expulsaram os jesuítas de suas missões no rio São Francisco, por estes terem lhes negado o sacramento da Comunhão. Cristina Pompa conta que a Coroa mandou fazer uma devassa e decidiu que as aldeias fossem devolvidas aos padres pioneiros, porém, estes não retornaram mais para tais missões, que foram entregues aos capuchinhos franceses¹⁰⁹ e carmelitas. A saída dos jesuítas da região de Jacobina deu lugar aos franciscanos, que não tinham um projeto missionário “autônomo”, como os inacianos, que além da catequese, entraram na defesa da liberdade dos índios. Os franciscanos adaptaram-se mais às exigências do poder colonial.¹¹⁰

Na visão de Hoornaert, os franciscanos acompanharam o movimento de expansão do catolicismo associado ao da lógica da colonização. Seguindo os passos da conquista do litoral nordestino benziam os engenhos, acompanhavam as bandeiras que caçavam os índios e estimulavam as guerras contra estes. Segundo o autor, a catequese entre os índios era apenas uma fase de suas carreiras – os franciscanos viviam no máximo três anos entre os indígenas, conforme seus regulamentos – pois estavam preocupados com os moradores dos núcleos mais urbanizados do sertão.¹¹¹

À medida que a população nativa começou a desaparecer dos aldeamentos do litoral e se agravaram os problemas entre colonos e missionários no sertão, o comércio negreiro pareceu como solução para atender ao engendramento da sociedade colonial.

Diferentemente da ação missionária dos jesuítas, franciscanos, capuchinhos e outras ordens menores, que pensaram em estratégias mais elaboradas para catequizar os indígenas do Brasil, os africanos que chegaram para substituir a mão-de-obra local, não receberam essa atenção dos clérigos. A doutrinação dos escravos, como sabido, era dever dos padres, mas principalmente do proprietário.

do Brasil em 1684 para São Tomé, depois que o Reitor do Colégio da Bahia, padre Antonio Forte, resolveu fazer uma conciliação com a Casa da Torre, e se posicionar contra os padres que missionavam no sertão.

¹⁰⁹ A missão dos capuchinhos no Brasil ocorreu sob o comando da “Propaganda Fide”. O primeiro grupo chegou por acaso, em 1642, em Pernambuco, pois foram interceptados pelos holandeses quando viajavam para São Tomé.

¹¹⁰ Eduardo HOORNAERT. **História da Igreja no Brasil**. Tomo 2. Petrópolis: Vozes, 2ª. Edição, 1979, p. 54; Cristina POMPA, *Op. Cit.*, p.330-3.

¹¹¹ E. HOORNAERT. **História da Igreja no Brasil**. *Op. cit.*, p.55. A referida obra situa-se dentre uma historiografia que faz um discurso apologético à Companhia de Jesus.

4. MANDINGUEIROS NO BRASIL

4.1. Identidades construídas nos circuitos atlânticos

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 depois comparar com os costumes na África. O objetivo era reconstituir a história dos negros e encontrar o passado africano nas Américas, através de similaridades encontradas entre negros dos dois lados do Oceano. 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 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 R. Price, ao publicar em 1976, *O Nascimento da cultura afro-americana*, propuseram a superação dos modelos interpretativos das culturas escravas nas Américas.² Se, por um lado, aqueles que pensavam a história dos africanos como uma catástrofe que teria despojado os negros de suas raízes sofreram pesadas críticas, a tese da

¹ A. RAMOS. **Introdução à antropologia brasileira**. Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante do Brasil, 1961, 2 vols, p. 251-153. R. BASTIDE. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações, 3ª ed., São Paulo, Pioneira, 1989.

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

sobrevivência também foi criticada. O principal argumento era: ambas posições encobriam o impacto da escravidão na formação da cultura afro-americana.

Nos primeiros tempos, a opressão do cativo, dificultou que alguns tipos de instituições fossem desenvolvidos pelos africanos. Mas os escravos estabeleceram laços de solidariedade ainda na viagem. Nas fazendas, cidades, campos, a resistência escrava aos ditames senhoriais abriram espaço para a elaboração de uma cultura afro-americana relativamente autônoma.

A heterogeneidade cultural na África e no Novo Mundo, forçou os escravos a reinventarem suas tradições no Novo Mundo, imprimindo às primeiras culturas afro-americanas grande dinamismo. As instituições culturais criadas pelos escravos eram separadas das instituições senhoriais, pois foram constituídas nos embates contra seus proprietários.

Os escravos estavam abertos à novidade das novas culturas, mas sempre informados pelas orientações cognitivas mais profundas trazidas da África. As culturas africanas das regiões que abasteceram o tráfico negreiro transatlântico foram marcadas por grande heterogeneidade. Ainda segundo Mintz e Price, a existência de uma herança cultural comum aos africanos, não poderia ser automaticamente associada a manifestações culturais específicas, visto que estas estariam sempre diretamente ligadas às formas institucionais que as articulavam em solo africanos. Os autores sugerem que seja observada em um outro nível, o dos “princípios gramaticais inconscientes” e das “orientações cognitivas”.³

Um dos argumentos centrais na obra de John Thornton, publicada depois da obra de Mintz e Price é o questionamento da heterogeneidade cultural dos africanos na África e do impacto negativo da escravidão. 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. O autor 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 No fundo, o autor propõe compreender a dinâmica do mundo atlântico.

Marisa Soares descarta a análise das culturas africanas a partir da reconstituição de uma “cultura original”, para buscar a identificação de “grupos de procedência”. A autora

³ *Idem*, pp. 27-31.

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

reforça que esses grupos se constituíram na relação entre o escravo e a sociedade escravista, na qual estava inserido. Tomando como exemplo os casamentos entre escravos no Rio de Janeiro, a autora mostra que a tendência do casamento entre cativos do mesmo grupo de procedência supõe não apenas interesses dos senhores. A estatística pode indicar que as escolhas matrimoniais partiam também da própria escravaria.⁵

A pesquisa de Luiz Nicolau Parés sobre a presença jeje na origem da institucionalização do Candomblé na Bahia busca encontrar 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”, que observam em que medida as tradições africanas sobreviveram. 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.

O autor descarta o conceito de “grupos de procedência” de Soares porque se restringe à consciência de uma procedência geográfica comum, ou seja, há um privilegiamento da origem do escravo na análise.⁶ O autor opta pelo uso do conceito da “teoria da etnicidade relacional” como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sob as várias denominações metaétnicas, dadas pelos senhores. O termo “identidade metaétnica”, cunhado por Jesus Guanche Pérez, diz respeito às “denominações externas usadas para indicar conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços lingüísticos e culturais, com certa estabilidade territorial, embarcados no mesmo porto”.⁷ Em suma, Nicolau Parés propõe esse conceito para entender que ele serve apenas para as novas identidades coletivas que são geradas a partir da inclusão, sob uma denominação de caráter abrangente.⁸

As discussões 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.

Nos séculos XVI e XVII “*mandinga*” no Reino e no Brasil era uma alusão aos povos da Alta Guiné, habitantes da região do rio Gâmbia que portavam ostentosos amuletos,

⁵ SOARES, Mariza Carvalho. **Devotos da Cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão. Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, pp. 45-9.

⁶ Nicolau PARÉS. **A formação do Candomblé**. História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006, p. 26.

⁷ *Idem*, pp. 26-7.

⁸ *Idem*. *Idibem*.

islamizados, que controlavam as redes de comércio na região. Os mandingas eram os comerciantes de cativos e outros produtos. Portanto, dificilmente, foram vendidos como escravos. No século XVIII, reforço o meu argumento de que “mandinga” no Brasil e no Reino era mais uma alusão aos poderes mágico-religiosos dos povos mandes usuários de amuletos, do que uma referência à identidade étnica dos africanos desembarcados no litoral brasileiro. No século XIX perdurou esse significado.

Portanto, equivocava-se quem atribui ao Mali, a origem dos mandingas ou mandingueiros encontrados no Brasil⁹, seja em fontes eclesiástica, inquisitorial e até mesmo civil. Mandingueiro é uma terminologia colonial que foi sendo alterada.

Eduardo França Paiva, encontrou uma interessante documentação acerca de uma milícia de “negros mandingueiros” em Minas Gerais no início do século XVIII. Pautado nas pesquisas de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e João Reis sobre o Islã na Bahia; e nas descrições de Alberto da Costa Silva e J. Ki-Zerbo sobre o reino do Mali, o autor, pensou que os mandingueiros que ele viu na documentação de Minas Gerais foram embarcados diretamente do reino do Mali para o Brasil.¹⁰

Os mandingueiros¹¹ de Minas Gerais tinham o corpo fechado para balas e outras armas, portanto invencíveis, e eram capazes de adivinhar o que havia dentro das casas das pessoas. Foram munidos de armas por Manuel Nunes Viana, português que se tornara um déspota no sertão de Minas Gerais e desafiou os poderes políticos da Coroa na Colônia, dizendo-se também invencível por ter tido o corpo fechado por uma tropa de negros conhecedores de magia. O autor comete vários exageros, dentre eles, inferir que “Estaria Viana, junto com seus aliados e escravos armados, recriando um império Mali no sertão, entre a Bahia e Minas Gerais”. Ou “estaria intentando se tornar um soberano, um *mansa* malinke em pleno sertão da América Portuguesa?”¹²

A documentação que o autor usa é uma carta do Conde de Assumar do início do século XVIII, pedindo ajuda à Coroa para combater a ousadia de Manuel Nunes Viana, que estava aterrorizando a todos, dizendo-se possuído por poderes sobrenaturais. O conde, no

⁹ Exceção deve ser feita aos estudos sobre o tráfico de escravos do porto de Cacheu para o Maranhão e Pará, entre 1755- 1778, conforme nos referimos no primeiro capítulo.

¹⁰ Nas palavras do autor: “Esses mandingueiros eram, na verdade, escravos de origem africana, mais especificamente da região do antigo Império do Mali, daí malinkes, male e mandinga.” Eduardo França PAIVA. “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; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006, p.118.

¹¹ *Idem*. Na documentação usada por França Paiva, os negros eram chamados mandingueiros. p. 121.

¹² *Idem*, pp. 124-5.

fundo, temia que Viana, pudesse engrossar sua milícia de negros armados e tomar o poder. Viana, o vassalo rebelde, em contato com os negros, não se sabe se africanos ou crioulos, possivelmente se valeu de algum rito africano de fechamento de corpo, e propalou isso. Era mais uma prova de interpenetração cultural entre os saberes de negros e brancos na Colônia, do que uma “valorização da tradição oral de guerreiros mandingas”.¹³

Dando seqüência à indicação das discussões que servirão aqui para que eu feche minha própria reflexão, evoco a de Cristina Pompa, que interessada em investigar a dinâmica e as mudanças culturais, coloca o campo religioso como foco da análise antropológica comparativa. Ela observou com argúcia de historiadora fontes quinhentistas e seiscentistas, a sua maioria em latim. A autora mostrou a vocação universalista das missões cristãs, anotou os discursos dos missionários, historicizou as ações e práticas ameríndias e católicas que foram sobrepostas e incorporadas. Em seu trabalho ela evidencia a concepção cristã da alteridade; e a missão cristã como lugar da tradução intercultural. A religião era o meio privilegiado pelo qual se comunicavam missionários, índios e demais gentes na América Portuguesa. E esses grupos diferentes, ao entrar em contato, se modificaram mutuamente.¹⁴

Marina de Mello e Souza tem contribuído para a compreensão das tradições afro-católicas no Brasil. Considerando as experiências anteriores dos escravos da África Central com o catolicismo e seus símbolos, avança para além da constatação da “perda” e da “resistência”. Mostra a direção de processos históricos que alteraram as tradições, fazendo surgir adaptações, ressignificações e hibridismos decorrentes da experiência colonial, na qual cristianismo e escravidão eram partes do mesmo processo. Nesse ponto, concordando com Thornton, a autora aposta na idéia de que muitos dos africanos oriundos da África Centro-Ocidental chegaram à América Portuguesa marcados pela experiência de adesão ao catolicismo dos bacongós.

Marcada pela preocupação relativa às mestiçagens culturais, investigou produtos resultantes do encontro entre as culturas africanas e européias, presentes em formas de manifestação do catolicismo afro-brasileiro, como a coroação de reis negros nos espaços das irmandades, as estatuetas de Santo Antônio de nó-de-pinho e os santos com penas na cabeça, encontrados no mocambo do Pacoval no Pará, semelhantes aos *minkisi* centro-africanos.¹⁵

¹³ *Idem*, p. 124.

¹⁴ Cristina POMPA. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru: SP: EDUSC, 2003.

¹⁵ Marina de Mello e SOUZA. **Reis Negros no Brasil Escravista**. História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002; “Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro”, **Tempo**, vol. 6, nº. 11, (2001), pp.171-188; e “Catolicismo Negro no Brasil: Santos e *Minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural”, **Afro-Ásia**, nº. 28 (2002), pp.125-146.

Vários são os conceitos intercambiantes entre crioulistas que pensam as transformações e os africanistas que buscam as continuidades das tradições africanas no Brasil. São termos diversos, que apesar de se referirem a resultantes do contato entre diferentes culturas, possuem sentidos significativamente diversos, como *aculturação*, *sincretismo*, *tradução*, *diálogos de surdos*, *transculturação*, *resignificação*, *mestiçagem cultural*, *encontros de culturas*, *recriação*, etc. Mas os conceitos não podem ser mais importantes do que os fatos. Buscar chaves interpretativas ajuda a esclarecer, mas o rigor conceitual pode enfraquecer o argumento oferecido pelo objeto em análise.

Seguindo a indicação dada por Luiz Nicolau Parés, invisto aqui na idéia de que no início do século XVIII, no sertão da Bahia, desenvolveu-se uma cultura crioula com duplo sentido do conceito: o demográfico (crescimento da população crioula) e o cultural (processo de transformação e hibridação da culta dos africanos).¹⁶

O argumento da tese é que africanos e crioulos no sertão da Bahia se apropriaram do cristianismo a partir de seus princípios gramaticais profundos. O resultado foi a manifestação de um catolicismo negro no Brasil.

Os fatos aqui apresentados em torno da prática do uso de amuletos produzidos com elementos cristãos são fragmentos do real. Ao historiador, apesar do interesse voraz por compreender como se davam as dinâmicas sociais, só lhe é possível lampejos do que ocorreu. Principalmente quando se trata de populações negras que não produziram sua própria documentação. O que sabemos a respeito da religião e crenças dos africanos e seus descendentes no Brasil foi registrado pelas autoridades coloniais, zeladoras do cristianismo e da boa conduta dos católicos. Portanto, para não incorrer em generalizações, apresento os fatos, partindo do argumento (repito, e não de uma teoria) de que ocorreu no sertão da Bahia uma miscigenação cultural entre africanos, europeus e crioulos.

Nesse sentido, o argumento é que os negros marcados pela heterogeneidade cultural e pela crioulização demográfica e cultural da sociedade em que estavam inseridos no contexto escravista praticavam a religião dos senhores e dos agentes da igreja. Os negros resignificaram os objetos cristãos mágico-religiosos, à luz de suas culturas de origem, buscando proteção do mundo sobrenatural nas bolsas de mandinga, e principalmente soluções para os problemas deste mundo.

Não se trata de ver o escravo como acomodado ao sistema escravista, num momento em que se consolidou uma tradição de pesquisas baseadas na História Social que

¹⁶ Nicolau PARÉS. "O Processo de crioulização no Recôncavo baiano", *Afro-Ásia*, n. 33, 2005, p. 88.

mostra o escravo como sujeito que negociava com a classe senhorial. Apesar das interpretações pretéritas, que o mostrava passivo diante da escravidão, e constrangido culturalmente diante do mundo dos brancos, e obediente aos mandos e desmandos dos seus donos.

Ao invés de acomodação, as novas teorias interpretativas ensinam que se deve olhar sob o prisma da negociação. A adaptação do africano à sociedade escravista que tinha o cristianismo como plataforma de diálogo é um dado importantíssimo. Na prática do catolicismo, africanos e crioulos adotaram novas práticas a partir de seus códigos culturais, de sua auto-referência.

Mas a autonomia do escravo perante suas tradições estava em grande parte restrita pelo quadro da sociedade escravista senhorial. As irmandades, por exemplo, foram espaços concedidos pelas autoridades coloniais aos negros para que se organizassem em torno de um santo padroeiro e realizassem suas festas. Dessa forma, pretendia-se atender os objetivos do projeto missionário de conversão dos africanos. As festividades realizadas pelos negros relacionadas às irmandades eram aceitas pelas autoridades coloniais.

Com exceção das irmandades e do formato luso das festividades, as atividades exercidas pelos negros foram freqüentemente proibidas, perseguidas e demonizadas, como os calundus do século XVIII, sendo mais conhecidos os de Minas Gerais e Bahia.¹⁷

Muitos escravos barganharam direta ou indiretamente com seus proprietários para conseguir maior autonomia, sem, entretanto, reivindicar a saída do regime de escravidão. Mas havia também opções drásticas como suicidar-se¹⁸ ou tramar a morte do senhor por meios mais sorrateiros, como o envenenamento. Não era à toa que muitos senhores temiam ser envenenados. Fazer feitiços para adoecer o senhor e a família dele era recorrente. Também era comum no Brasil colonial usar de práticas mágicas para conseguir uma companhia amorosa, proteger-se de castigos do senhor, e fechar o corpo para não ser ferido por armas de fogo, facas e flechas de índios.

Eleger algumas crenças de africanos e seus descendentes como objeto de estudo é trabalhar com hibridismos constituídos a partir das características específicas dos processos de sua escravização e catequização. A natureza da escravidão em Jacobina e a liberdade relativa

¹⁷ Mais tarde, no século XIX, os candomblés também foram duramente reprimidos porque vistos como ameaça ao sistema escravista, pois serviam como lugar de esconderijo de negros fugidos e exigiam dos neófitos e iniciados longos períodos de reclusão para cumprimento das obrigações conventuais. A maioria dos estudos acerca dessas práticas busca encontrar os traços desses ritos na África e comparar com as instituições criadas no Brasil, atentando para o nível de transformação e continuidade que ocorreu.

¹⁸ Jackson FERREIRA. “‘Por hoje se acaba a lida’: suicídio escravo na Bahia (1850-1888)”, *Afro-Ásia*, n.º. 31, (2004), pp.197-234.

dos escravos permitiam a circulação de valores e interação entre os crioulos e os brancos para participar das atividades da Igreja Católica, criando situações de extremo interesse de estudo.

As identidades, no circuito do mundo Atlântico, podiam ser construídas em torno de uma prática mágico-religiosa sincretizada, e não apenas em razão da procedência do grupo de origem e das denominações metaétnicas, ou externas, atribuídas pelos senhores aos africanos no âmbito da escravidão.

4.2. Catolicismo negro

John Thornton chama atenção para o fato de que a conversão dos africanos não começou nas Américas, mas na África. E este é um aspecto importante que deve ser levado em consideração ao analisar a conversão dos negros ao cristianismo no Brasil. Uma parcela pequena de escravos que desembarcaram era cristã, mas o conhecimento do cristianismo, mesmo por poucos, causava um grande impacto. Os catequistas eram recrutados entre os que conheciam melhor os ritos do catolicismo: persignar, rezar o Pai Nosso, Ave-Maria, Salve Rainha e Credo, cantar, ter hábito de ir à igreja, confessar, comungar, conhecer os santos, respeitar os mandamentos da Igreja, os Sacramentos e, os Mandamentos da Lei de Deus.

Além de espaço de construção de diálogos entre sistemas de pensamento europeus e africanos, o cristianismo negro no Brasil foi o lugar de fusão de tradições africanas. O culto aos santos facilitou aos africanos de diferentes “nações” traduzir suas visões dos cosmos e divindades pelos entes sobrenaturais cristãos. Acerca da incorporação do cristianismo por africanos, diz Thornton, que acredita ter esse processo ocorrido por meio de uma comunicação entre cosmologias diferentes que encontravam analogias entre si:

A conversão religiosa, como é entendida convencionalmente, não foi, portanto, um simples processo em que os europeus forçaram os africanos a aceitar uma religião estranha, nem a prática das formas africanas tradicionais de revelação contínua no Novo Mundo representa algum tipo de resistência heróica religiosa e cultural. Em vez disso, foi um ato voluntário, espontâneo por parte dos africanos, convencidos pelos mesmos tipos de revelações que seus próprios deuses haviam lhes mostrado que o outro mundo era habitado, na verdade, por um grupo de seres idênticos às divindades dos europeus.¹⁹

Para fortalecer sua afirmação acerca da intencionalidade dos negros em se tornarem cristãos ou de se comunicar com seres sobrenaturais cristãos, Thornton aponta a

¹⁹ THORNTON, *Op. cit.*, p. 354.

presença de cultos e de capelas com imagens de santos católicos em quilombos encontrados nas Américas.²⁰ Édison Carneiro afirmou que no mocambo do Macaco, os negros de Palmares “possuíam uma capela, onde os portugueses encontraram três imagens, uma do Menino Jesus, ‘muito perfeita’, outra da Nossa Senhora da Conceição, outra de São Brás. [...]”²¹

Assim como se pensou que os africanos aderiram ao cristianismo por obrigatoriedade, também há os que pensam que o catolicismo era apenas um “disfarce” ou “fachada” para que os africanos pudessem cultivar às escondidas suas divindades. Há também os que pensaram que a forma particular de interpretação do catolicismo colonial pelos negros marca uma especificidade do Brasil.²²

Robert Slenes tem mostrado em suas pesquisas que os negros convertidos ao cristianismo fizeram cultos voluntários aos santos às escondidas e atribuíram novos sentidos a tais divindades. Para além da fé, foram usados como elemento agregador para deflagrar conspirações e revoltas. Em estudo sobre os cultos de aflição do Congo “transplantados” para o Sudeste brasileiro no século XIX, o autor observou que na vila de São Roque, próxima a São Paulo, em 1854, um preto forro chamado José Cabinda liderava um culto popular. José fazia parte de povos do Congo cristianizados desde o final do século XV. Ele usava estatuetas de Santo Antônio e de *minkisi* (objetos mágico-religiosos, usados na África central, compostos de vários ingredientes que captavam poderes dos espíritos). O autor localizou também um grupo de escravos de Vassouras, vila próxima ao Rio de Janeiro, que votavam “culto supersticioso” a Santo Antonio. Em 1848, esse grupo planejava uma conspiração que seria deflagrada no dia de São João Batista.²³

Em várias partes do Brasil, em quilombos, cidades e áreas de *plantation* desenvolveu-se um catolicismo negro, resultado de apropriações particulares das práticas e símbolos católicos. Inclusive, santos foram usados como cúmplices nas conspirações de revoltas escravas.²⁴

²⁰ *Idem*, p. 351-2

²¹ CARNEIRO, Édison. **O quilombo dos Palmares**. São Paulo: Brasiliense, 1947. p. 42-3.

²² Gilberto FREYRE. **Casa Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2006, pp.438-43. Freyre tece a primeira crítica aos estudos de Nina Rodrigues, pois esse acreditava que os negros eram inaptos intelectualmente para aprender outra religião.

²³ Robert SLENES. “Malungu Ngoma Vem!” África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, n.28, 1991-2, p. 64; “A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)”. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 298-305.

²⁴ João Reis observou em análise sobre revoltas escravas ocorridas no Brasil entre os séculos XVIII e XIX, que muitas delas foram deflagradas em dias festivos de santos, por dois motivos principais: a festa dava lugar para reunião de escravos que eram possuídos por espírito de liberdade e desejo de reversão ritual do mundo que os escravos rebeldes desejavam perpetuar no mundo real; e porque havia relaxamento do controle senhorial.

Luiz Mott evidenciou, com base em fontes do período colonial, o culto a Santo Antônio, praticado por brancos que faziam do santo padroeiro do Brasil o intercessor para conseguir recuperar escravos fugidos. Por outro lado, africanos de diversas “nações”, crioulos, escravos e forros também inseriram o santo nos seus cultos sincréticos. Em 1777, no povoado de Itapecerica, Minas Gerais, Brígida Maria e Roque, negro angola foram denunciados à justiça eclesiástica por praticarem o calundu. O rito consistia em danças ritmadas por viola e pandeiro, durante o qual invocavam as almas dos mortos a incorporarem nos vivos, e levavam a imagem de Santo Antônio ao mato para fazer penitências. Em 1739, em Sabará, também Minas Gerais, Luzia Pinta, forra natural de Angola, durante o culto em que fazia adivinhações e curas, pedia aos enfermos duas oitavas de ouro para mandar rezar missas para Santo Antonio e São Gonçalo, pois estes auxiliavam nas curas. Nas terras do ouro, Josefa Maria, de nação coura, Benin, realizou uma cerimônia, a “dança de tunda” ou “acotundá”. Em transe, ela falava em sua língua da Costa da Mina, dizendo que era filha de Nossa Senhora do Rosário e de Santo Antônio; dizia também que o mesmo santo a batizara e a mandara ao Brasil. Na dita casa onde realizavam o “acotundá”, também foi encontrada um altar para o referido santo e ao pé do altar, havia uma panela com feijoada, comida servida para Ogum, divindade do panteão iorubano.²⁵

Robert Slenes sugere que os variados cultos a Santo Antônio no Brasil podem ter sido trazidos via África Centro-Occidental. No antigo reino do Congo eram populares as estatuetas de *Toni Malau*, que significava o “Antônio da boa sorte”. Marina de Mello e Souza reforça esse argumento no seu estudo acerca das estatuetas de Santo Antonio de nó-de-pinho encontradas no Vale do Paraíba, sudeste do Brasil.²⁶

Slenes alerta para o fato de que, apenas uma parcela mínima dos africanos desembarcados no Brasil, com exceção dos ambundos e dos congoleses, conheciam o culto ao *Toni Malau*; e que alguns podem até mesmo ter presenciado o movimento antoniano

Interessante notar que o autor ao buscar compreender o papel da religião cristã entre os africanos, opera com a “chave” da rebeldia escrava. Para o autor, a combinação entre religião e política era o lugar privilegiado para que o escravo se rebelasse em prol da reforma da escravidão. Reis não encontrou nenhum caso em que africanos associados às irmandades estivessem envolvidos nas revoltas oitocentistas da Bahia. A forma como os negros se apropriaram do catolicismo no Brasil, com base nas promessas, ou seja, nas trocas religiosas com os santos, teria desenvolvido um catolicismo menos “consciente”. Ao contrario do que ocorreu nos Estados Unidos, onde o protestantismo serviu ao Nat Turner como elemento incendiador de sua rebeldia, que o levou a matar vários senhores brancos. Esse tipo de análise do catolicismo encobre a possibilidade de ver outras maneiras de recriação de tradições africanas no seio da própria religião dos brancos. Ver “Quilombos e revoltas escravas no Brasil: ‘Nos achamos em campo a tratar da liberdade’”. **Revista USP**, n.28, 1996, p. 31.

²⁵ MOTT, Luiz. “Acotundá: Raízes Setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro”. **Revista do Museu Paulista/USP**, 1986, pp.87-117; “Santo Antônio, o divino Capitão-do-Mato”. In: REIS, João & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996;

²⁶ “Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro”, **Tempo**, vol. 6, nº. 11, (2001), pp.171-188.

protagonizado por dona Beatriz Kimpa Vita, que ocorreu entre 1702 e 1706, ano em que ela foi queimada viva, porque acreditava ser Santo Antônio. Portanto, o culto a esse santo no Brasil pode estar associado ao contato de africanos e crioulos de outras “nações” como os ambundos e congoleses. Por meio do processo de reinterpretação, ou de tradução religiosa, transformaram o Santo Antônio em santo protetor que possibilitava comunicação com os mortos. Sua estatueta servia como amuleto para dar sorte, proteger de perigos, e auxiliar nos ritos de curas da sacerdotisa courá, afilhada de Santo Antônio.²⁷

Outra indicação importante que comprova que o cristianismo não foi um ato involuntário aos negros no Brasil era a compra de “reliquias” católicas. Eles compravam bentinhas, contas, verônicas, ágnus-deis, indulgências, e outras relíquias falsas, como lasquinhas da cruz de Cristo e papelotes contendo leite-em-pó do peito de Nossa Senhora. Um vendedor simoníaco foi o padre João Roiz. Ele passava sempre em Serro Frio para oferecê-las aos negros, que pagavam em ouro pelos supostos objetos sagrados católicos. Os escravos e libertos diziam comprá-los porque serviam para livrar de cobras e bichos, além disso, podiam “meter-se embaixo d’água sem pirigar”.²⁸

Em estudo sobre o papel das relíquias, os restos mortais dos santos na construção de um mundo imperial, Renato Cymbalista nos ensina que o culto às relíquias cristãs foi introduzido no Brasil desde os primeiros anos da colonização lusa. O objetivo de trazer relíquias de santos para as partes “recém-descobertas” do Império visava integrar as novas terras na narrativa cristã. Em 1575 foram recebidas duas cabeças das Onze Mil Virgens em Salvador. Em 1584, uma das cabeças foi levada pra Olinda e recebida com missa solene pelo jesuíta Fernão Cardim. Nos anos subseqüentes aportaram ao Brasil outras cabeças das Onze Mil Virgens. Em 1577, uma dessas foi levada para São Vicente. O padre Cristóvão Gouveia quando veio ao Brasil como visitador trouxe outra cabeça para Salvador. Em 1582 foi inaugurado um relicário e uma capela no Colégio dos Jesuítas da Bahia para acomodar melhor as santas relíquias. A cerimônia de transladação das relíquias foi muito concorrida por religiosos e pela população que causou tumulto.

Em seguida, o visitador da Companhia foi pra o Rio de Janeiro. Levou consigo uma relíquia de São Sebastião acomodada em um braço de prata. Houve festa em louvor do

²⁷ “A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX)”. Op. cit., pp. 306-7; e Marina de Mello SOUZA & Ronaldo VAINFAS. “Catolicização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII”. **Tempo**, vol. 3, nº 6, dezembro, 1998. (p. 95-118).

²⁸ Luiz MOTT. “Cotidiano e Vida Religiosa: entre a capela e o calundu”. In: SOUZA, Laura de M. (org.) **História da Vida no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997, p. 192.

referido santo, padroeiro e protetor da cidade. A procissão começou no mar, passando pelas ruas até a Igreja da Misericórdia. Em seguida houve um auto de teatro, e o ritual de beijar a relíquia. O braço de São Sebastião foi colocado ao lado de uma cabeça das Onze Mil Virgens. O Visitador seguiu para São Paulo em 1585. Levou consigo algumas relíquias: uma lasca do santo lenho e uns pedacinhos dos santos tebanos da legião de São Maurício.²⁹

Além do traslado de relíquias como estes que foram apresentados, as conquistas Ultramarinas da Idade Moderna também foram propícias a criação de novos mártires e consequentemente de novas relíquias. No entanto, não eram simples os processos de santificação. Na Idade Média, a igreja santificava o morto a partir dos cultos que proliferavam. Mas as reformas católicas pós Trento, centralizaram no papado os processos de beatificação e canonização. A partir daí, fiéis e ordens religiosas passaram a documentar com precisão e fazer circular as informações sobre os candidatos a santos e suas relíquias.

A primeira relíquia da América Portuguesa foram as pegadas deixadas pelo Apostolo de Jesus, São Tomé, quando pregava para os povos indígenas. Mas as primeiras relíquias criadas foram do padre Anchieta, falecido em 1597 em Reritiba, Espírito Santo. Em dois anos seus ossos foram transferidos para Salvador. Menos de vinte anos depois seu culto foi autorizado pelo papa Urbano VIII. Seus restos mortais obraram milagres.³⁰

Na Europa, os populares fizeram interpretações muitos particulares dos sermões dos missionários em torno do culto às relíquias sagradas dos mártires da Igreja. O uso das relíquias pelo povo sofreu uma resignificação religiosa. Luiz Mott mostra em estudo sobre usos supersticiosos de restos mortais, um caso curioso de um europeu que roubava ossos das igrejas para oferecer como oferenda ao Demônio. Em 1610, na Espanha, Miguel de Goyburn desenterrava ossos de defuntos já gastos, e “deles tiravam os ossos das articulações dos pés, as cartilagens dos narizes e todos aqueles ossinhos que existem ao redor e os miolos hediondos, estas partes dos corpos dos defuntos recolham-nas em cestos e ofereciam ao Diabo”.³¹

Mott defende a idéia de que as práticas de infanticídio eram bem conhecidas na

²⁹ CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI-XVII**. São Paulo, 2006. (Tese de Doutorado em Estruturas Ambientais urbanas - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo/USP); “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna”, **Anais do Museu Paulista**, História e Cultura Material. Vol. 14, 2006, pp. 11-50. “A Cidade na América Portuguesa: Uma Comunidade de Vivos e Mortos”, **XII Encontro Nacional da ANPUR**, Belém, 2007. (Sessão Temática: História, Cidade e Urbanismo).

³⁰ Renato Cymbalista. “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna”, **Anais do Museu Paulista**. História e Cultura Material, Vol. 14, 2006, p. 36.

³¹ Luiz MOTT. “Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira”, **Revista USP**, 31, 1996, p. 114.

Europa, pois várias mulheres foram denunciadas como assassinas de crianças. Para o autor, as feiticeiras praticantes de infanticídio têm origem branca e não negra. Os africanos e descendentes adotaram “não apenas a religião como também as superstições e práticas diabólicas dos donos do poder.”³² No entanto, africanos de alguns lugares também conheciam práticas de sacrifícios rituais de adultos e crianças.

Na Alta Guiné, conforme mostramos com mais minúcia, o culto às relíquias foi introduzido em Cabo Verde. Os missionários levaram para a Ilha um pedaço do santo lenho da cama onde Santo Inácio de Loyola dormia. Com essa madeira, uma cruz fora feita, que se tornou uma milagreira relíquia. Os nativos interpretaram ao seu modo os sermões em torno da relíquia e a usavam para todas as necessidades do cotidiano. Carregavam para suas casas para amenizar as dores da morte do moribundo, para acompanhar defunto, ajudar no parto das mulheres e em curas.

Na região dos rios da Guiné os missionários distribuíram imagens impressas de Santo Inácio, como se fossem relíquias, às quais eram atribuídos poderes curativos. Mas o povo usava as mesmas como se fossem amuletos para fechar o corpo. Durante a missão os padres tentaram acabar com o costume de sacrifício de “chinas” nas cerimônias fúnebres da realeza. Algumas pessoas se ofereciam para servir ao rei na outra vida, e eram enterradas com cavalos, jóias, e demais coisas importantes para o rei no outro mundo.

Na África Central, os missionários também encontraram práticas semelhantes envolvendo sacrifícios e cultos aos restos mortais de pessoas importantes. Em Matamba, no reino de Angola, havia guerreiros imbangalas que tinham vida nômade, e se estabeleciam provisoriamente em lugar fortificado, chamado *kilombo*. Eles viviam de saques às aldeias. A reprodução do grupo era garantida pelos seqüestros de mulheres e crianças pertencentes a vários grupos vizinhos, principalmente os ambundos. Conforme testemunharam os viajantes do século XVII,³³ as crianças nascidas no acampamento eram deixadas ritualmente no mato, porque era proibido que filhos dos membros do grupo vivesse com eles. Evitava-se assim que o poder fosse herdado por linhagem. Os novos chefes eram escolhidos pela sua coragem, independente de sua origem. A identidade do grupo era mantida pelos ritos iniciáticos como a circuncisão. Para que os guerreiros do grupo se tornassem invencíveis passavam um unguento chamado *maji-a-samba*. Essa pomada mágica era preparada com crianças sacrificadas

³² *Idem*, p. 116.

³³ António de Oliveira CADORNEGA. **História Geral das Guerras Angolanas. 1680**. Anotado e corrigido por José Matias Delgado. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar. 1972, Tomo III, pp. 223-225.

nascidas no kilombo. Portanto, diferente do que afirmou L. Mott, sociedades africanas também conheceram o que aqui está sendo chamado de infanticídio com fins preventivos e protetores.³⁴

Na ocasião da entrada de um religioso no *kilombo* dos imbangalas, o Frei Antonio de Serveja, que carregava ao colo uma menina recém-nascida que foi deixada no mato, as pessoas se sentiram ofendidas com a ousadia dele, porque a quebra do costume seria causa de ruína para o grupo. O Cronista Cadornega, disse que o chefe do *kilombo* não permitiu que matassem o religioso “nem tampouco a criança que elle nunca largou de seus braços, dizendo que o havião de martirizar com ella”.³⁵ Ou seja, evitando a morte do religioso, evitava-se que os ossos do sacerdote branco e da menina também fossem cultuados.

António Cadornega, o militar português que assumiu importantes postos em Massangano e Luanda, também informa que os jagas (como os portugueses chamavam os imbangalas) veneravam os “quicullos”, que eram os ossos de seus chefes antepassados. Faziam-lhes “sacrifícios de gentios e animaes, derramando-lhe muito vinho, assim de Portugal, como de Palma”.³⁶ Os jagas consultavam esses antepassados nos assuntos importantes, como as guerras e alianças. Os espíritos deles entram no corpo de um dos chefes e respondem ao que devem fazer. Além de servir para comunicação com os mortos, os restos mortais dos chefes tinham também a função de protegê-los:

[...] todos os cofres em que têm as negregadas relíquias dos seus senhores defuntos, ornados de ricas sedas, e acompanhados de toda a gente principal, com muito gentio de guerra de sua guarda, e toda a matizada de varios instrumentos, assim por fazerem aquella honra e obsequio ao embaixador que vem, como por terem para si que com taes defensivos se livraram do mal que pello tal embaixador lhes poderá vir, e acertarão em que tudo o que com elles tratarem.³⁷

Os cofres levados nas guerras dos imbangalas, nos quais colocavam os ossos dos chefes antepassados do kilombo eram chamados de *mosetes*. Os jagas os “veneram e têm para si, são os que lhe dão todo o esforço e valor para vencerem a seus inimigos e no que conquista boa fortuna”.³⁸ Isso quer dizer que os missionários encontraram um povo que também

³⁴ Luiz MOTT. “Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria afro-luso-brasileira”. *Op. cit.*, p. 114. “(...) a utilização de restos mortais de seres humanos não se trata de “barbarismo” de origem africana, mas procede de antigas tradições européia divulgadas no Novo Mundo pelos colonizadores brancos”.

³⁵ *Idem*, p. 227.

³⁶ *Idem*, p. 224.

³⁷ *Idem*, p. 225.

³⁸ *Idem*, p. 228.

cultuava os ossos de seus importantes antepassados, que podiam intervir em favor dos vivos. Em 1661, o *mosete* usado pela Rainha Jinga foi levado de Matamba, onde estava sendo construída a igreja de Nossa Senhora de Matamba, para Luanda, de onde retornou na forma de candelabro. O padre capuchinho Antonio de Gaeta convenceu a Jinga a desfazer-se daquele cofre, instrumento de comunicação com os mortos, e transformá-lo num candelabro para a nova Igreja.³⁹

Fosse pela influência dos sermões dos missionários em torno das relíquias dos mártires, fosse pela tradição abundante dos ritos consagrados aos antepassados, ou a justaposição de ambas tradições, a morte de dona Beatriz Kimpa Vita foi emblemática. Em 1606, essa moça da nobreza congoleza, educada no cristianismo, foi queimada viva pelo capuchinho Bernardo Galo acusada de heresia.⁴⁰ Os seus seguidores recolheram seus ossos como relíquias e espalharam que ela não havia morrido, apenas desaparecido de outra forma, já que ela se transformava, por vezes em Santo Antônio.⁴¹

Na América Portuguesa, os restos mortais usados em feitiçarias revelam a tradução dos sermões católicos em torno dos milagres que obravam os ossos dos defuntos. A população de origem européia tinha mais familiaridade com o uso de restos mortais em suas feitiçarias pela longa tradição do culto às relíquias. Durante a primeira visitaço do Santo Ofcio da Inquisio de Lisboa Bahia, em 1591, dona Guiomar, natural de Lisboa, denunciou Antnia Fernandes, crist-velha, natural de Guimares (Norte de Portugal), viva. Esta era acusada de conhecer vrios tipos de feitios para segurar marido, os quais queria ensinar Guiomar. Um dos feitios era composto de “ps de osso de finado, os quais ps ela confessante deu a beber em vinho ao dito seu marido Francisco Fernandes para ser seu amigo e serem bem casados”.⁴² Antnia teria contado tambm a Guiomar que foi at o local de enforcamento em Vila Velha, Salvador, e cortou a mo de um negro que estava enforcado

³⁹ Marina Mello e SOUZA. “A rainha Jinga de Matamba e o catolicismo - frica Central, sculo XVII.” Comunicao apresentada no **Congresso Internacional Las relaciones discretas entre las monarquas hispana y portuguesa: Las casas de las reinas (siglos XV-XIX)**. Madrid, Universidade Autnoma de Madrid; 11 e 14/ dezembro/2007, p.22. (texto mimeografado, discutido no Ncleo de Religio e Evangelizao do Projeto Temtico Dimenses do Imprio Portugus, FAPESP/Ctedra Jaime Corteso, em maio de 2008).

⁴⁰ *Id.*, “Catolicizao e poder no tempo do trfico: o reino do Congo da converso coroada ao movimento antoniano, sculos XV-XVIII”. **Tempo**, vol. 3, n 6, 1998, p. 12. O “movimento antoniano” foi reprimido pelo capuchinhos italianos porque condenava o clero oficial estrangeiro, e rejeitava uma parte dos sacramentos catlicos como o batismo, a confisso e o matrimnio. Os antonianos proibiram a venerao da cruz, porque esta foi o motivo da morte de Jesus, prometiam tornar procriadoras as mulher infrteis, ameaavam transformar em animais os reticentes f, e organizaram um clero particular, que tinha como sacerdote santos catlicos, como So Joo.

⁴¹ *Idem*, p. 18.

⁴² Ronaldo VAINFAS. **Confisses da Bahia: Santo Ofcio da Inquisio de Lisboa**. So Paulo: Companhia das Letras, 1997, p.134.

para fazer feitiços.⁴³

No Bispado de Mariana, Josefa Maria Soares, branca, tinha em casa duas caveiras. Uma enterrada na porta da casa para proteger a família de mau agouro. A outra, escondida dentro de casa, servia para tirar umas lasquinhas sempre que precisasse. Ela triturava até virar pó. Em seguida misturava na comida de quem deseja fazer malefícios. Josefa foi denunciada aos comissários do Santo Ofício por sua escrava parda, Albina Maria em 1774.⁴⁴

Mas os negros também aderiram na Colônia ao uso dos restos corpóreos. As “reliquias” foram resignificadas para compor as práticas mágicas e feitiçarias. Luiz Mott encontrou em suas pesquisas alguns casos envolvendo negros.

Ângela Maria Gomes, em 1760, forra de nação courana, moradora em Itaubira, Minas Gerais, denunciada ao Santo Ofício. Ela foi vista com outras mulheres desenterrando um defunto no adro da Igreja de Nossa Senhora da Boa Viagem. Além dos restos mortais, Ângela usava morcego e bode na feitura de seus feitiços. O rito era em sua casa e ocorria sob o som de batuques todas as terças e sextas-feiras. A escrava Rosa Egipcíaca, natural da Costa da Mina, dentre vários outros motivos, foi acusada pelo padre frei Santa Rita Durão de ser fina feiticeira, porque acharam-na com o corpo dessecado de uma criança.⁴⁵

Feliciano de Oliveira, parda, moradora do bispado de Mariana, foi acusada de atar com uma fita verde e colocar dois ossos de defunto na boca de sua escrava Maria, crioula. Desenhava uma cruz no chão e mandava a escrava pisar no desenho enquanto ela dizia palavras para fazer Joaquim largar a mulher dele e ficar com ela. Em 1782, na Vila de São Miguel, os escravos mulatos Joaquim e Clemência foram denunciados porque faziam feitiços com saliva, cabelo, unhas e outras substâncias, como “pós, unhas e carnes de defuntos que iam tirar nas sepulturas das igrejas, e metiam naqueles feitiços”. Em 1775, a parda Luiza Maria Angélica, solteira, foi vista na rua em noite de lua cheia no Rio de Janeiro com duas caveiras na mão, enquanto fazia orações. Os inquisidores suspeitaram de pacto com o demônio.

Cabe destacar dois casos de usos de restos mortais para causar malefícios aos senhores de escravos. O escravo Felipe, morador na vila de Santos, capitania de São Paulo usou dente de jacaré e pó de defunto na preparação de uma poção que deu ao seu senhor. Este

⁴³ *Idem*, p. 137.

⁴⁴ Os casos arrolados por Luiz Mott nesse artigo “Dedo de anjo, osso de defunto”, foram extraídos dos processos inquisitoriais da Inquisição de Lisboa e dos Cadernos do Promotor. Pp . 115-9.

⁴⁵ *Idem*.

foi acometido por profundas dores de barriga e nas cadeiras. Felipe confessou que a finalidade era secar as tripas do seu dono. Numa das bolsas que portava, havia um dedo de criança, unhas e um osso de defunto. O preto forro Matias Gonçalves Guizanda, alfaiate, morador em Recife, tinha uma saquinho de pano dentro do qual foram encontrados desenhos que se pareciam com o diabo, cinco orações e dez pedaços de ossos de um crânio humano. Tudo isso dizia usar para fazer malefícios que lhe encomendavam.⁴⁶

Os usos de restos mortais de pessoas divinizadas, portadoras de poderes miraculosos ou mágicos foram incentivados pela Igreja. No entanto, na América Portuguesa, os africanos e crioulos fizeram interpretações particulares acerca do poder dos mortos e usaram também restos mortais de pessoas comuns, fossem adultos ou crianças, nas suas feitiçarias.

Além dos circuitos da propaganda e da distribuição de relíquias autorizadas pela Igreja, havia também o conhecimento de feitiçarias populares que circulavam entre brancos e negros, usando outros tipos de “reliquias”. Bem como existiam os circuitos africanos de difusão de uma visão de mundo onde tinha lugar especial os mortos, os santos, a cruz e os *minkisi*.

A experiência de agregar ingredientes diferentes a um objeto remete à tradição dos centro-africanos em torno dos *minkisi*, que, em geral, eram objetos esculpidos em madeira por um artesão, e depois sacralizados por um sacerdote, o *ganga*. Os *minkisi* tinham função coletiva ou individual. Alguns serviam para proteger a comunidade de crises, infortúnios, epidemias e descobrir ladrões e malfeitores. Outros eram para curar, proteger o indivíduo de doenças, perigos e feitiços. O seu formato variava muito, pois a sua forma artística não era o mais importante. Como havia uma liberdade para improvisação na forma, também havia para os materiais agregados à peça. Os ingredientes variavam conforme o que era requerido ao *ganga*, responsável pela dotação de poderes mágicos ao objeto.⁴⁷

O receptáculo a ser transformado em *minkisi* pode variar de uma figura de madeira esculpida, tipo estatueta antropomorfa, para uma panela de barro, concha de caracol,

⁴⁶ MOTT, “Dedo de anjo, osso de defunto”. Op. cit., p. 118.

⁴⁷ VOLAVKOVA, Zdenka. “Nkisi figures of the Lower Congo”. **Symposium on Traditional African Art**, organized by the Peabody Museum and CAAS at Harvard University on May 4-7, 1971. Disponível em www.randafricanart.com/index.pdf.

saquinhos, sachês, bolsas, vasos de cerâmica, pacotes de pano, entre outros objetos. Cada *minkisi* contém o remédio (*bilongo*) e o espírito.⁴⁸

Em seu estudo comparativo sobre os saberes dos centro-africanos difundidos nas Américas, Robert F. Thompson crê que os cosmogramas do Congo reapareceram no Novo Mundo, na forma de feitiços-*minkisi*, e este teria sido um instrumento estratégico da comunidade negra para efetuar curas.⁴⁹ Thompson imbuído do objetivo de encontrar as sobrevivências africanas nas Américas realizou uma leitura aplanadora dos símbolos. Desconsiderou as influências do impacto do catolicismo na vida dos africanos ainda no Congo e depois no Novo Mundo.

Nesse sentido é interessante lembrar que no Congo e em Angola, crucifixos e santos levados pelos missionários eram chamados pelos nativos e pelos próprios missionários de *minkisi*. Essa identificação era dada pelo fato dos objetos cristãos serem entendidos como instrumentos de comunicação com as forças do além, feita por um intermediário de Deus, o padre, que era chamado de ganga. Quando os nativos eram batizados recebiam cruzeiros e medalhinhas dos padres. Os neófitos compreendiam o rito como se fosse uma iniciação e portavam os símbolos católicos como se fossem saquinhos mágicos e amuletos.⁵⁰

Diferentemente dos mandingas e outros povos islamizados da Alta Guiné, que portavam amuletos contendo orações escritas em papel contendo textos islâmicos referentes ao Alcorão, acompanhados de comentários teológicos e curativos,⁵¹ os bantos inseriam outros tipos de materiais dentro de seus saquinhos.

⁴⁸ Robert Faris THOMPSON. **Flash of the Spirit: African & Afro-American, Art & Philosophy**. New York: Vintage Books, 1984

⁴⁹ Entre os vários tipos de *minkisi* encontrados nas Américas, ele se referiu ao *Nkisi Nkita Nsumbu*, um saco de rafia com argila branca ao fundo, sob sementes, cristais, pedras e outras coisas. Serve para livrar as pessoas de ferimentos na pele causados por facas e agulhas sobrenaturais, e por isso pode conter esses mesmos materiais de metal. O *Nkisi Mbunda Mbondo* é feito com penas, algodão, botões, vidros, tranças de rafia, miçangas coloridas e terra de cemitério. Protege a pessoa de inchaço do corpo ou inflige doenças nos inimigos criminosos. No Haiti contemporâneo, o autor encontrou os *paquets-congo*: eram saquinhos embrulhados em pano de seda, amarrados com tiras de seda, segurados por alfinetes, adornados com moedas, miçangas. No topo do saco, são colocados plumas ou panos metalizados. Chamam de *Simbi-Makaya* (Simbi das folhas) ou “Rainha do Congo” um tipo de bolsa antropomorfa feita com muitas folhas, plumas, seda e miçangas. Thompson diz que são representações visuais da crioulaização de formas tradicionais dos *minkisi* do Congo. Na visão do autor, a forte influência da África-Central no Brasil apareceu na forma dos “pontos de segurar”, feitos nos centros de Umbanda do Rio de Janeiro do século XX. Os *pontos de segurar* são pequenos encantamentos feitos em um pedaço de pano, no qual se desenhava algo para prender um espírito ou atrair uma pessoa. Após dobrada, era amarrada com cordas apertadas no sentido vertical e horizontal. Essa amarração em forma de cruz representava que o espírito estava preso ao pacote. *Idem*, pp. 117-128.

⁵⁰ Alberto da Costa e SILVA. **A Manilha e o Libambo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/Biblioteca Nacional, 2002, p. 366.

⁵¹ Nikolay DOBRONRAVIN. “O Islã na África do Oeste e no Brasil”, p. 27. Disponível no site: http://www.casadasafricanas.org.br/site/index.php?id=banco_de_textos. (Este texto se refere a um ciclo de palestras que o referido autor proferiu em São Paulo e Salvador em 2003).

O padre Cavazzi, quando esteve entre os jagas, observou que os gangas usavam uns “preservativos contras as armas inimigas, especialmente cinturas feitas com pele de *nsengue* [crocodilo]. Nessas cinturas atam objectos sem valor, mas que, por causa da superstição geral, aumentam o prestígio dele.”⁵²

O responsável pela feitura das cintas era o *nganga-ia-ita*. Eram feitas e sacralizadas para irem a guerra e eram muito procuradas. Estabelecendo uma comparação com o cristianismo e o culto às relíquias, Cavazzi expressou sua decepção ao perceber que o valor dado aos cintos de couro imitava “sacrilegamente a nossa devoção as relíquias”. Dizia que era grande “o prestígio e tão cega é a credulidade dos Jagas que estes aparecem, às vezes, todos carregados de pedaços da madeira, de pena, de ossos, de pequenos chifres e de mil outros amuletos (...)”⁵³

Legenda da gravura: 1. Sacerdote que fala com a leoa; 2. Encanto do sacerdote; 3. Cinta com relíquias; 4. pulseiras de ferro; 5. Dois amuletos de chifre cheios de unguento pendurados no pescoço.
(Aquarela do Padre Antônio Cavazzi, que esteve em Angola entre 1672 a 1677).

O *nganga-ia-quimbanda* também distribuía “cinturas para diversos usos supersticiosos.” O padre notou que não apenas o povo de Matamba usava amuletos protetores

⁵² CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, João António. **Descrição História dos três Reinos do Congo Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, vol. 2, p. 201.

⁵³ *Idem*, p. 202.

amarados ao corpo, e que era difícil fazer o povo desacreditar dos poderes dos cintos: “As populações do interior, que nunca lidaram com europeus, conservam mil ninharias embrulhadas nas peles dos bichinhos, levando-os ao pescoço ou, mais secretamente, na cintura. Para os operários evangélicos é muito difícil tira-las completamente”.⁵⁴

José Francisco Pereira já é bem conhecido entre os historiadores. Foi citado primeiro por Laura de Mello e Souza em 1986 no *Diabo e terra de Santa Cruz*, onde estão reproduzidas as gravuras encontradas dentro das bolsas de mandinga apreendidas com ele.⁵⁵ Em 1988, Luiz Mott lhe dedicou inteiramente um artigo intitulado “A vida mística e erótica do escravo José Francisco Pereira 1705-1736”⁵⁶. Em 2000, Daniela Calainho faz menção ao seu caso e também reproduziu as gravuras, indicando para as semelhanças com os atuais desenhos dos pontos riscados da umbanda.⁵⁷ Em 2001, Didier Lahon retomou o processo e propôs uma leitura muito original. O autor interpretou os desenhos, como sendo influência das “cartas de tocar” do catolicismo popular português e das tradições da costa ocidental da África.⁵⁸

José Francisco Pereira, declarou ser natural da Costa de Judá. Confessou que chegou criança num dos muitos navios negreiros que desembarcavam no litoral pernambucano. Nessa capitania foi batizado. Conheceu Zamita, um feiticeiro que havia lhe contado que sempre colocava “pedacinhos da mão de uma criança, que encontrara morta dentro de uma panela, numa praia deserta, deixando-a secar ao sol e dela extraindo migalhas para compor suas bolsas de mandinga”.⁵⁹

As primeiras aprendizagens acerca das possibilidades da miscibilidade de ingredientes de variados referenciais culturais José Francisco teve com o velho Zamita. Em seguida foi vendido para as Minas Gerais, onde morou e deve ter aprendido outras coisas importantes para o seu talento de agregador de símbolos. Depois foi para o Rio de Janeiro, onde, em contato com negros de diversos lugares, se especializou na arte de fazer as bolsas.

⁵⁴ *Idem*, vol. 1, p.116.

⁵⁵ *Op. cit.*, 217-8.

⁵⁶ *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, 92/93, 1988, pp.85-104.

⁵⁷ CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime**. Doutorado em História. UFF, Niterói, RJ, 2000, pp.166, 224-7.

⁵⁸ Didier LAHON, **Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)**. Tese de doutorado em Anthropologie Sociale et Culturelle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2001; Inquisição, Pacto com Demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. **Topoi**, Rio de Janeiro, 2004, vol.5, n.8, pp. 28-43.

⁵⁹ MOTT, “Dedo de anjo, osso de defunto”. *Op. cit.* p. 116.

Acompanhou seu dono numa viagem à Lisboa. No coração do Império aumentou sua produção de bolsa e se valeria da ajuda de outros escravos para atender sua vasta clientela de negros que queria ter o corpo fechado dos perigos. Estando muito próximos dos órgãos reguladores da conduta dos cristãos, foi denunciado e preso nos cárceres secretos da Inquisição. Com ele foram encontradas bolsas de mandinga e as orações cheias de gravuras foram anexadas ao seu processo. Dessa forma, temos um dos mais importantes documentos intermediado pelo pensamento africano.

José Francisco Pereira aprendeu a fazer a bolsa de mandinga no Novo Mundo em contato com outros africanos. Portanto, a bolsa se tornou um amálgama de conhecimentos de diferentes nações que se encontraram no circuito Atlântico. O que todos os negros denunciados ao Santo Ofício tinham em comum era o cristianismo. Embora continuassem apegados a suas práticas religiosas de origens, aprendiam ao menos os ritos, as fórmulas e papéis rituais do catolicismo. As bolsas de mandinga eram o resultado inacabado do encontro entre vários grupos culturais distintos. O conteúdo delas mudava muito, a depender de quem portava e de quem as produziram. As orações inseridas nas bolsas eram escritas de acordo com o objetivo esperado pelo portador.

A capacidade dos povos africanos de recriarem suas tradições na diáspora está presente nos novos sentidos atribuídos à bolsinha. Na bolsa, pode aparecer a junção das manifestações das religiosidades bacongá e católica. O uso de gravuras que remetem a relação entre o mundo dos vivos e dos mortos e o saquinhos contendo ingredientes católicos formavam uma espécie de *minkisi*, como remédio preventivo.

Cabe lembrar que o poder das bolsas era atribuído à sacralização delas. O padre fazia as vezes do ganga. Não se colocava o produto pronto embaixo da mesa do altar para evitar que fossem descobertos. Embaixo do pano do altar, eram colocadas as partes que compunham o amuleto: as orações com os desenhos. A hóstia a ser inserida devia ser consagrada, por isso muitos não engoliam, retirando-a da boca. O sanguinho, a pedra d'ara e pedaços do círios pascal, eram todos ingredientes já dotados de poderes mágicos, porque faziam parte do rito da missa, sempre no altar. Quanto aos pedaços de corpo humano, vivo ou morto, que freqüentemente também continham, como já dito, associavam-se a reinterpretações dos sentidos atribuídos às relíquias pela Igreja Católica.

Além da análise acerca dos ingredientes de composição das bolsas, é importante investigar acerca do sentido das orações e dos desenhos contidos nelas. Os desenhos das bolsas de José Francisco Pereira podem ser lidos como uma representação da visão de mundo

dos bacongo, aprendida no contato com centro-africanos. Suponho que não tenha sido José Francisco quem fizera os desenhos, pois além dos estudantes, aos quais ele pagava para transcrever as orações, tinha outros assistentes para ajudá-lo na confecção das bolsas.

Fig. 8. Manuscrito encontrado dentro da bolsa de Mandinga, anexado ao processo de Jose Francisco, homem preto, natural de Judá, Costa da Mina. Processo 11774, Inquisição de Lisboa, 1731.

Sugiro que as cruzes que aparecem desenhadas nas bolsas não fazem referência apenas com o Jesus Cristo crucificado. A cruz pode ser uma alusão ao “signo do cosmo e da

continuidade humana” da cultura dos bacongo. As encruzilhadas seriam os ponto de intersecção entre os mortos e os vivos.⁶⁰

A forma básica do cosmograma bacongo é uma cruz dentro de um círculo. Este símbolo representa as quatro posições que o sol ocupa, os diferentes momentos da vida dos homens, nesse mundo e no outro, não visível, e a divisão entre o mundo dos vivos e o dos mortos e espíritos, conforme o pensamento dos habitantes do Congo. Os quatro momentos do sol cercam o ciclo da vida inteira da humanidade, bem como a estrutura do universo. Acima da linha horizontal, é o mundo dos vivos. Abaixo, o outro mundo, o sobrenatural, o mundo dos mortos. A combinação entre esses mundos corresponde ao círculo completo de vida.

A primeira tentativa de “decifrar” os desenhos das bolsas de mandinga, salvo engano, foi realizada por Didier Lahon. Sua interpretação dos elementos gráficos, embora original, foi marcada pela associação dos desenhos das orações com as “cartas de tocar”, largamente usadas em Portugal com finalidade protetora. Por isso, o autor manteve-se muito preso aos significados cristãos. Muito influenciado pelos pesquisadores do sincretismo na Bahia (Artur Ramos, Roger Bastide e Pierre Verger), Lahon, acabou olhando o “lado africano” fazendo correspondências entre orixás e o cristianismo.⁶¹

Penso que as gravuras não podem ser lidas apenas numa chave cognitiva cristã, como se fossem uma simples reprodução rudimentar da Morte de Cristo. A presença de elementos familiares aos bacongos possibilita uma leitura dos desenhos partindo da idéia de reinterpretação dos símbolos cristãos, à luz de um pensamento bacongo.

A leitura das gravuras na bolsa de Jose Francisco Pereira, aqui proposta, mostra que esses pequenos pedaços de papéis desenhados exprimiam uma forma especial de relacionamento com a morte de Cristo e o mundo dos mortos, próprio do sistema de pensamento banto.

Na parte de cima, do lado esquerdo, no mundo dos vivos, há o sol, representando o meio-dia; aparece na parte mais alta, onde habita Deus, o auge do poder da pessoa na terra. A inscrição no topo da cruz INRI é, certamente, uma alusão às imagens que o escravo via da Paixão de Cristo nas igrejas e casas de seus senhores.

⁶⁰ Robert Faris THOMPSON, **Flash of the Spirit: African & Afro-American, Art & Philosophy**. New York: Vintage Books, 1984. p. 108.

⁶¹ Didier LAHON, **Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)**, *Op. cit.*; Inquisição, Pacto com Demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII, *Op. cit.*

O triângulo isóscele invertido é uma forquilha. Thompson informa que a bifurcação ou a forquilha “podem aludir crucialmente ao símbolo da passagem e comunicação entre mundos”.⁶² A forquilha do desenho cruza exatamente no centro da linha horizontal que conduz a Deus e está sustentada por dois pontos situados no mundo dos vivos, próximo a Deus. O que seriam os dois pontos? Didier nada diz sobre eles. São dois pequenos espirais, um alusão ao cosmograma do mundo que nunca acaba. O ponto central de onde parte a forquilha é um losango idêntico ao que seria um prego. Entre os bantos, o ponto dentro de um losango significa o ser humano, mas se for desenhada num contexto de arte funerária remete aos espíritos dos mortos, os ancestrais.⁶³

A cruz formada por duas linhas tem outro significado: a linha vertical une o mundo dos vivos ao mundo dos mortos. A linha horizontal é a fronteira que divide os dois mundos, freqüentemente representada pelas águas. Nessa linha, há duas figuras minúsculas, destacadas nas extremidades. Didier Lahon supõe que representem os pregos que pregaram as mãos de Jesus na cruz. Penso que as figuras representam os sujeitos situados na fronteira, no mundo das águas, que podem morrer a qualquer momento. As duas figuras acima da parte horizontal da cruz não são iguais. A da direita está circundada por linhas com movimentos idênticos ao da sepultura ao pé da cruz. A figura da esquerda é mais simplificada.

O círculo com pequenos riscos em volta, localizado exatamente na intersecção da cruz pode ser uma coroa de espinhos, uma das cinco chagas de Cristo, como pensou Didier Lahon. Mas cabe observar que é semelhante ao círculo cheio de riscos que está ao lado esquerdo. A diferença entre ambos é que a circunferência do lado esquerdo, situada abaixo do sol, abriga outra circunferência, que está dividida internamente em seis partes, cujas linhas partem de um ponto comum. Se observarmos o movimento do sol (no sentido horário), esse círculo pintado de vermelho, refere-se ao momento do pôr-do-sol, justamente a hora em que Cristo morreu. Na tradição bacongá entre o pôr-do-sol e meia noite é o momento mais profundo das almas desencarnadas da terra. O círculo dividido em partes iguais é o movimento contínuo, cíclico – aquilo que nunca acaba.

Ao lado desse anel cíclico, localizado na “montanha do mundo dos vivos”, símbolo da reencarnação, há uma coluna com linhas inclinadas, segurada por um pássaro e por penas, que aparecem em movimento ascendente, em direção ao mundo dos vivos. Elas

⁶² Didier LAHON, *Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)*, *Op. cit.*, p. 109.

⁶³ Robert THOMPSON & Joseph Cornet. The four moments of the sun: Kongo Art in two worlds. *Revista National Gallery of Art Washington*. Nova York, p. 48.

representam os espíritos dos mortos. A base triangular cheia de linhas em movimento é uma referência à água, o mundo dos mortos, de onde o espírito saiu novamente para atravessar o mundo dos vivos.

Do lado direito, há um desenho que lembra uma lua crescente, o contrário do sol e à esquerda desse, outra gravura menor pintada de cor avermelhada, que parece um coração com uma flecha trespassada de cima para baixo e uma espada fincada da esquerda para a direita. Juntas formam uma cruz com pontas que indicam caminhos. Didier Lahon supõe que fosse uma cruz de Santo André. Discordo. Lembra novamente o movimento do ciclo de toda a vida da *yowa*: parece representar os quatro movimentos do sol, cujo ponto de intersecção é o centro do coração, que simboliza a vida.

Há uma escada com degraus, todos em linhas verticais. Didier Lahon encontrou similitude com a “*poteau-mitan*”, o pilar que fica no meio do templo do culto do *voudou* haitiano, que servia como escada para os espíritos celestiais descerem para a terra e ficar em meio aos homens, quando chamados pelos cânticos e atabaques. Creio que se trate de um sentido mais complexo, como explica a cosmologia bacongo: a escada está localizada entre a linha vertical (que leva o homem a Deus), e um arbusto (símbolo de vida). A escada é o meio de ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Não deve ser por acaso que ao pé da escada está uma pequena figura humana com braços abertos, como se fosse subir por ela.

Do lado direito dessa grande escada há um tufo de penas feita com cor avermelhada. A pena para os bantos é um indicador comum de aproximação com o mundo dos espíritos.⁶⁴

A metade do papel é exatamente onde se localiza a parte retangular da escada carregada pelo pássaro, que faz alusão ao movimento da água. A água aparece ao meio, porque divide o mundo em dois. A água separa o mundo dos vivos e dos mortos – é o elo de transição. Para os africanos trazidos para o Novo Mundo, a travessia pelo Atlântico significava a transição para o mundo dos mortos.

A parte inferior da linha é a *kalunga*, o mundo dos mortos. A pessoa que morre vai para a *kalunga* e se torna completa, pois conhece os caminhos e poderes dos dois mundos.⁶⁵ A morte é o reflexo da vida. Há uma simetria plena da vida no mundo dos mortos. Duas caveiras simbolizam a morte, seus ossos estão cruzados como uma cruz, A caveira está incrustada na

⁶⁴ Marina de Mello e SOUZA. Catolicismo negro no Brasil, *Op. cit.*, pp. 135-7.

⁶⁵ Robert THOMPSON & Joseph Cornet. *Op. cit*

pemba (a terra dos mortos). Dessa forma, a sepultura, simboliza o mundo dos mortos na sua plenitude.

As duas figuras humanas atrás da sepultura, com braços abertos, como se fossem asas, representam os espíritos dos mortos. A pena fincada ao lado da tumba é o símbolo desses espíritos. Observe que a mesma pena aparece depois carregando a escada da esquerda.

Os desenhos do lado esquerdo, Didier Lahon interpretou como uma coroa e um brasão real. Penso que se trata do portão de um cemitério encimado por uma coroa em formato arabesco. Ladeando o portão do cemitério há duas figurinhas, que parecem dois animais guardando o lar dos mortos, onde residiam os poderes sobrenaturais. Para mim é nitidamente um brasão – símbolo de poder, de nobreza. Mas não saberia interpretar.

O que representariam os dois homens, um do lado direito empunhando um arco e flecha, e o outro do lado esquerdo com um sabre curto? Didier Lahon viu como uma “interpretação pouco clássica” dos soldados romanos da cena da Paixão de Cristo, o da direita, com a lança que furou o flanco de Jesus, e o da esquerda estaria com uma vara com esponja que passou na boca de Jesus quando ele teve sede. Divirjo novamente do autor. A figura da esquerda é um negro, cuja carapinha aparece destacada, daí o arco e flecha. Do outro lado, é a representação de um homem com espada e escudo. Minha interpretação é que depois de atravessado o oceano, os negros acreditavam que estavam no mundo da *kalunga*, no auge do seu poder sobrenatural. Portanto, aparecem com armas que lembram as usadas na África. Um protege a escada que conduz aos dois mundos, o outro protege o cemitério, que guarda os mortos. Cabe lembrar que no sistema do cosmograma bacongo, tudo que está na órbita da circunferência da cruz, é o mundo da reencarnação.

A última caveira feita com sangue, abaixo da figura da outra caveira inserida num desenho que lembra uma tumba, pode representar o poder supremo da morte ou os espíritos que não estão aptos a regressar ao mundo dos vivos. Esses vagarão atormentando vivos. Para cuidar destes há os *banganga bisimbi* (sacerdotes especializados no domínio do poder dessas entidades da alta classe dos mortos – os bisimbi são espíritos das águas...). Mas é importante lembrar que a cor vermelha, sinaliza tradicionalmente transição e mediação para os bacongo.⁶⁶

Como vimos, para alguns africanos do Brasil, especialmente, os vindos de São Tomé, Congo e Angola, os símbolos do cristianismo não lhes eram estranhos. Na África

⁶⁶ Robert Faris THOMPSON, *Flash of the Spirit*, *Op. cit.*

Centro-Occidental, os missionários portugueses estiveram presentes desde o final do século XV, quando nobres do Congo foram convertidos. Portanto, a conversão não estava ligada à escravidão, uma vez que a nobreza e muitas pessoas livres se converteram.

Diferente dos escravos vindos da África Central, que haviam passado por uma experiência mais forte com o cristianismo na colônia angolana, os africanos da Guiné não tiveram um contato importante com o catolicismo porque as missões ali foram rarefeitas, e não havia igrejas nem padres para oferecer assistência correta nem aos nobres. A Guiné não era uma colônia, como Angola e Brasil foram. Com exceção dos lançados, grumetes, comerciantes, padres e funcionários da Coroa, havia poucos portugueses morando na região dos rios da Guiné. Portanto, não se pode dizer que os africanos dessa região tenham sido marcados pela experiência cristã. Entretanto, foram marcados pela heterogeneidade de povos vizinhos, com os quais compartilhavam códigos culturais profundos, como a crença nos poderes protetores dos amuletos.

Nikolay Dobronravin, especialista em estudos dos povos do Oeste da África praticantes do Islã, ensina que os amuletos entre estes povos eram de uso muito comum. Ele deu um exemplo dos fulanis, que usavam amuletos por vários motivos:

[...] para proteger-se contra um sultão; para proteger-se contra armas e também contra a má sorte; amuleto contra as maldades dos homens e do diabo; para separar um casal, um amuleto com pêlos de gato ou cachorro; para proteger os campos contra aves e grilos; contra uma doença e também contra ladrões; para escapar de má sorte, para atrair o bem e para combater o adultério (todas essas funções em um único amuleto); um compêndio com alguns amuletos para evitar uma queda, para não cair do cavalo, para vencer um sultão injusto, para proteger o campo contra as aves e para vencer uma cidade inteira; para obter presentes de um sultão, mesmo que seja avarento; para proteger um viajante contra o mal, contra a guerra, para proteger-se contra a fuga de um escravo; para se fazer amar; para proteger-se contra o fogo; para fazer o mal; para fazer aparecer um *djin* [espírito]; para proteger as crianças; para proteger o gado; para ser respeitado como um leão; para causar dores a um inimigo; para obter os bens de um inimigo.⁶⁷

As missões cristãs que existiram entre os nativos da Guiné foram superficiais, rarefeitas e duraram menos de meio século. Portanto os africanos embarcados para o Brasil, oriundos dos portos de Cacheu, Joala, Cabo Verde, entre o fim do século e XVII e início do XVIII não vieram marcados pela experiência com o cristianismo, a não ser o batismo no navio. Mas esses povos já tinha tido um contato anterior com o Islã e outras crenças tradicionais, que não implicava em abandonar as práticas tradicionais, mas na combinação de

⁶⁷ Nikolay DOBRONRAVIN, “O Islã na África do Oeste e no Brasil”. *Op. Cit.*, p. 37.

todas. Se pensarmos a cultura como algo dinâmico, construída no contato com outras culturas, e não como códigos de comportamentos, costumes e tradições puros e estáticos, entenderemos que os africanos e seus descendentes deram significados velhos a práticas novas.

A bolsa de mandinga é o resultado da miscigenação ocorrida no mundo Atlântico. Os primeiros processos aparecem em Lisboa, onde os povos da Guiné levados para o Reino, “animistas” e conhecedores do Islã usavam amuletos e misturaram suas crenças em torno destes com elementos do catolicismo. No Brasil, essas duas combinações se misturaram ao conhecimento dos bantos em torno do poder do mundo dos espíritos, para dar mais poder aos objetos que podiam ser dotados de poderes mágicos.

A Bolsa de mandinga é um produto do mundo atlântico da escravidão, da colonização. Do contato entre diferentes culturas numa situação de opressão, infortúnio e demonização de práticas não católicas. É o produto de misturas diversas, resultado de processos ocorridos no mundo Atlântico, num momento de opressão do escravismo e de preconceito contra o não europeu.

4.3. Sem irmandades nem calundus: mandingueiros na Bahia setecentista

A ação da Inquisição no Brasil tinha como foco os cristãos-novos e os praticantes de sodomia e concubinato.⁶⁸ Prova disso foram os resultados das primeira e segunda visitaço do Santo Ofício ao Brasil, em 1591 e em 1623, respectivamente.

Na América Portuguesa, os negros foram quantitativamente inferiores no total de processos e denúncias. Mas cabe destacar que dentre as queixas, havia uma tendência do clero e da população branca de demonizar as práticas mágicas dos negros.

O conhecimento das práticas mágicas dos negros no Brasil tem sido descortinado por meio de estudo dos livros de devassa da justiça eclesiástica e de processos inquisitoriais no século XVIII.⁶⁹ Os processos arrolados pela Inquisição envolvendo práticas mágicas, permitem ao historiador compreender as relações de tensão e conflito entre as diferentes camadas da sociedade. Nos casos estudados aqui, é possível notar como vivia a população rural, em relação a assistência religiosa dificultada pela escassez de padres e lonjura da Capital. As práticas cotidianas da população pobre, liberta, escrava e até mesmo de brancos

⁶⁸ Ronaldo VAINFAS, **Trópico dos pecados**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

⁶⁹ Laura de Mello e SOUZA. “As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: fontes primárias para a História das Mentalidades” **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, 1984, pp.65-73.

no sertão da Bahia no século XVIII, envolviam o recurso às práticas mágicas combinadas com o catolicismo.

Nos estudos sobre mentalidade colonial, nas quais destacam-se as pesquisas sobre feitiçarias e práticas mágicas de africanos e seus descendentes, há uma tendência dos historiadores a buscar nas denúncias as motivações dos supostos crimes contra a fé. A maioria das pesquisas tendem a identificar a intenção deles em provocar malefícios contra os seus senhores e as suas propriedades.⁷⁰ Alguns realmente usaram o magismo para proteger-se do senhor e dos perigos inerentes ao ofício que desempenhavam, buscando segurança e alívio no contexto escravista. Mas o feitiço também foi usado como recurso contra desavenças pessoais, e para resolver disputas entre libertos, entre escravos ou entre as duas categorias.

Há muitos casos de africanos e descendentes que foram perseguidos cuja atividade visava apenas proteção pessoal e não malefícios contra alguém. Entretanto, a busca por proteção e segurança por meio de magia, feita às escondidas, não eram bem vistas. Aos olhos dos inquisidores, qualquer tipo de ajuda particular solicitada só poderia ser feito por meio de pacto diabólico. Pois Deus só faz o bem a todos.⁷¹

Na primeira metade do século XVIII, um grupo de negros católicos, no sertão da Bahia foi denunciado pela população ao vigário-geral João Mendes, que encaminhou as queixas para a Inquisição de Lisboa. No coração do Império, vários negros estavam sendo frequentemente presos por esse mesmo delito. As denúncias ecoaram forte aos ouvidos dos inquisidores, que logo acataram as denúncias e solicitaram Sumário de Culpas dos negros. Os familiares do Santo Ofício foram hábeis e auxiliaram na busca de testemunhas. Não demorou para que os denunciados fossem enviados do porto de Salvador e atravessassem o Atlântico para Lisboa.

A Inquisição não perseguia gentios pagãos. Somente cristãos. Por isso que na África, tanto na Guiné como em São Tomé e Angola, a ação do Santo Ofício contra os negros, não foi tão expressiva. Proporcionalmente, no Brasil e Portugal as práticas mágicas dos africanos ficaram na mira dos zeladores do cristianismo.

⁷⁰ James SWEET, "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. André NOGUEIRA, Da trama: Práticas mágicas/feitiçaria como espelho das relações sociais – Minas Gerais, século XVIII. **Mnme – Revista Virtual de Humanidade**, n. 11, vol. 5, 2004. (Consultado no sítio www.seol.com.br/mnme)

⁷¹ Pedro PAIVA, **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)**. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

Como já apontamos no capítulo anterior, o africano trazido para o Brasil fazia parte do projeto missionário de Portugal. A transmigração do africano era o meio pelo qual ele seria retirado das trevas do paganismo e trazido à luz do cristianismo para obter a salvação. Posto em contato com os europeus na Colônia da América Portuguesa, estes comumente viram com temor as danças e músicas dos negros. Via-se o demônio em quase todas as práticas dos negros que não tivesse um formato ibérico. Mesmo sabendo que muitos negros vieram de lugares onde era marcante a presença do cristianismo, a exemplo do Congo e Angola, suas manifestações de fé, foram vistas com desconfiança e não raro identificou-se o Diabo como auxiliar das atividades em que os negros se envolviam.

A obrigatoriedade da instrução religiosa cabia aos religiosos e aos senhores. Em decorrência das distâncias entre as paróquias da capitania que chegavam a cem léguas, era impossível aos padres prestar assistência religiosa aos brancos e negros. Portanto, muitas vezes, ficava sob a responsabilidade dos proprietários a instrução do escravo. A catequese do escravo delegada ao senhor propiciou o catolicismo doméstico. A instrução superficial que o escravo recebia permitiu que ele preservasse ou recriasse em certa medida sua vida espiritual herdada dos antepassados.

O catolicismo ensinado pelos padres era “resumido”, fosse no ensino das fórmulas, como na atribuição dos sacramentos. O Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide declarou que era preciso dar aos escravos apenas batismo, penitência, matrimônio e extrema-unção.⁷²

O principal rito era o batismo. Em geral, era o mais praticado pelos proprietários, que cumpriam as regras da Igreja e inseria o africano no mundo dos brancos. No contexto colonial, para o africano também era importante deixar de ser pagão, diante da visão de brancos e negros. O viajante inglês Koster, ao discorrer sobre o catolicismo praticado pelos escravos em Pernambuco no início do século XIX, ressalta que era grande insulto quando um negro chamava o outro de pagão.⁷³

Em fins do século XVII Pedro Barbosa Leal descobriu ouro em Jacobina. A informação foi abafada. Mas o povo foi em busca do ouro e começou uma exploração clandestina. Em 1705, já havia ordem da Coroa para construção da Igreja da Matriz. A liberação das minas em 1722 provocou a criação da vila em 1725. A elevação a vila, indica

⁷² Henry KOSTER, **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Trad. de notas de Luiz da Câmara Cascudo. Companhia Editorial Nacional, 1942. [1809-14]

⁷³ “O próprio escravo deseja ser cristão porque seus companheiros em cada rixa ou pequenina discussão com ele, terminam seus insultos com oprobriosos epítetos, com o nome de *pagão*! O negro não batizado sente que é um ser inferior e mesmo não podendo calcular o valor que os brancos dão ao batismo, deseja que o estigma que o mancha, seja lavado, ansioso [sic] de ser igual aos camaradas”. Henry KOSTER. **Viagens a Nordeste do Brasil**. Companhia Editora Nacional, 1942, pp. 498-9 (grifos do autor).

que já havia uma considerável população. Ao mesmo tempo foi criada a paróquia. A liberação da exploração das minas de ouro era apenas a oficialização de algo que já era conhecido de todos na Bahia, mas causou uma afluência de gente: portugueses e africanos foram morar em uma região que era habitada pelos “tapuias”.

No ano de criação da vila, o conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Menezes, vice-rei do Brasil, enviou carta ao rei D. João V. Informava sobre a devassa que instalou na vila de Jacobina em decorrência de casos de mortes com arma de fogo ocorridos antes de se erigir a dita vila.⁷⁴ Quatro meses depois dessa carta, a vila foi erigida. Com isso, também instituído a cobrança do quinto. Para evitar desvio do ouro, dois anos depois foi criada a casa de fundição de Jacobina.⁷⁵

Em 1747, o padre Jose Monteiro solicitava mantimentos para a Igreja de Santo Antônio.⁷⁶ Entre 1725 e 1750 houve envio regular de ouro para o Reino, conforme consta das várias correspondências enviadas pelo vice-rei do Brasil comunicando o envio do ouro de Jacobina pelas naus que seguiam. Ao que parece houve diminuição do ouro fundido devido ao contrabando. A Coroa mandou fechar a casa de fundição de Jacobina em 1750 para reabri-la em 1752. Em 1755, o vice-rei decreta novamente o seu fechamento e transferência para Rio de Contas ou Minas Novas de Arassuahy.⁷⁷

Em Jacobina que era o núcleo mais urbanizado da região, distante sete léguas do povoamento de Riachão, foi criada uma Irmandade de Nossa Senhora do Rosário pela provisão de 10 de outubro de 1747. No capítulo 1 do Compromisso da Irmandade, que trata da formação da Mesa, diz que será composta por 3 juizes, 1 escrivão, 1 tesoureiro, 2 procuradores e 6 mordomos, “que não seja escravo ou filho de famílias [escrava]”.⁷⁸ Tratava-se de uma irmandade de brancos. Nesse Compromisso, há uma alusão da existência de uma

⁷⁴ **Catalogo de documentos manuscritos avulsos referentes a capitania da Bahia existentes no Arquivo Ultramarino, Projeto Resgate.** Doc.1834, caixa: 20.

⁷⁵ **Catalogo de documentos manuscritos avulsos referentes a capitania da Bahia existentes no Arquivo Ultramarino, Projeto Resgate.** Carta do vice rei e capitão general do estado do Brasil, conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Meneses ao rei D. João V sobre o estabelecimento de Casas de Fundição na Jacobina e rio das Conta. 30/07/1727, doc. 2769 Caixa: 30.

⁷⁶ **Catalogo de documentos manuscritos avulsos referentes a capitania da Bahia existentes no Arquivo Ultramarino, Projeto Resgate.** REQUERIMENTO do padre José de Sousa Monteiro ao rei D. João V solicitando alvará de mantimento na igreja de Santo António de Jacobina do Arcebispado da Bahia. 09/08/1747. Doc. 7357, caixa 90.

⁷⁷ **Catálogo de documentos manuscritos avulsos referentes a capitania da Bahia existentes no Arquivo Ultramarino, Projeto Resgate.** Doc. 9706, Caixa 124.

⁷⁸ **Segundo e Novo Compromisso para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosario, da Villa de Santo Antonio da Jacobina, por Provizao de 10 de outubro de 1747, lançada no primeiro Compromisso, por cujos estatutos até agora se tem regido.** Arquivo Público do Estado da Bahia, Seção Provincial, Presidência da Província. Maço 5270, fl.2.

confraria ao Divino Espírito Santo, também de brancos. A população de toda a Comarca, em fins do século XVIII, estava estimada em 24 mil habitantes.⁷⁹

Riachão, o local onde ocorreu o fato do qual tratarei agora, era um aglomerado de moradores, que se formou pela proximidade das minas de ouro, como Canavieyras. Fazia parte dos “campos” da villa de Santo Antonio da Jacobina, onde havia Igreja desde o início do século XVIII. Diferentemente da sede, em Riachão não tinha Igreja, nem padre. A população só recebia assistência religiosa no tempo da desobriga, em geral, na quaresma. A atividade principal dos moradores era o abastecimento das minas de ouro com provimentos. Ali moravam alguns senhores que possuíam escravos e os enviavam para as minas. Bem como se produzia algum tipo de alimento.

Na dispersão da vasta capitania da Bahia a constituição de espaços de sociabilidade era mais difícil. Por isso a busca individualizada por proteção. Os amuletos, que estarão no centro do episódio a ser reconstruído, são formas de se recorrer às forças invisíveis que dispensam organização de um local de culto, de estrutura eclesial, de atividade devocional, como as existentes nos calundus e mais tarde nos candomblés.

Roger Bastide ao analisar as “continuidades” das religiões africanas no Brasil afirmou que estas se conservaram mais nas áreas de plantações açucareiras do Nordeste. Nas áreas onde havia maior concentração de africanos, era possível criar instituições como as confrarias, festas de reis congo, calundus, candomblés. O mesmo não teria acontecido nas zonas de mineração, de criação de gado e nem nos sertões.⁸⁰ Nesse ponto, é importante observar que a dispersão pelo vasto sertão, a lonjura das Igrejas, o descuido dos senhores, o catolicismo já impregnado de sincretismo dos colonos que aqui residiam, a ausência de padres, tudo isso deu abertura para florescer um catolicismo modificado, que permitiu aos escravos o uso de referenciais africanos para se protegerem. Mas o catolicismo era insuficiente para solucionar os problemas da vida de infortúnios e medos que os escravos enfrentavam.

Conforme demonstramos, havia poucas paróquias e igrejas no sertão da Bahia na primeira metade do século XVIII. Quando os africanos e seus descendentes se tornaram alvo das denúncias, por volta de 1740, eles residiam em área relativamente urbanizada, como a vila de Jacobina e/ou no sítio de Riachão, distante 30 quilômetros da sede da vila. Alguns nasceram em outras vilas como Cachoeira, onde também havia paróquia e igrejas. Daí, a explicação porque todos os envolvidos no porte de bolsas de mandinga e de roubo de hóstia

⁷⁹ Kátia Mattoso **Bahia, Século XIX**. Uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

⁸⁰ Roger BASTIDE. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1989, pp. 73-4.

que são alvo dos processos aqui analisados eram instruídos no catolicismo. São as seguintes as personagens desse enredo.

O escravo João da Silva nascera em cerca de 1724⁸¹ em Luanda, Bispado e Reino de Angola, e teve seu processo de doutrinação ainda em terras africanas, conforme confessou ao inquisidor que o inquiriu:

Disse que não sabe quem foráo seus paes e avos paternos e maternos porque sahio muita creança de suas patria e deles nao tem noticia nem sabe com fundação algúa mais do que serem todos pretos da Costa de Angola.
E que elle hé christáo baptisado e o foi na Cidade de Loanda mas não sabe quem nem em que Igreja e menos quem foraó seus padrinhos.
E que elle ainda naó he chrismado.
E que elle tanto que recebeo o sacramento do Baptismo e lhe encinarao a doutrina Christá hia as Igrejas e nellas ouvia a Miça e pregação e se confeçava e comungava e fasia as mais obras de christao.
E logo foi mandado por ... Alguns signaes e benzer e diser a doutrina e saber Padre Nosso Ave Maria Salve Rainha Credo e os mandamentos da Lei de Deos e aos da Santa Madre Igreja e tudo o soube.⁸²

Pela confissão de João da Silva, tratava-se de alguém que conhecia a doutrina e os mistérios da fé. Disse também que recebeu a bolsa de Manoel, escravo fugido que pertencia a dois padres: Luiz da Rocha e Manoel da Rocha, moradores do Rio dos Cágados, nos campos da Jacobina.

José Martins, homem preto, livre, filho de Leandro Martins e Josefa Martins, ambos pretos e forros. Dissera não saber a origem de seus pais e nem deus avós, por já serem todos falecidos. Contava 22 anos quando foi preso. Era casado com Luíza mulher parda, natural e moradora do Sitio de Riachão, termo da Vila de Jacobina.⁸³ Contou que foi batizado na freguesia de Nossa Senhora da Oliveyra do Sobaé, Arcebisado da Bahia. Jose Borges de Oliveyra e Antonia de Andrade foram seus padrinhos. Não era crismado, mas ia à Igreja, ouvia missas e pregação, se confessava, comungava e fazia outras obras de Cristo. “E sendo mandado por dizer persignar e benzer, fez, e disse a doutrina christã a saber: Padre Nosso Ave Maria, Creyo em Deus Padre, Salve Rainha, que soube mas não lembrava os fundamentos da Lei de Deos e aos da Santa madre Igreja.” Respondeu que nunca tinha ido a outros lugares do Reino. Que ele e nem os seus parentes nunca foram denunciado ao Santo Officio.⁸⁴

⁸¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processo n. 502 - Escravo João da Silva, natural de Angola. Quando foi preso, em 1754, declarou ter cerca de 30 anos de idade.

⁸² *Idem*. Genealogia, p. 44.

⁸³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Inquisição de Lisboa. Processo n. 508 – José Martins, livre, natural de Jacobina.

⁸⁴ *Idem*, pp. 72-83.

Luiz Pereyra de Almeida, crioulo, filho de congolês, natural da vila de Jacobina, morador do sítio do Riachão, Arcebispo da Bahia, escravo de dona Antonia Pereira de Almeida. Seus pais se chamavam João Correa, natural do reino do Congo, escravo de João Rodrigues; sua mãe era Ignacia Pereyra, preta forra, natural de Jacobina; não sabia se seus avós eram mortos, pois não os conheceu. Era casado com Maria Ferreyra. Disse que foi batizado na Igreja do Senhor Bom Jesus da Vila de Jacobina. Seus padrinhos foram David de Mattos e Luiza da Rocha. Não era crismado, mas assim que chegou a idade “de juízo” e “iniciação” já ia para as igrejas ouvir missa e pregação; confessava-se, comungava-se e fazia tudo mais que era comum aos cristãos. O inquisidor o mandou persignar, rezar o Padre Nosso, Ave-Maria, Salve Rainha e Creio em Deus Padre, Mandamentos da Lei de Deus e da Santa Madre Igreja. Ao que tudo fez.

Matheus Pereyra Machado, natural da freguesia de São José da Pororoca, distrito da Vila da Cachoeira, morador nos campos da mesma vila, e assistente ao campo de Santo da Jacobina. Era filho de Jacinta de Andrade Nogueira preta, escrava⁸⁵ e de José de Castro, preto, escravo de Costodio de Castro. Seu pai era natural dos campos de S. Simão, e sua mãe de Salvador. Moravam no sítio do Jacoipe, limite da Vila da Cachoeira. Disse não saber quem foram seus avós maternos e paternos porque não os conheceu nem ouviu dizer quem eram. Confessou que foi batizado na Igreja e freguesia de São José da Pororoca. Sua madrinha foi Catherina de Sá Mestiça, seu padrinho Mathias Cabaleiro. Não tinha certeza dos nomes porque foi batizado ainda muito pequeno. Declarou que recebeu o sacramento da Crisma na mesma freguesia onde foi batizado.⁸⁶ Recordava bem que desde os primeiros anos de juízo, ia às igrejas, ouvia missa e pregações, confessava-se com o padre, comungava e fazia as mais obras de Cristão. Sabia fazer o sinal da cruz, o Padre Nosso, Ave Maria, Salve Rainha, Credo, os Mandamentos da Lei de Deus e os da Santa Madre Igreja. Era solteiro e sem filhos. Não sabia ler nem escrever nem aprendeu ciência alguma. Jurou que nunca saiu fora dos domínios de Portugal e residiu apenas o nos Sertões do distrito da Vila de Santo Antonio da Jacobina, Arcebispo da Bahia.

Todos eles, portanto, nascidos no Brasil ou na África central, tinham tido instrução religiosa, da qual retiveram o suficiente para mostrar aos inquisidores que conheciam rezas,

⁸⁵ Matheus Pereyra Machado disse que sua mãe era forra, mas no Sumário de Culpas de José Martins, Francisco Arão Nogueira, informou ao padre que a mãe de Matheus era sua escrava. **Sumário de Culpas do processo de José Martins**, p. 55-6.

⁸⁶ **Processo de Matheus Pereyra Machado**, n. 1131, p. 21.

gestos e comportamentos próprios de um cristão. Eram todos parte de uma cultura crioula, constituída no Brasil ou na África.

Por volta de 1740, João da Silva⁸⁷ foi denunciado ao padre João Mendes e preso numa das celas da pequena cadeia pública de Jacobina. Depois de algumas fugas, foi preso novamente e enviado para Lisboa em 1752. Juntamente com ele foi encaminhado um Sumário de Culpas, no qual foram arroladas 12 testemunhas, que atestavam a culpa de João da Silva. Pairava sobre ele a denúncia de portar uma bolsinha de couro que continha objetos cristãos furtados da Igreja: um pedacinho de pedra d'ara, e pedacinhos de hóstia consagrada colocada em um papel com uma oração escrita, que foi dobrado com as partículas; e tinha também chumbo. Além da crença no poder dos elementos cristãos, interessante observar a crença depositada no poder do chumbo posto na bolsa, como elemento capaz de defender de armas.⁸⁸

O escravo João da Silva nasceu em torno de 1724⁸⁹ em Luanda, Bispado e Reino de Angola, onde tivera seu processo de doutrinação cristã ainda em terras africanas. Pela confissão de João da Silva, tratava-se de um cristão que conhecia a doutrina e os mistérios da fé. Mas, deixou de ser um escravo anônimo para a história do Atlântico desde que recebeu e guardou uma bolsinha de couro contendo uma hóstia consagrada.

Ao desembarcar em Salvador, por volta de 1734, ainda criança, ele foi levado para a fazenda Olho do Peixe, no “Sertão destricto da Villa de Santo Antonio de Jacobina”. Era escravo de Manoel Corrêa do Lago. Confessou que um dia, por volta do ano de 1745, estava na fazenda e passou Manoel de Barros, escravo de dona Ana Antonia de Barros, que fugia de Minas Gerais e estava passeando ou passando pela Bahia. Embora Manuel tenha lhe dado essa informação, seis das doze testemunhas arroladas no processo, contaram que o escravo era conhecido por Manuino e pertencia a dois padres: Luiz da Rocha e Manoel da Rocha, moradores do Rio dos Cágados, nos campos da Jacobina.

João Curto deu hospedagem e algumas coisas para Manoel comer e continuar a jornada. Em troca, este lhe ofereceu

de mimo hua bolsinha de couro cozido sem outra abertura dizendo lhe que naquella bolsinha lhe dava h'ua reliquia, e perguntando elle conflitante ao dito preto que reliquia

⁸⁷ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n.º 502. Processo de João da Silva. O escrivão indica que era conhecido por sua alcunha: João Curto ou João preto e por vezes o chama pelo nome de sua “nação” João Congo. (Agradeço ao padre Carlos Eduardo B. Sanchez o envio de Portugal dos microfilmes desse processo, bem como os de José Martins e Luís Pereira de Almeida).

⁸⁸ Na Colônia, a proibição que havia nas Ordenações para não dar armas aos “inimigos infieis”, ou seja, os mouros, foi estendida aos índios e aos negros.

⁸⁹ *Idem*. Quando João Curto foi preso, em 1754, declarou ter cerca de 30 anos de idade.

era mesmo lhe respondeo que tinha dentro hua particula Comsagrada, eim quisendo elle mais o para que servia a ditta sagrada reliquia lhe tornou a dizer o dito preto que **era boa para livrar do gentio da terra**, e este lhe não fizeze mal lhe encomendou que fizeze escrever por algum menino o nome dele comfitente e o metesse dentro da ditta bolsinha, e que pagasse a algu Acóllito para lhe por debaixo da pedra de Ara numa bolsinha para que o Padre que fosse dizer Missa naquelle Altar a celebrasse sobre ella e por este modo ficasse benta denovo e mêsmo dando lhe tambem muito que a estimase porque elle a trazia consigo havia muitos annos, **nunca lhe sucedera mal algum**.⁹⁰

João da Silva era vaqueiro e mineiro; escondera a dita bolsa em buraco feito na parede do casebre onde dormia. Passados uns dois meses que estava em poder do presente que ganhara, o feitor da fazenda mandou que ele fosse buscar farinha num sítio chamado Piango, situado a trinta léguas dali. Com medo de seguir viagem sozinho, João retirou do esconderijo a bolsa de mandinga, a pôs em sua algibeira e seguiu sua jornada. Ao passar pelo sítio, denominado Recongo contou a Manoel da Silva, contratador de gados, cunhado de José Ribeiro, Senhor do dito sítio, que tinha uma bolsa que ganhara, mas não sabia o que havia dentro. O contratador descoseu-a um pouco para ver o que continha. Dissera-lhe que havia uma oração de São Marcos, e mandou que ele procurasse alguém que soubesse ler para ajudá-lo, pois ele mesmo não sabia, e devolveu-a. João Congo perguntou-lhe se a oração que havia dentro era “boa para trazer ao seo corpo”. Manoel da Silva, temendo as conseqüências, disse nada saber sobre aquilo.

João da Silva seguiu sua jornada para buscar a farinha com a dita bolsa e depois retornou ao sítio de morada. Ao chegar, o seu senhor, o mandou ir até à Vila de Jacobina levar umas galinhas para sua senhora, e foi junto. Ao chegarem em Jacobina, Manuel Correia foi com ele até a casa do vigário-geral. Era uma armadilha para o escravo. O padre João Mendes já sabia há muito tempo da história da bolsinha. Fora preso pelos oficiais em flagrante: ele estava com a bolsa na algibeira. O padre abriu-a em presença de todos pra que vissem o conteúdo. Havia uma pedrinha quadrada, um dente de alho, um grão de chumbo, um papel com a oração de São Marcos escrita, e embrulhada neste uma hóstia consagrada.⁹¹

Não demorou, e o escravo fugiu da cadeia para a fazenda do seu senhor. O padre o mandou prender novamente. Voltou a fugir para o mesmo lugar. Mas foi preso pela segunda vez, e desta feita, enviado para Salvador e de lá para Lisboa.

Em Lisboa, insistiu dizendo aos inquisidores que ganhara a bolsa do dito preto Manoel, escravo dos padres, e que este dissera que a bolsinha era “reliquia boa”, e que dentro

⁹⁰ *Idem*. Confissão de João Curto, pp. 23-41. (Grifos meus)

⁹¹ *Idem, ibidem*

havia uma “partícula consagrada”. Declara também que quando recebeu a dita bolsinha não sabia que obrava mal em trazer junto ao corpo uma “partícula consagrada”. Apelou para a sua rudeza: disse que a usou “por ignorar o que continha a dita bolsinha”, e não podia depor se realmente o que continha ali era ou não consagrada.”⁹²

João da Silva, de alcunha João Curto, por ter porte atarracado, fez parte dos escravos que já chegavam ao Brasil da África Centro-Occidental, marcados pela convivência com europeus e com o catolicismo.

Na mesma área onde morava o angolano João Curto, poucos anos depois, dois escravos crioulos e um negro livre foram enviados também para Lisboa. A denúncia era a mesma, o porte de bolsas de mandinga com suspeitas de pacto diabólico.

Pelos idos dos anos de 1740, Matheus Pereyra, escravo, morador do Riachão, Vila de Jacobina, foi ter com José Martins, preto crioulo, livre. Este dissera a Matheus que tinha uma bolsa de mandinga, e queria vender, pois precisava de dinheiro. Fez propaganda da bolsa. Disse que continha uma oração dos santos nomes de Jesus e outra de São Cipriano. Mais do que isso: a bolsa tinha a virtude de livrar a quem a trazia de ser ferido e de lhe suceder algum mal; ao que ele confidente respondeu que queria comprar. Pagou com um cachorro que valia 4 mil réis. Dali por diante carregou a bolsa consigo para o fim de não ser ferido e de não lhe suceder nenhum mal. Jurou que não teve ocasião de ter de experimentar. Passado um mês, Matheus foi flagrado com a bolsinha por Manoel Arão, que a entregou ao vigário geral. O padre achou nela “um sangoinho, um pedaço de pedra de cera e huás orações”.⁹³

Pesava sobre Matheus a notícia de que tinha duas bolsas. A primeira foi conseguida com José Martins⁹⁴. A segunda envolveu uma trama mais complexa. Poucos dias depois dele comprar de José Martins a bolsa de mandinga foi à casa de Luiz Pereyra Porto, cunhado do seu primeiro senhor Francisco Arão para fazer a desobriga com o coadjutor da freguesia.

O padre secular Antonio (não sabe de quê) foi realizar uma missa de desobriga da Semana Santa no sítio de Riachão, nos campos da vila de Jacobina. Matheus Pereyra de Almeida foi assistir à missa, confessou-se e participou da Sagrada Comunhão do Corpo de

⁹² *Idem, ibidem.*

⁹³ Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n.º 1131. Processo de Matheus Pereyra Machado, escravo de Veríssimo Pereira, Mineiro, solteiro, filho de José de Castro, natural da Freguesia de São José da Pororoca, limite da Vila da Cachoeira, morador nos campos da mesma vila e assistente na de Santo Antonio da Jacobina, p. 12.

⁹⁴ Esse nome aparece grafado de diversas formas: Jose Martins, Jozé Martins, Jozeph Martins. Por conveniência, adotarei a grafia modernizada: José Martins.

Cristo. Por falta de Igreja no referido sítio, a desobriga dos fregueses foi realizada em casa da família Arão. Matheus disse que viu o padre consagrando as “partículas” (hóstias) e dando-a a “todas as pessoas daquela casa e sítio”. Inclusive Mariana Pereyra, moça branca, natural da freguesia de Nossa Senhora das Oliveiras dos campos da Cachoeira, moradora no sítio de Riachão, com seus pais Luiz Pereyra Porto, natural do Porto e de Agueda Nogueira.

Depois de dados os sacramentos obrigatórios, houve um jantar em casa do pai de Mariana. Matheus se aprontou para ir embora, pois morava perto do rio. Quando já estava montado no cavalo, Mariana o chamou da porta principal da sua casa e perguntou se ele queria uma “reliquia”,⁹⁵ que estava embrulhada em um papel. Ele aceitou, mas lamentou não ter onde colocá-la. Mariana teria lhe dito que faria uma bolsinha. Na manhã do dia seguinte, ela entregou a ele uma “bolsinha quadrada de seda encarnada (...) presa a um cordão de retrós”. O escravo pendurou-a ao pescoço. Não sabia o que continha “pelo não examinar nem a dita mariana lhe dizer”.⁹⁶ Tendo passado seis dias que portava o mimo que lhe dera a moça branca, ficou curioso por saber o que continha. Foi procurá-la novamente. Ela não lhe declarou “donde nem como”. Passados três dias desse encontro, ele caiu num atoleiro. Todo sujo de lama, passou na casa onde morava o crioulo Luiz Pereyra de Almeida (escravo de dona Antonia Pereira, viúva de Mathias Cardoso, mas casada novamente com o sargento-mor Faustino Pereyra). O escravo Matheus pediu ao crioulo, que se encontrava doente do pé, para fazer-lhe o favor de guardar as suas roupas e a bolsinha. O enfermo pendurou-a em um torno da casa. Matheus, a mando de dona Antonia, guiou uns cavalos para o sítio de Itapicuru, distante sete léguas. Permaneceu cinco dias fora. Retornou para casa de seu senhor e depois foi visitar seu amigo, o escravo Luiz Pereyra, que ainda continuava enfermo.

Ao retornar à casa de Luiz Pereyra, esse lhe informou que sua senhora, dona Antonia Pereira, soubera da história da bolsa, foi à casa dele, tomou a bolsinha, descoseu-a, examinou-a, viu que tinha uma hóstia e a levou ao vigário geral.

⁹⁵ Nos documentos da Inquisição, as hóstias são chamadas de “partícula” ou de “reliquia”. O termo reliquia no Bluteau refere-se aos restos mortais dos santos mártires, que obravam milagres e protegiam as cidades. Infiro que a extensão do termo para as hóstias seja porque se trate de uma “partícula” do Corpo de Cristo que é sagrada, segundo a idéia da transubstanciação. “Relíquias. Assim se chamam os pedaços da Cruz & outras coisas sagradas, das quais usou nosso Senhor Jesus Christo na vida, ou as quais regou com seu Divino Sangue no tempo da sua paixão, & o mesmo nome se dá ao corpo ou alguma parte do corpo, ou vestidutra, ou outras coisas santificadas pelo contato de algum santo. O culto das santas relíquias é relativo; é muito antigo, e foi confirmado por muitos Concílios. (...)”. A grafia da citação foi atualizada para o português contemporâneo. Rafael BLUTEAU. **Vocabulario portuguez, & latino**, autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, & latinos, e offerecido a elrey de Portugal Dom Joam V. pelo padre D. Raphael Bluteau. Lisboa: Na Officina de Pascoal da Sylva, 1716, pp. 223-4.

⁹⁶ Processo de Matheus Pereyra Machado. *Op. cit.*, pp. 11-2.

Matheus confessou que foi levado a assumir a culpa em lugar de Mariana Pereyra ao ser preso na vila de Santo Antonio da Jacobina em 1750. Quando estava preso nos estaos secretos da Inquisição de Lisboa pediu, por meio de seu curador, duas audiências com o Inquisidor Joaquim Monteiro. A primeira foi em 11/05/1753. A segunda, dois meses depois, em 09 de julho. Tinha declarações importantes a fazer. Disse que foi induzido a cometer falso testemunho contra si próprio. Achava que Mariana estava se vingando, porque ele havia matado a pauladas um porco dela, pelo fato da dita moça ter sido falsa com ele. Entretanto, enfatizou que suas declarações contra a mesma não era porque estava magoado.

Os escravos Matheus Pereyra e Luiz Pereyra de Almeida foram presos na cadeia de Jacobina. José Martins fugiu. Em seguida, todos foram soltos.

Matheus fizera as declarações incriminando Mariana em sua primeira confissão aos inquisidores. Na segunda confissão revelou que Mariana e sua irmã Ignácia Florinda tinham em poder delas outras relíquias, inseridas em bolsinhas e bentinhos.⁹⁷

Luiz Pereyra de Almeida, crioulo, 25 anos, preso juntamente com Matheus também contou sua versão. Ele jurava inocência na trama. Declarou que sua senhora, dona Antonia Pereyra, mandou chamar em sua casa o escravo Matheus Pereyra, que trabalhava como almocreve. Certamente era um escravo de aluguel. A almocrevaria consistia na atividade de transportar animais de carga, com mercadorias para as minas de ouro, localizadas próximas da localidade de Riachão. Aproveitando a ocasião, Matheus teria pedido à Luiz Pereyra que guardasse consigo uma camisa dele juntamente com uma bolsinha vermelha, porque ia fazer uma jornada longa e não poderia levar junto. Luiz Pereyra disse que nesse momento estava acamado e mandou que Matheus pendurasse as coisas em um torno que estava pregado na parede da casa de sua senhora. Esse assim o fez e seguiu em sua jornada com as cargas. Ao chegar nas minas de Canavieyras, o sobrinho do senhor de Matheus, viu o escravo dormindo no chão com uma bolsinha. Pegou-a e levou ao seu pai Manoel Arão, que a abriu. Viu que continha “hum sanguinho, hum pedaço de pedra de ara e huns papeis de

⁹⁷ O escapulário fazia parte do hábito dos monges monacais. Consistia em duas tiras de pano, usadas sobre os ombros para evitar o incômodo do capuz. Os bentinhos eram medalhinhas benzidas e usadas pelo povo por devoção, como se fossem os escapulários ou hábito dos monges. R. BLUTEAU. *Op. Cit.* Os amuletos que apareceram nas formas de escapulários, bentinhos, breves e bolsas de mandinga foram práticas comuns entre as classes populares de Portugal no início da Europa Moderna. Em seu estudo sobre os mágicos da Diocese de Coimbra do século XVIII, José Paiva já notara que os amuletos eram usados porque tinham função protetora. Dentro deles geralmente havia substâncias naturais, como ervas, pedrinhas de minerais, raízes, cascas de frutos, além de objetos sagrados, como hóstias ou suas partículas e orações invocatórias aos santos. José Pedro PAIVA. **Práticas e crenças mágicas.** O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra. Coimbra: Livraria Minerva, 1992; e **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774).** Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

oracoens que continham palavras blasfemas”.⁹⁸ Mateus foi repreendido por seu senhor. Com medo, confessou que tinha duas bolsas: aquela que acabaram de achar e a outra que tinha dado a Luiz Pereyra para guardar. Manoel Arão comunicou o ocorrido à Antonia Pereyra, senhora de Luiz. Mas este revelara que a bolsa já não estava mais com ele, pois quando estava só em casa de sua senhora, José Martins, preto livre, estivera lá, e ao ver a bolsinha, levou-a. Mandaram-no ir recuperá-la.

Como havia dois escravos envolvidos no caso, seus proprietários entraram no caso para evitar maiores complicações, como perdê-los para a justiça eclesiástica e posteriormente para o Santo Ofício. Dona Antonia, senhora de Luiz Pererya, achou que se precipitando ao padre, contando-lhe pessoalmente o que todos já deviam comentar, livraria o escravo da prisão e evitaria perdê-lo para o Santo Ofício. O dono de Matheus, Veríssimo Pereira nada fez. Mas seu irmão Manoel Arão (por conseguinte, tio de Mariana) tomou as dores do caso. Entregou a bolsa ao vigário geral João Mendes e o próprio Luiz.

Luiz declarou ao inquisidor que, somente quando estava preso, entendeu que havia contribuído ingenuamente com o delito de Matheus. E acrescentou que no período em que estiveram encarcerados juntos na cadeia de Jacobina, Matheus lhe fizera duas revelações: a partícula da bolsinha vermelha que deixara sob sua guarda, era consagrada, pois a tinha tirado da boca, sob conselho de José Martins, quando fora comungar. A segunda bolsinha ele disse que comprou do mesmo José, que a vendeu por 4 mil réis.

Os três foram levados juntos para Lisboa colocados no mesmo cárcere. Luiz Pereyra confessou-se e revelou três fatos mais agravantes. Disse que Matheus estava forçando-o a declarar falsamente que foi Mariana quem roubou a hóstia. Reforçou que José Martins foi quem pegou a bolsa que estava em sua casa. Também disse que esse ameaçou vingar-se dele. Os inquisidores duvidaram de suas declarações, e acharam que suas culpas eram bastantes o suficiente para ser encarcerados nos estaos secretos sem seqüestro de bens.

Em sua confissão, José Martins contara ao inquisidor a sua versão da história. Disse que um dia estava no sítio de dona Joana de Andrade, plantando fruta no campo (o que configura um sistema de arrendamento de terra ao negro livre). Chegou lá o crioulo Luiz Pereyra, escravo de dona Antonia. Este parou para conversar e disse que estava indo a mando de sua senhora, levar uma pouca de farinha à Manoel Pereyra dos Santos, vizinho da mesma. Aproveitando a ocasião, o crioulo teria pedido a José Martins que guardasse a bolsa em lugar seguro “porque estimava muito a dita bolsa em razão de ser boa e útil para tudo que quisesse”.

⁹⁸ Processo de Luiz Pereyra de Almeida, escravo de Verissimo Pereira, n. 1134, 1756, p.13.

Por esse motivo, José a guardou em sua algibeira e levou para sua casa. Luiz voltou cinco dias depois para buscar a dita bolsa. Dissera que precisava tê-la de volta, pois precisava recuperá-la por ordem e mandado de sua senhora dona Antonia e de Manoel Arão. José, desta feita, estava na roça plantando milho, foi rapidamente em sua casa, buscou a bolsinha e perguntou o que tinha dentro dela. Luiz contou que era uma hóstia consagrada e que pertencia ao preto Mateus Pereyra, que a tirara da boca na hora da comunhão.⁹⁹

José Martins, desesperado disse que “estavam perdidos”, mas o escravo Luiz Pereyra o acalmara dizendo que não era nada, pois sabia de muitas pessoas que tinham bolsas com partículas sagradas na região e que nem por isso lhes ocorriam mal algum.

José Martins acompanhou o crioulo Luiz Pereyra até a casa do branco Luiz Pereira Porto, pai de Mariana. Chegando lá, entregaram a bolsa à Manoel de Arão. José Martins confessou aos brancos aquilo que Luiz lhe contara: Mateus Pereira furtou uma partícula consagrada durante uma missa, “tirara da boca antes do tomar o lavatório e a guardara para trazer consigo”.¹⁰⁰ Tão grave quanto essa acusação contra Matheus, foi a que o próprio Matheus fez contra o negro livre, quando disse que adquiriu de José Martins sua primeira bolsa pagando-a não com dinheiro, mas fazendo a permuta por um cachorro.

O inquisidor interpretou que José Martins guardara maliciosamente a bolsa com o fito de saber o que tinha dentro para aproveitar-se dela em tudo que lhe fosse conveniente.

⁹⁹ Processo de Jose Martins, n. 508, 1750, livre, natural e morador do Sítio de Riachão, termo da vila de Santo Antonio da Jacobina. Inquisição de Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

¹⁰⁰ *Idem.*

Fotografia atual do sítio de Riachão, distante 30 km da sede da antiga vila de Santo Antonio da Jacobina, onde moraram os brancos e negros envolvidos na trama das bolsas de mandinga. Nessa região de rios e serras, havia extração de ouro e solo propício para agricultura.

Essas versões são as primeiras confissões de cada um deles. Preferi não acompanhar as sucessivas confissões após as admoestações (torturas) feitas contra os réus pelos inquisidores porque ocorrem mudanças muito bruscas. E nos casos estudados a maioria não mudava a opinião com exceção de Matheus que insistia dizendo que Mariana foi quem pegara a hóstia escondido. Não é objetivo descobrir se houve culpados. Essa tarefa os inquisidores desempenharam com bastante afinco.

*

A história dos mandingueiros não envolve uma rede de intriga de queixas e acusações de suspeitas de malefícios praticados por feiticeiros para atingir senhores e nem contra outros escravos. Eles foram delatados por terceiros ao padre. O dono de João da Silva, por exemplo, foi avisado por meio de carta enviada pelo padre, mandando que ele comparecesse com seu escravo à igreja. O problema residia nos objetos que eram agregados e na circulação de orações escritas cheias de sinas, que geraram suspeitas de pacto diabólico.

Nos cárceres da Inquisição, todos os acusados responderam que não testaram as virtudes protetoras da bolsa. Essa pergunta do inquisidor tinha a ver com os mandingueiros presos em Lisboa que testavam os poderes da bolsa nas ruas. Os homens lançavam-se sobre

espadas para provar que estavam de “corpo fechado”.¹⁰¹

Os mandingueiros de Jacobina declararam apenas que carregaram a bolsinha, sem saber o que tinha dentro, mas que não tinha lhes ocorrido mal algum enquanto portaram a mesma. As práticas dos negros cristãos em torno da crença no poder da bolsa foram vistas como desviantes, e legitimavam a ação repressiva. A feitiçaria era crime da alçada do Santo Ofício, e dependendo do grau, poderia ser enquadrada como heresia. O pacto com o demônio era o ponto de partida para uma denúncia ser aceita pelos inquisidores.

O catolicismo ensinado aos negros foi marcado pelo temor aos demônios. Sendo assim, os negros buscaram vários meios de se aproximar das entidades sobrenaturais católicas como meio de proteção. Alguns utilizaram os santos em suas práticas mágicas a fim de aumentar o poder delas. Por outro lado, a presença constante do Demônio nos discursos dos missionários fez com que também fossem devotadas esperanças particulares neles. Não se pode esquecer que na Colônia, Jesus Cristo era uma divindade que rivalizava com o Diabo. Portanto, este pode ter representado um poder paralelo, capaz de auxiliar em momentos de desespero. A opção pelo Diabo indica a circulação e incorporação dos elementos do catolicismo na Bahia. Da mesma forma que se valiam de orações, santos, hóstias consagradas, pedras d’ara em vários rituais, valiam-se também do diabo.

Exemplo disso foi uma das orações contidas na bolsa que se encontrava com José Martins, que foi anexada ao processo. A Oração é iniciada rogando o poder da pedra d’ara e depois passa a invocar os nomes dos judeus que traíram Cristo e alguns da corte do Inferno:

Digo eu Antonio que o mar mede as suas forças e Jesus Cristo o seu poder. A minha pedra dara que no mar foste criada, em terra achada, em Roma confirmada, peço-vos e rogo-vos pelas sete donzelas, e por as sete comadres e para sete casados e para os sete religiosos e por os sete Arcebispos e Sumos Pontífices não podem celebrar missa sem ti, peço-te e rogo-te pelos setes enforcadas, pelos sete arrastados e por sete mortos a ferro ferio [frio?] de valente que é Barrabás e Satanás e Caifáz e Lúcifer que é meu Rei, meu duque, príncipes de minhas batalhas vencedor do exército, estes todos se achem a meu favor a ser coro [assim como] dos meu intento e a mim me tragam em ventos como Soldado de Campanha”.¹⁰²

Houve um dialogo simultâneo entre os dois pólos do catolicismo: da mesma forma que recorria ao poder da pedra d’ara, uma espécie de altar sagrado móvel, onde o padre

¹⁰¹ Eduardo França PAIVA. **Bruxaria e superstição**. *Op. Cit.*, p. 114.

¹⁰² Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, n.º 508. Processo de José Martins. p. 12. A oração está anexada ao processo.

consagrava a hóstia para Comunhão, a oração de José Martins invocava aos demônios.

A conversão dos negros ao cristianismo não significava que tivessem apagado seus sistemas de pensamento e formas de conceber o mundo. Eles se apropriavam de maneiras próprias dos discursos dos padres em torno dos símbolos católicos, envoltos de magismo: as orações, os santos, as pregações dos padres em torno das leituras da bíblia, a cruz, o corpo de Cristo/hóstia, o sangue de Cristo/vinho, a magia da missa no momento da transubstanciação do corpo.

No universo do catolicismo tinha também lugar para o cariapemba, uma entidade espiritual dos cultos da África-central, que foi associada pelos brancos ao demônio. Segundo estes ele teria poderes sobrenaturais de proteção e destruição, que poderiam ser usados pelo indivíduo para favorecer a si mesmo e ampliar o seu espaço na comunidade, causando, ao mesmo tempo, dano a outrem. Cabe lembrar que quando o português Antonio da Costa Peixoto selecionou algumas palavras do universo religioso dos escravos na sua lista de vocábulos da língua “mina”, traduziu para o português cariapemba com significado de demônio.

Além de conter nas orações a invocação ao demônio, que implica em pacto, outro sinal deste eram os desenhos contidos nas orações. As testemunhas do escravo João da Silva, natural de Angola, foram unânimes em declarar que sabiam por “ouvir dizer publicamente” que ele levava consigo “em hum papel com palavras indicativaz e de pacto embrulhada douz graoz de chumbo e hu’a pedra quadrada, e humaz cascaz de alho”.¹⁰³

Os símbolos na oração de João da Silva são os seguintes: na oração de São Marcos foram colocadas 20 cruzinhas com as pontas recruzadas, separando essa oração da segunda, que é de São Jorge, há quatro pentagramas. Abaixo da terceira oração, no final do papel há mais três pentagramas e uma pequena cruz com dois braços, semelhante à cruz patriarcal, usadas no período Medieval pelos bispos, também conhecida como cruz de Lorena. Na tradição católica ortodoxa, no braço superior da cruz, que é menor que o de baixo, é colocada a inscrição INRI.

¹⁰³ Processo de João Curto. Op. cit, p. 14v.

de comunicação dos vivos com o mundo sobrenatural, onde habitam os antepassados e os espíritos da natureza.

Aqui há a possibilidade de decodificação de uma mesma prática, a partir de diferentes sistemas culturais: lusitano, mandinga, guineense e banto. O importante é que num contexto escravista e inseridos no universo do catolicismo, a combinação de certos elementos levou os africanos a buscarem outros que davam poderes à bolsa. O importante é perceber a lógica que está por trás da combinação de diversos ingredientes, dando-lhes uma força sobrenatural. Ou a identificação da cruz também como o cosmograma bacongo, enquanto expressão da conexão entre o mundo dos vivos e dos espíritos ancestrais, de onde vêm a possibilidade de equilíbrio, ventura, harmonia.

*

Ao buscar o perfil social das pessoas envolvidas nessa micro-história é possível perceber as práticas mágicas de proteção, bem como a esfera de sociabilidade engendrada na sociedade mineradora da Bahia, escravista e de certa forma, urbana.

Do ponto de vista da origem, João da Silva era preto, natural de Angola; Luiz Pereyra, crioulo, natural de Jacobina, filho de congolês; Jose Martins, preto, livre, natural de Jacobina, filho de forros, mas dissera não lembrar a origem dos pais e avós; Matheus, preto, escravo, natural de Jacobina, filho de pais crioulos. Apenas em João aparece a alusão à África: era frequentemente referido no processo por João Congo. Os demais eram crioulos. Luiz Pereyra, de primeira geração nascido no Brasil. José Martins também. Matheus Pereyra era crioulo de segunda geração. Talvez, para não se complicarem diante dos inquisidores, disseram não lembrar a origem dos pais e avós.

Observando a condição jurídica, apenas José Martins nasceu livre, pois declarou que era filho de pais forros, além disso, no seu processo não consta que teve um curador. O curador era uma espécie de advogado que (supostamente) defendia o escravo, que não podia defender-se porque não tinha status de civil. Luiz Pereyra era escravo, tinha pai escravo e mãe forra. Matheus Pereyra era escravo, e também tinha pai escravo e mãe forra. João da Silva era escravo, e de seus pais não tinha notícia, pois foi trazido ao Brasil com pouca idade.

Tomando como exemplo o recorte das preferências matrimoniais entre escravos e grupos étnicos, posso inferir que os escravos de Jacobina, arrolados nos processos inquisitoriais se casavam com forras e crioulas. Luiz Pereyra de Almeida, crioulo, escravo, era casado com Maria Ferreyra, preta, forra. Os pais de Luiz Pereyra eram João Correa e Ignacia

Pereyra. Ele, escravo, natural do Congo; ela, forra, natural de Jacobina. Jose Martins, natural de Jacobina, livre, casado com Luiza, parda, forra. Seus pais eram Leandro Martins e Josefa Martins, ambos pretos, forros. Matheus Pereyra era solteiro, escravo. Seu pai se chamava Jose de Castro preto, escravo de Costodio de Castro; e sua mãe se chama Jacinta de Andrade Nogueira preta forra, ambos crioulos. João da Silva era do Congo, solteiro.

Ou seja, num total de cinco casamentos, 3 foram de escravos com forras, e dois entre casais forros. Etnicamente falando, há um caso de congolês casado com forra natural de Jacobina. A maioria dos casamentos, portanto, são entre crioulos.

Há uma maioria de homens portando amuletos. Isso pode significar maioria de homens na região. Portanto, homens, crioulos, que possuíam um ofício. João da Silva era roceiro e mineiro, Matheus era mineiro e almocreve, Luiz Pereyra era um escravo que tomava conta da casa de farinha, José Martins era livre e possuía roça em terras de uma mulher que o arrendara. A maioria crioula protagonizando a prática indica que era preciso um tempo para aprendê-la. Inclusive, o angolano envolvido no caso, chegou ao Brasil com pouca idade, portanto houve o tempo necessário para ele aprender.

Quanto à origem das mulheres que aparecem nos processos, Inacia Pereira, mãe de Luiz Pereyra, era preta forra, natural de Jacobina. Jacinta de Andrade, mãe de Matheus Pereyra, era natural de Salvador, forra. Josefa Martins, mãe de José Martins, era forra, mas não sabia sua origem. Maria Ferreyra, esposa de Luiz Pereyra, era preta forra. Luiza, esposa de José Martins era parda livre. Não aparece nessa rede nenhuma mulher escrava nem africana. A não ser que as referidas como pretas, fossem africanas.

Os mandingueiros de Jacobina eram, portanto, homens entre 16 e 30 anos de idade, africanos e crioulos de primeira e segunda geração. Ou seja, a prática de fazer e/ou usar a bolsa de mandinga não era exclusiva de uma determinada “nação”. A maioria dos usuários das bolsas eram escravos.

A predominância de homens usando e confeccionando amuletos no sertão da Bahia do século XVIII, pode ter três explicações: nas sociedades tradicionais africanas os homens lideravam os ritos de contato com o sobrenatural, e isso teria “sobrevivido” nesse momento; segundo, no contexto escravista, os homens eram maioria comprada para o trabalho pesado; e terceiro, eles desempenhavam atividades mais perigosas e estavam à mercê das sevícias dos donos, índios, animais e da morte. Ao passo que as mulheres, mesmo sendo

minoria, desenvolviam trabalhos domésticos e conseguiam mais rápido a alforria.¹⁰⁴ Todos os mandingueiros moravam em Riachão, com exceção de João da Silva que morava em Jacobina. A dinâmica do lugar onde estavam inseridos os mandingueiros era diferente dos locais de plantação açucareira e fumageira da Bahia. A descoberta de ouro no sertão da Bahia, em fins do século XVII, a exploração clandestina do metal, e a liberação das minas em 1722, fez afluir um grande número de brancos que foram explorá-las e levaram seus escravos. Nesse contexto, chegaram ao sertão as primeiras levas de africanos, que foram adquirindo hábitos da população heterogênea na qual se inseriam.

O uso dos amuletos era uma forma africanizada de aderir ao catolicismo e buscar proteção no mundo escravista. Para resolver o problema da autoria do roubo da hóstia e da confecção das bolsas de mandinga foi acionada uma instituição do mundo dos brancos, o Santo Ofício. Mas não foram os negros que denunciaram os seus companheiros. Foram os brancos que quando tiveram notícia delataram ao padre o ocorrido.¹⁰⁵

Diferente do Candomblé, onde se verificou que havia pequena presença de escravos, em detrimento dos forros, os usuários de bolsas de mandinga eram na sua maioria escravos. O fato da produção de amuletos não exigir dedicação de tempo, como ritos de reclusão e calendário de festas religiosas, permitia ao escravo se dedicar a essa prática. Podia ser carregado escondido, porque era pequeno e portátil.

Quem eram os brancos que testemunharam contra os negros? Como sabiam da prática? Diretamente, a única branca envolvida na história foi Mariana Pereyra. Embora Matheus tenha dito que a irmã dela também roubava hóstias e usava bentinhos ou bolsinhas.

A longa lista de testemunhas contra os negros permite notar que era uma prática muito conhecida dos brancos. Aos negros era proibido testemunhar contra qualquer pessoa, mas nos processos analisados, os envolvidos foram chamados a testemunhar uns contra os outros. No processo de José Martins, o mais longo de todos, foram arroladas 35 testemunhas. Apenas dois eram pardos e um crioulo. Os demais eram brancos. 34 eram homens e apenas uma mulher. A idade dos denunciante variava entre 20 e 70 anos. A maioria tinha entre 20 e 40 anos.

¹⁰⁴ Eduardo França PAIVA, **Escravidão e universo cultural na Colônia**. Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, ver cap. II “Fortuna, poder e objetos mágicos: as forras, a América e o trânsito cultural”, pp. 217-238.

¹⁰⁵ James Wadsworth mostra em seu estudo que alguns senhores de Pernambuco também foram intolerantes com seus escravos quando sabiam de suas atividades heterodoxas. *Jurema, and Batuque* indians, africans, and the Inquisition in colonial Northeastern Brazil. **History of Religion**. The Chicago University, 2006, n.2, pp.140-61.

As ocupações dos denunciantes eram em cargos administrativos, eclesiais e jurídicos. 14 deles eram comerciantes, que viviam de sua agência. Os demais eram fazendeiros, padres, meirinho, escrivão, alcaide, um ourives e um ferreiro. 25 moravam na vila de Jacobina. Os outros moravam nos distritos da vila: 5 em Riachão, 3 em Brejo, 1 em Itapicuru. Quanto ao estado civil, 20 eram solteiros, 10 casados, 04 sacerdotes e uma viúva.

O Sumário de Culpas de Matheus Pereyra foi extraviado na viagem para Portugal. O escrivão informou nas páginas iniciais do seu processo que seria usado no julgamento dele o Sumário de José Martins. No processo de Luiz Pereyra, o escrivão remete igualmente ao processo de José Martins.¹⁰⁶

A maioria das testemunhas deu depoimentos bem detalhados das práticas mágicas realizadas pelos negros mandingueiros. O conhecimento minucioso da prática revela que havia uma circulação dos saberes africanos na comunidade. Dona Antonia Pereira, proprietária de Matheus revelou que seu escravo não era feiticeiro nem os demais envolvidos. Mas disse que soube por uma preta escrava chamada Maria, moradora no Riachão, que havia no sítio do Timbó um preto cego, forro e casado que “uza curar de feitiços com seus contos e superstições de suas terras [...]”.¹⁰⁷

Francisco Arão Nogueira, viúvo e comerciante em Riachão. Era dono do escravo Matheus Pereyra, cuja mãe, Jacinta de Andrade, também era escrava dele. Informou que conhecia Luiz Pereyra porque este era seu compadre. Relatou ainda ao padre que ao ver seu escravo com a bolsa de couro “marroquino” no pescoço, perguntou o que era. Matheus respondeu que era uma bolsa com oração de Santa Bárbara, que portava por medo dos trovões. Ele ainda protegeu Matheus tirando-lhe a culpa de ter matado o porco de seu cunhado, e que Mariana Pereyra, foi realmente quem deu a partícula a Matheus.

Os donos dos escravos usaram de estratégias diferentes para protegê-los. Dona Antonia delatou o preto cego africano, que trabalhava com “superstições” de sua terra natal como se ele fosse feiticeiro e seu escravo não. Francisco Arão Nogueira preferiu dizer que o seu escravo era católico, devoto de Santa Bárbara, cuja bolsa era uma maneira de defendê-lo de trovoadas.

O Sumário de culpas de João da Silva, natural do Congo é menor que o de José Martins, mas permite ter um perfil dos denunciantes. De um total de 12 testemunhas, 11 eram brancos e apenas um pardo. 11 homens e uma mulher; 10 moravam na vila de Jacobina e dois

¹⁰⁶ “As culpas e assento porque este delato foi prezo se achao juntas ao Sumario e processo de Matheus, preto crioulo, prezo nos cárceres (...) processo de Joze Martins, também preto, para o qual se mudarão, e juntarão para o mesmo ir ao Conselho”. P.4. Processo de Luiz Pereira, 1134, Inquisição de Lisboa, 1756.

¹⁰⁷ Processo de Jose Martins, p.

nos distritos (Porcio e Jaboticaba). Suas idades variavam entre 20 e 60 anos. A maioria tinha entre 20 e 40 anos. Cinco eram casados, 4 solteiros e 3 padres. Dentre as ocupações, a maioria eram os clérigos, dois comerciantes, dois intendentos das minas, um meirinho, um advogado, um sapateiro de cor parda, e dois não foram identificados.

Oito pessoas disseram saber do caso “por ser publico”, três souberam por ver a bolsa. Uma pessoa sabia “por ver”, pois declarou que João da Silva foi à casa de dona Tereza, e mostrou-lhe a bolsa.

No processo de João da Silva foi incorporado o papel que estava dentro de sua bolsa de mandinga, no qual estavam escritas as orações. Eram três orações dirigidas para santos diferentes: São Marcos, São Jorge, Jesus Cristo e outra para a hóstia consagrada. Todas evocavam proteção, coragem e valentias.

San Marco de nazares te marque, Jesus Christo se A bande o Espirito Sannto se a humilde a minha vontade as 3 pessoas da Santissima Trindade, te confirme ao meu querer. Se tu me vires, mirai-me, e se tu me não vires, por mim suspira, Hostia consagrada + em teu coração + em carne viva + esteja e more morais tu por mim, assim como Meu Sñr Jesus Christo morreu na Vera Cruz, sendo Deus antes. Na caza (...) fiz com contas a que estas + assim terei eu parte contigo Deos quer deos, pode Deos acabar tudo quanto quer, assim acabarei eu tudo quanto eu quizer.

Com arma de Sao Jorge ando armado. Não serei preso e nem tomado e nem meu sangue derramado e nem minha palavra retraída e nem meu coração afrontado. Andarei de dia e de noite com alegria. Assim como andou meu Senhor Jesus Cristo nove meses no ventre da Virgem Maria Mãe Santíssima.

Valei-me hóstia Sagrada na testa [?] Valei-me Jesus na boca. Valei-me [...] Meu Sñr Jesus Cristo na [...] cruz encravado. Valei-me Jesus na boca da Virgem Maria Rainha, eu vos peço cinco poder NC, com cinco Ave Maria, com cinco gloria pater oferecido a morte e paixão de Cristo S.N. Eu vos peço por aquela culana em que foste amarrado, meu corpo não será ferido nem maltratado de meu inimigos nem meu sangue derramado no chão [firas] e nem meus inimigos terão mão para mim e as espingardas não tomara fogo, migara (?) hua para ouvido Missa, eu vos peço meu divino sagrado e nem faca entrará no meu corpo. Caminharei de dia e de noite.¹⁰⁸

A forma como os negros entenderam o cristianismo é o ponto chave da análise aqui empreendida. O cristianismo foi interpretado à luz da cosmologia africana. A hóstia, representando o corpo de cristo, era relíquia consagrada na qual os negros buscavam a proteção do seu corpo. As orações, não tinham a conotação ortodoxa cristã, de entrar em contato com deus, mas uma forma de construir um discurso particular de proteção. A pedra de

¹⁰⁸ Processo de João da Silva, p. 12. A grafia foi atualizada para facilitar a leitura, pois a oração foi escrita por pessoa pouco letrada, prevalecendo a fala coloquial.

ara, local de consagração da hóstia, assim como o sanguinho, a cera do sário pascal e todos os elementos evocados no sermão da transubstanciação do corpo de Cristo, eram poderosos elementos que serviriam para as agruras cotidianas.

Na cosmologia centro-africana os objetos cristãos eram *minkisi* (inquices). Essa forma de agregar coisas lembra o que fez o escravo congolês chamado Makandal no Haiti. Em 1750, ele provocou medo na população branca, porque distribuía amuletos aos negros, se dizia imortal e capaz de envenenar a todos. Foi perseguido, preso e enforcado. Encontraram com ele elementos católicos que eram usados nas cerimônias Voudou no século XVIII:

[...] água benta, cera santa, pau santo, incenso santo... tudo era amarrado num pedaço grande de tecido para formar uma espécie de trouxa que seria mergulhada na água benta. A ação de envelopar e amarrar tudo junto (*kanga*) com panos e cordas era essencial para tornar eficaz o objeto.¹⁰⁹

Semelhante à bolsa que tinha Makandal era a que Dompete quando foi preso, carregava consigo. O mulato que o prendeu deixou uma descrição detalhada do conteúdo da bolsa que ele carregava: “panos vermelhos, brancos e azuis, firmemente amarrados com penas esticadas, ao lado de pedaços de madeira, ceras brancas, vidros e coisas semelhantes”.¹¹⁰

*

No processo de José Martins foram anexadas duas orações, escritas em pedaços de papéis separados. Uma delas é o Credo escrito ao contrário:

Eterna vida he, que da carne a ressurreição dos pecados a remissão dos santos da comunicação Catholica Igreja na santa Santo no Espírito Creio e os mortos vivos a julgar vir a declarar de vinda Santa sua esperando estavam já que poderes dos dos santos as almas o terceiro dia e tirou aos infernos de seu e sepultado morto e cursificado foi pilatos de pontos poder para no seu padecer virgem Maria no seu santo do Espírito filho seu so hum Christo Jesus creio e da tera dos céus criados poderoso todo poder em Deos creio.¹¹¹

As rezas e preces inseridas nas bolsas, que serviam de amuletos, tinham a escrita como elemento mágico. A oração podia já ser conhecida e recitada mentalmente pelos escravos. A diferença estava na sua transferência para o papel e colocá-la na bolsa juntamente com outros ingredientes.

O uso da escrita entre negros em ambiente rural é diferente daquele apontado pelos

¹⁰⁹ VANHEE, Hein. Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Voodoo Religion. In: HEYWOOD, Linda M. **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Cambridge University Press, pp.243-264, 2002.

¹¹⁰ *Idem*.

¹¹¹ Processo de José Martins, p. 11.

estudos acerca dos usos da escrita e leitura em áreas urbanas.¹¹² O uso da escrita pelos mandingueiros estava associado ao seu poder mágico. Todos os negros envolvidos no porte de bolsas de mandinga contendo oração declararam que não sabiam ler nem escrever.

Maria Cristina Wissenbach observou que, a escravaria pertencente às ordens religiosas e ao clero tinha conhecimentos de escrita e leitura, transmitidos pelos religiosos, que supostamente se preocupavam com as condições de vida do plantel. Assim como parte de trabalhadores urbanos, especialmente os que exerciam e agenciavam por conta própria os seus ofícios e negócios também sabiam ler e escrever.

Sendo assim, as orações escritas encontradas na bolsa de João da Silva podem ter sido escritas por Manoel, o escravo fugitivo dos padres Luiz da Rocha e Manoel da Rocha, moradores do Rio dos Cágados, nos campos da Jacobina.

Acerca das outras orações não temos pistas de quem possa tê-las escrito, mas percebe-se que alguém mais letrado que a anterior. Até mesmo o conteúdo revela um conhecimento maior das idéias milenaristas do Apocalipse, faziam alusões aos judeus da Bíblia envolvidos na morte de Jesus – Barrabás e Caifás – e sabia os nomes de outros poderosos inimigos de Cristo – Satanás e Lúcifer.

A análise de Nicolai Dobronranvi sobre documentos encontrados no Brasil e em Trinidad, escritos em caracteres árabes, argumenta no sentido de mostrar a presença dentre a escravaria de hauçás escolarizados que continuaram a escrever versos do Alcorão na diáspora e outros versos que serviam para uso em amuletos. A sua análise sobre outra situação e período diferente do qual estudamos ilumina nossa interpretação das orações escritas em português. Os negros e aqueles que não sabiam ler certamente tinham admiração pela escrita e acreditavam no poder mágico da oração copiada no papel. Como os ingredientes que compunham os *minkisi* e as bolsas de mandinga, na África, em Portugal e no Brasil, também a escrita tinha um poder mágico, canalizando forças invisíveis.

*

Alguns estudos mostram que apesar da avidez dos agentes inquisitoriais por encontrar cristãos-novos, feiticeiros, bruxas, sodomitas, bígamos, em geral, a atitude das autoridades coloniais não foram tão rigorosas, porque havia uma tolerância aos “usos da

¹¹² Maria Cristina C. WISSENBACH. Cartas, procurações, escapulários e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade Oitocentista brasileira. **Revista Brasileira de História da Educação**. Dossiê: “Negros e a Educação”. São Paulo: SBHE/Editora Autores Associados, n.4, Dez/2002, pp.110-1.

terra”. Inclusive, em Minas Gerais, há casos de familiares que se relacionavam com os feiticeiros para obter saúde e resolver problemas.¹¹³ Em Pernambuco, os missionários perderam a paciência com o governador que permitia aos negros fazerem bailes ao som de tambores com música africana.¹¹⁴

Na situação aqui analisada, o que se denunciava era o uso dos amuletos com ingredientes cristãos e da natureza que combinados serviam como proteção. Em geral, o amuleto passa por um rito de sacralização e o usuário passa por um ritual de “fechamento de corpo”. São cerimônias secretas. Na situação colonial, o padre fez as vezes de ganga.

As bolsas de mandinga eram elementos de um pensamento mágico comum aos brancos, negros, crioulos, pardos, africanos, europeus brasileiros, escravos, forros e livres. Apesar do mundo da escravidão separar essas pessoas, elas compartilhavam os mesmos medos numa região distante dos centros urbanos, cujo poder máximo a lhes socorrer era Deus. O catolicismo, representado pela desobriga, a visita anual do padre para realização de sacramentos, reunia todos no mesmo lugar. Nesse contexto, havia uma interpenetração cultural, pois os valores circulavam entre os grupos que apesar de socialmente distintos mantinham relações entre si. Vale ressaltar que mesmo os escravos tinham uma liberdade de movimentos significativa. Matheus era escravo e tropeiro, mas viajava vários dias sozinho para levar mantimentos para as minas de ouro. E para se protegerem dos perigos que os espreitavam pelo caminho, esses escravos sobre os quais ficaram registradas algumas informações, recorreram à solução que lhes pareceu mais eficaz.

O porte das bolsas de mandinga do século XVIII não era exclusivo de um grupo étnico nem apenas de escravos. A miscigenação em torno da bolsa ocorreu primeiro em Portugal, onde os povos da Guiné, “animistas” e conhecedores do Islã, misturaram suas crenças em torno dos amuletos com o catolicismo. No Brasil, esses dois processos de combinações – os ocorridos primeiro nos circuitos guineenses e depois em Lisboa - se misturaram com o conhecimento dos bantos. Portanto, tomando as bolsas de mandinga feitas no sertão baiano como objeto de análise, o mais importante a ser destacado é a miscigenação ocorrida entre circuitos africanos, metropolitanos e coloniais, unidos pela escravização de africanos e seu emprego como força de trabalho.

¹¹³ Aldair Carlos RODRIGUES. **Sociedade e Inquisição em Minas Colonial**: Os Familiares do Santo Ofício (1711-1808). São Paulo, 2007. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas/USP.

¹¹⁴ *Jurema*, and *Batuque* indians, africans, and the Inquisition in colonial Northeastern Brazil. **History of Religion**. The Chicago University, 2006/2, pp.140-61.

As bolsas, contendo orações, hóstia consagrada, alho, pedra quadrada, chumbo, sítio pascal e demais ingredientes tirados da natureza tinham finalidade preventiva – a proteção. Pelos atos praticados, não carregavam intencionalidade maléfica, nem eram anti-sociais. Em suma, não se tratava de feitiçaria, no seu sentido *stricto sensu*.

A produção de amuletos como o de João Curto era resposta a um sistema religioso, cuja salvação estava prescrita somente após a morte. Isso não correspondia às necessidades de amparo no mundo do cativo. O escravo estava à mercê de todos os perigos: das doenças, das sevícias do senhor ou senhora, de briga com outro escravo, dos conflitos constantes da zona mineradora, dos indígenas e da morte.

O modelo fortuna-infortúnio, sugerido por Cramer, Fox e Vansina, destaca um tipo de religião que se preocupa com a sustentabilidade da vida neste mundo, e que está presente não só nas situações centro-africanas que provocaram a sua elaboração, mas também no catolicismo popular, tanto europeu quanto colonial. A produção de amuletos sagrados no sertão da Bahia se dava fora de uma esfera religiosa institucionalizada, pois eles surgiram na marginalidade social e não tinham sentido de reforçar as instituições religiosas que contribuíam para manter as estruturas do poder. O uso dos amuletos sagrados pode ser visto como uma resposta à Igreja católica, centralizadora e hierárquica, símbolo de poder do mundo dos brancos, presente no século XVIII no sertão da Bahia.

Bolsa de mandinga era um termo “guarda-chuva” que agregou africanos de diversas origens, crioulos e brancos. A partir de interesses e traços culturais comuns, a população colonial aderiu ao uso de saquinhos de pano ou de couro, dentro do qual cabia tudo que uma colônia marcada pela miscigenação cultural podia comportar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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 no Reino, enviados pelo rei Agonglo. Aproximou-se com intento de coletar informações sobre os costumes dos povos do reino daquele reino negro afim de que “sejam excitados nossos afetos” diante dos “bárbaros costumes.”¹

O reino do Daomé era concebido por Mendes como o mais civilizado da África. O autor começa a descrição daquele povo, narrando o culto em torno do vodum Dan, do grupo Aido-Huedo, da área gbe, representado por uma grande cobra. Informa ao leitor, com certa admiração, o respeito de todos ao leopardo, animal totem do clã real. Em momento posterior, passou a falar dos africanos como um povo muito supersticioso que tem “afeição, credulidade, amor e respeito a uma certa coisa a que lhe chamam feitiço”²

Diz 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 (...)”. Contaram também ao incrédulo acadêmico a função protetora da bolsa:

(...) consideram-se que não podem ser picados pelas cobras e por nenhum outro animal venenoso e que tal acontecendo, tanto lhes não fará mal. Que em seu corpo não tem entrada coisa alguma nociva, o veneno a bala, o ferro e o raio, e se acaso este [...] preservativo, no descuido, fica nas casas de suas moradias, reputando-se infelizes e desgraçados, apressados o vão tomar (...) ³

Após explicar no que consistia a bolsa e as crenças em torno do seu poder de proteção sobre os corpos dos usuários, Oliveira Mendes diz que os africanos denominavam-nas de “patuá” ou “bolsa de mandinga”. Tomando a última atribuição, oferece duas explicações acerca da origem delas:

(...) 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,

¹ Alberto da Costa e SILVA, 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. *Afro-Ásia*, 28, 2002, p. 260.

² *Idem*, p. 261.

³ *Idem*, p.262

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.⁴

Alberto da Costa e Silva, que pesquisou com acuidade a vida do acadêmico baiano que escreveu *A Memória História sobre os costumes particulares dos povos africanos*, afirma que Mendes, ao tratar dos amuletos, colocou palavras na “boca dos daomeanos”. “Patuá” e “mandinga” não eram termos conhecidos deles. Patuá é um termo tupi⁵ e “bolsa de mandinga” era um termo dos negros islamitas, “especialmente os mandês, mandingas ou malinquês, mestres do seu fabrico e difusores de seu uso na África Ocidental.”⁶ No Daomé, o termo usado era “grigri”.

Oliveira Mendes usou termos da experiência da diáspora africana no Novo Mundo e no Reino. Ele certamente adicionou informações e palavras acerca do uso de amuletos em Portugal e Bahia, a partir de sua experiência de vida, àquelas que lhe deram naqueles anos de fins do XVIII e início do XIX. Portanto, não estava errado de todo o informante baiano.

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 entre escravos fons na Bahia, como proprietário deles, dos quais ouvia histórias e alimentou essas lembranças com a embaixada dahomena e assim pode dar o seu olhar de quem transitava pelo atlântico.

Passado mais de um século que Oliveira Mendes coletou essas informações e escreveu a *Memória História* sem nunca ter ido ao Abomey, Melville Herskovits, o antropólogo norte americano foi ao Abomey e fez uma série de observações acerca dos amuletos daomeanos: “era uma cordinha de ráfia que se amarrava de modo especial ao braço esquerdo. Ou um pequeno pedaço de pau pontudo, com uma cabeça esculpida na parte superior, e envolto num entrançado de fibra e cabelo que se usava à cintura”⁷

Os povos do golfo do Benin predominantes na Bahia no início do século XVIII eram procedentes de Uidá e Daomé, da área *gbé*-falante. Artur Ramos atribuiu a prática de amuletos aos povos islamizados da África Ocidental. Dizia que “o essencial nessas formas religiosas africanas, é o *gri-gri* ou *fetiche*, objecto material preparado ou *feito*, expressão de

⁴ *Idem, ibidem.*

⁵ *Idem*, p.285. Alberto da Costa e Silva diz que essa explicação é de Antenor Nascentes.

⁶ *Idem, ibidem.*

⁷ Melville Jean HERSKOVITS, **Dahomey, an ancient West African kingdom**. New York: J. J. Augustin Publishers, 1938, pp. 245-255.

forças da natureza.” Para ele, a tradição islamizada apresentou-se com mais força na Bahia, somente no século XIX, devido às guerras entre os fulas e hauçás.

*

O termo bolsa de mandinga tornou-se comum a todo o Império português porque foi aprendido pelos padres e comerciantes no comercio na costa da Guiné e difundido pelo tribunal da Inquisição para referir-se genericamente aos amuletos contendo ingredientes de origens cristã e “animista”.

O Dicionário do padre Rafael Bluteau, publicado em 1712, é considerado pelos estudiosos, a primeira grande compilação lexicográfica da língua portuguesa. Evocaremos sua obra e outras, pois o dicionário representa a memória coletiva da sociedade, e revela os usos que são dados às palavras e seus significados:

MANDINGA. Reyno, & povoação de África, nas terras dos Negros de Guine, ao longo do Rio Gambea, entre o Reyno de Tombotu ao Norte, & o de Malagueta ao Sul. Segundo escreve Dapper (...), os negros de Mandinga são grandes feiticeiros, & hum seu sacerdote principal foy tão celebre na arte Magica, que ensinou ao Rey de Bena a invocar os demonios, & a usar do seu poder infernal contra os seus inimigos. Parece que deste, & outros feiticeiros de Mandinga tomarão o nome huas bolsas, que trazem alguns negros, com que se fazem impenetráveis às estocadas, como se tem experimentado nesta Corte, & neste Reyno de Portugal em várias occasiões.⁸

Bluteau baseou-se nos dados etnográficos de Olfert Dapper que esteve na Costa Atlântica da África no início do século XVII, e agregou informações correntes em Portugal do início do século XVIII, quando já era popular o uso das bolsas pelos negros nas ruas de Lisboa.

No Diccionario da Língua Portuguesa de Antonio de Moraes Silva, baseado no anterior, o vocábulo mandinga aparece genericamente designado como originário de África, “feitiçaria; feitiços”, e “mandingueiro: s.m. O que faz, ou usa de mandinga.”⁹

Em uma ortografia de 1824, aparece novamente o sentido geográfico, e associação do povo à magia: “Mandêga e Mandinga são dous Reynos de África; e deste segundo he, que

⁸ Rafael BLUTEAU, **Vocabulario portuguez, & latino**, autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, & latinos, e offerecido a elrey de Portugal Dom Joam V. pelo padre D. Raphael Bluteau. Lisboa : Na Officina de Pascoal da Sylva, 1716, p. 286.

⁹ **Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau**, reformado e acrescentado por Antonio de Moraes Silva, natural do Rio de Janeiro. Tomo II. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

os negros são grandes feiticeiros, e usão de hu[m]as bolsas, a que chamam Mandinga, para os não passar a espada.”¹⁰

Consta no glossário do bispo Francisco de São Luiz, inspirado também em Bluteau, que o termo Mandinga referia-se ao

nome de um reino da Guiné, cujos negros passavam por insignes feiticeiros. O mesmo nome se dava a humas bolsas, com que alguns negros de faziam impenetráveis ás estocadas, como se tem experimentado nesta côrte e neste reino de Portugal em varias occasioes. Desta crença, ou credulidade popular, veio o uso que o vulgo faz do vocabulo africano, dizendo v.g. que alguém tem mandinga, quando sabe tirar-se airoosamente de lances perigosos; quando tudo lhe corre favoravel; quando talvez gasta largamente sem se saber de onde lhe vem o dinheiro, etc. como se fizesse ou conseguisse isto por algum genero de feitiçaria.¹¹

Os dicionários do século XX, apenas reproduzem o que já havia sido dito desde o padre Rafael Bluteau. No Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, de Pedro Machado, consta que o termo Mandinga “provém do nome geográfico Mandinga, na Guiné, lugar onde havia insignes feiticeiros”.¹²

Câmara Cascudo, folclorista, no Brasil, registrou o termo a partir das observações de Henry Koster (1814) e Arthur Ramos (1933), com o sentido mais amplamente divulgado: “Feitiço, despacho, mau-olhado, ebó. Os negros mandingas eram tidos como feiticeiros incorrigíveis. Os mandingas ou malinkes, dos vales do Senegal e do Niger, foram guerreiros conquistadores, tornados muçulmanos.”¹³

No Dicionário Aurélio, em sua versão mais atualizada, o termo é remetido para o topônimo – designa o povo, a língua, e também a bruxaria.

O único dicionário consultado onde não há relação do nome com feitiçaria é o “Vokabulari Kriol – Portugis”, há um significado geográfico e lingüístico do termo: “mandinga (tribo da África Ocidental); a língua dos mandingas.”¹⁴

¹⁰ **Orthographia ou Arte de Escrever e pronunciar com acerto a Lingua Portugueza** para uso do excellentissimo Duque de Lafoens, pelo seu mestre João de Morais Madureira Feijó. Lisboa: Impressão Regia, 1824.

¹¹ **Glossário de Vocábulos Portugueses derivados das Línguas Orientaes e Africanas, Excepto a Árabe.** Lisboa: Typografia da Academia Real de Ciências, 1837, p. 67.

¹² Jose Pedro MACHADO, **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa** com a mais antiga documentação escrita e reconhecida de muitos vocábulos estudados. Lisboa: Editorial Confluência, vol. II, 1959.

¹³ Câmara CASCUDO. **Dicionário do Folclore Brasileiro.** Rio de Janeiro: Ediouro, p. 544.

¹⁴ P. A. BIASUTTI, **Vokabulari Kriol – Portugis.** (Esboço – proposta de Vocabulário). Guiné Bissau: Missão Católica Bafatá, 1982.

Ney Lopes, em seu *Novo Dicionário Banto do Brasil*, aventava para a possibilidade da palavra mandinga ter origem banta. No entanto, sua interpretação é tendenciosa. Baseado nos dicionários dos Padres Karl Laman e Jose da Silva Maia, e no estudo de Jacques Raymundo. Lopes constrói possibilidades da palavra derivar da expressão *mayanga mandinga*, um tipo de gritaria de injúria, praguejamento contra outrem. No uso, teria sofrido uma contração para mandinga, cuja significação seria a prática do fetichismo entre os congueses, que também usavam amuletos ao pescoço, feitos de pacotinhos, chamados de *masalu ma (e) dinga*, que eram embrulhinhos.¹⁵ É impossível a palavra mandinga pertencer ao quimbundo ou quicongo. Trata-se de empréstimo lingüístico da palavra mandê. Pois não aparece em nenhum documento pesquisado sobre a África Central dos séculos XVII e XVIII, com exceção dos processos inquisitoriais envolvendo angolanos, nos quais os inquisidores classificam as práticas mágicas com tal denominação.

¹⁵ Sua base são os significados para *dinga*, que varia de autor para autor: pescoço, plural: mandinga (Laman); língua, linguagem (quicongo, Padre Silva Maia). Segundo ele, as palavras têm muita força para os povos quicongo, por isso *dinga* tivesse o sentido de praga. Nei LOPES. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 137.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Manuscritas

- **Arquivo Nacional da Torre do Tombo – Inquisição de Lisboa**

Processo 502 – João da Silva; Processo 508 – José Martins; Processo 1134 – Luis Pereiyra de Almeida; Processo 1113 – Matheus Pereira Machado; Processo 5477 – Jose Vicente.

- **Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate**

Documentos avulsos sobre a província da Bahia no Arquivo Luiza Fonseca (1599-1700)

Caixa: 28, doc.: 3420; Caixa: 28, doc.: 3517; Caixa: 28, doc.: 3518; Caixa: 28, doc.: 3519; Caixa: 29, doc.: 3560, Caixa: 3, doc. 314.

Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos Referentes à Capitania da Bahia existentes no Arquivo Ultramarino

Caixa: 03, doc.: 313.

Impressas

- **Legislação**

Ordenações Afonsinas [1446]. Coimbra: Real Imprensa da Universidade, 1786.

Codigo Philippino ou Ordenações e leis do Reino de Portugal. [1521]. Rio de Janeiro : Typ Inst Philomathico, 1870.

Ordenações Manuelinas [1603]. Edição de Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870.

Regimentos do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal [1552, 1613, 1640, 1774]. *In.*: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**, Rio de Janeiro, n. 392, jan./dez., pp. 495-1020, 1996.

Sacrossanto e Ecumenico Concilio de Trento em Latim e Portuguez [O]. Lisboa: Officina Patriarc. de Francisco Luiz Ameno, 1781. (Acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa).

Da VIDE, Sebastião Monteiro. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia propostas e aceitas em o Synodo Diocesano que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707**. São Paulo: Typographia de Antonio Louzada Antunes, 1853.

- **Viajantes e Memorialistas**

ACCIOLI, Ignácio de Cerqueira e Silva. **Memórias Históricas e Políticas da Bahia**. Mandadas reeditar e anotar pelo Governo deste Estado. Annotador: Dr. Braz do Amaral. Vol V. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1937.

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, trajos, 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.

AMAILRY, Thomaz. **Relation Universelle de L'Afrique Ancienne et Moderne**. Où l'on voit ce qu'il y a de remarquable, tant dans la Teere ferme que dans les Iles, avec ce que le Roy a fait de memorable contre les corsaires de Barbarie, & c. En quatre parties. Par le Sr. De La Croix. Tome second. Lyon, 1668.

Annaes do Archivo Publico. Anno IV, vol. VI e VII, VIII, XIV. Bahia: Imprensa Official do Estado, 1920.

ANTONIL, André João. **Cultura e Opulência no Brasil por suas Drogas e Minas**. Texte de l'édition de 1711. Traduction française et commentaire critique para Andrée Mansuy. Paris: IHEAL, 1968.

BARROS, João de & COUTO, Diogo de. **Da Ásia**. [1552] Nova edição oferecida a sua Magestade D. Maria I Fidelíssima. Lisboa: Officina Typographica, 1778.

BENCI, Jorge. **A Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos**. São Paulo, Grijalbo, 1977. [1707]

BLUTEAU, Rafael. **Vocabulario portuguez, & latino**, autorizado com exemplos dos melhores escritores portuguezes, & latinos, e oferecido a elrey de Portugal Dom Joam V. pelo padre D. Raphael Bluteau. Lisboa : Na Officina de Pascoal da Sylva, 1716.

BRASIO, Antonio Padre. **Monumenta Missionária Africana. África Ocidental (1570-1600)**. Volumes III, IV e V. Lisboa: Agencia Geral do Ultramar, 1965.

CADORNEGA, António de Oliveira. **História Geral das Guerras Angolanas, 1680**. Anotado e corrigido por José Matias Delgado. Tomo III. Lisboa: Agência-Geral do Ultramar. 1972.

CALDAS, Jozé Antonio. Noticia Geral de toda esta Capitania da Bahia desde o seu Descobrimento até o prezente anno de 1759. **Revista do Instituto Geographico e Histórico da Bahia**. Salvador, 1981.

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, João António. **Descrição História dos três Reinos do Congo Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965.

CLARKSON, T. **Os Gemidos dos Africanos, por causa do Traffico da Escravatura** ou breve exposição das injurias e dos horrores que acompanham este Traffico Homicida. Londres, 1823.

DIAS, Pedro. **Arte da Lingua de Angola Offerecida a Virgem Nossa Senhora do Rosário May, & Senhora dos Mesmos Pretos pelo padre Pedro Dias da Companhia de Jesus**. Lisboa,

na Officina de Miguel de Deslandes, Impressor de Sua Magestade com todas a licenças necessárias. Ano 1697. (Edição fac-simile publicada pela Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, 2006).

DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. (1625). Edição do texto português, introdução, notas e apêndices por Avelino Teixeira da Mota. Notas por P.E. H. Hair. Tradução francesa por Leon Bourdon. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1977.

FREIRE, Felisberto. **História Territorial do Brazil**. Edição Fac-similar. SECT/IGHB: Salvador, 1998.

Glossário de Vocábulos Portugueses derivados das Línguas Orientaes e Africanas, Excepto a Árabe. Lisboa: Typographia da Academia Real de Ciências, 1837.

HERSKOVITS, Melville Jean. **Dahomey, an ancient West African kingdom**. New York: J. J. Augustin Publishers, 1938.

KOSTER, Henry. **Viagens ao Nordeste do Brasil**. Trad. de notas de Luiz da Câmara Cascudo. Companhia Editorial Nacional, 1942. [1809-14]

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **Brevíssima Relação da destruição de África**: Prelúdio da destruição das Índias, Primeira Defesa dos guanches e dos negros contra a sua escravização. Estudo preliminar, edição e notas de Isácio Pérez Fernández. Trad. de Júlio Henriques. Lisboa: Edições Antígona, 1996.

LEITE, Serafim. **Historia da Companhia de Jesus**. Século XVI – a Obra. Tomo II. Lisboa: Livraria Portugal; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. Jesuítas do Brasil, naturais de Angola. **Brotéria**. Lisboa, 1940, vol.31.

_____. Padre Pedro Dias. (autor da *Arte da Lingua de Angola*, apóstolo dos negros no Brasil). **Portugal em África**. Lisboa: n. 4, v. 2, 1947.

_____. **História da Companhia de Jesus no Brasil** (Tomo V da Bahia ao Nordeste – Estabelecimentos e Assuntos locais). Lisboa: Livraria Portugália; Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945.

MACHADO, Jose Pedro. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa** com a mais antiga documentação escrita e reconhecida de muitos vocábulos estudados. Lisboa: Editorial Confluência, vol. II, 1959.

MENDES, Antonio de Oliveira. **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**. In.: COSTA E SILVA, Alberto. Salvador, **Afro-Ásia**, 28, 2002.

Orthographia ou Arte de Escrever e pronunciar com acerto a Lingua Portuguesa para uso do excellentissimo Duque de Lafoens, pelo seu mestre João de Morais Madureira Feijó. Lisboa: Impressão Regia, 1824.

PAIVA MANSO, Visconde de. **História do Congo (Documentos)**. Lisboa: Typographia da Academia, 1877.

PEIXOTO, Antonio Costa. **Obra nova de lingua geral de mina**. Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, 1741. *In.*: Silvia Margarete Cunha SOUZA. **A predicação da “língua geral de mina”**: uma proposta de descrição. São Paulo: 2001. (Dissertação apresentada ao departamento de Lingüística da FFLCH-USP)

MORAES SILVA, Antonio de. **Diccionario da Língua Portuguesa composto pelo padre D. Rafael Bluteau**. Tomo II. Lisboa: Na Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

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

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado Descritivo das Coisas do Brasil em 1587**. Comentários de Francisco Adolfo Varnhagen. 5. ed. Brasília: Minc/PRÓ MEMÓRIA e INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO, 1987.

Viagens de Luis de Cadamosto e de Pedro de Sintra. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1988.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. Noticias do Arcebispado da Bahia para suplicar a sua Magestade Em favor do culto divino e salvação das almas. **Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro**. Rio de Janeiro, 1891, Parte I.

VILHENA, Luís dos Santos. **A Bahia no Século XVIII**. Bahia: Itapuã, vol. 2., 1969.

ZURARA, Gomes Eanes. **Crônica da Guiné**. Lisboa: Livraria Civilização, 1972. (Col. Biblioteca Histórica - Série Ultramarina)

- **Regimento**

Segundo e Novo Compromisso para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Vila de Santo Antônio de Jacobina (1846), por Provizão de 10 de outubro de 1747, lançada no Primeiro Compromisso.

- **Digital**

ELTIS, David. et all. The TransAtlantic Slave Trade DataBase on Cd Rom. Cambridge University Press. s/d.

LIVROS E ARTIGOS

ALENCASTRO, Luis F. **O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. **As Américas Negras: civilizações africanas no Novo Mundo**. São Paulo: Difel, 1974.

BATISTA, Ronaldo de Oliveira. Regras gerais e comparações na *syntaxe* da *Arte da Lingua de Angola*. **Revista Estudos Lingüísticos**. GEL/UNESP, São Paulo, n. 33, 2004.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia: Feiticeiros, saladores e nigromantes**. Lisboa: Universidade Aberta, 1987,

_____. **História das Inquisições**. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____ & HAVIK, Philip. A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, v. 5/6, pp. 21-7, 2004.

BIASUTTI, P. A. **Vokabulari Kriol – Portugis**. (Esboço – proposta de Vocabulário). Guiné Bissau: Missão Católica Bafatá, 1982.

BICALHO, M. F. & SOUZA, Laura de Mello e. **O Império deste mundo: 1680-1720**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

BITTAR, Marisa & Amarilio Jr. FERREIRA, “Casas de bê-á-bá” e Colégios Jesuíticos no Brasil do século XVI. Universidade Federal de São Carlos. [Consultado no sítio www.faced.ufu.br/columbe06/anais/arquivos/531AmarilioJunior_e_MarisaBittar.pdf -]

BLOCH, March. **A Apologia da História**. Ou o Ofício do Historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor 2001.

BOM MEIHI, José Carlos Sebe. A ética colonial e a questão jesuítica: dos cativos índio e negro. **Afro-Ásia**, 21-22. Salvador, 1998-1999, pp.9-44.

BONVINI, Emilio. **Línguas africanas e português falado no Brasil**. 2008. (No prelo).

BOSCHI, Caio. As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, Marco Zero, v. 14, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BOXER, Charles. **A Idade do Ouro do Brasil**. Trad. Nair de Lacerda. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

_____. **A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)**. Trad. de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70; São Paulo: Martins Fontes, 1978.

_____. **O Império Marítimo Português. 1415-1825.** São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

BUNKESI-LUMANSIA, Fu-Kiau. **Le Mukongo et le Monde qui l'entourait: Cosmogonie-Kôngo.** Tradução para o francês por C. Zamenga Batukezanga. Kinshasa: Office National de la Recherches et de Development, 1969.

BURKE, P. **Hibridismo Cultural.** São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das Mandingas: Religiosidade Negra e Inquisição Portuguesa no Antigo Regime.** Niterói, 2000. (Tese apresentada ao departamento de História da UFF)

_____. Jambacousses e gangazambes: feiticeiros negros em Portugal. **Afro-Ásia**, Salvador, v.25-26, p.141-176, 2001.

_____. Africanos penitenciados pela Inquisição Portuguesa. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, Lisboa, v.5/6, pp. 47-63, 2004.

CARNEIRO, Édison. **O quilombo dos Palmares.** São Paulo: Brasiliense, 1947.

CARREIRA, António. Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-fetichistas na Guiné Portuguesa. **Boletim Cultural da Guine Portuguesa.** Vol. XVI, 1961, nº 63.

_____. **As Companhias Pombalinas de Grão-Pará e Maranhão, Pernambuco e Paraíba.** Porto: Editorial Presença, 1983.

CASCUDO, Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro [1954].** Rio de Janeiro: Ediouro, 1972.

CASTRO, Eduardo Viveiro de. **A Inconstância da Alma Selvagem** e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac&Naify, 2002.

CYMBALISTA, Renato. **Sangue, ossos e terras: os mortos e a ocupação do território luso-brasileiro séculos XVI-XVII.** São Paulo, 2006. (Tese apresentada ao departamento de Estruturas Ambientais Urbanas da FAU-USP)

_____. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. **Anais do Museu Paulista.** História e Cultura Material. Vol 14, 2006, pp. 11-50.

_____. A Cidade na América Portuguesa: Uma Comunidade de Vivos e Mortos. **XII Encontro Nacional da ANPUR**, Belém, 2007. (Sessão Temática: História, Cidade e Urbanismo).

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios. A idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna.** Tradução de Celso Mauro Parcionik. São Paulo: Edusp, 2006.

CORREA, Marcus Silvio da. A Imagem do negro no Relato de Viagem de Cadamosto (1455-1456). **Politeia: Historia e Sociologia.** Vitória da Conquista, Vol. 2, n.1, 2002, pp.99-129.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan; FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: A Theoretical Study. **Comparatives Studies in Society and History**, 18, 4, 1976, 458-475.

CURTO, Diogo Ramada. **A Língua e o Império**. In.: Francisco BETHENCOURT & Kirti CHAUDHURI. **História da Expansão Portuguesa**. Vol 1. A Formação do Império. Lisboa: *Temas e Debates*, 1998-2000.

CURTIN, Philip. **The Atlantic Slave Trade**: a census. Madison: Wisconsin University Press, 1969.

DANTAS, Mônica Duarte. Povoamento e colonização do Sertão de Dentro baiano (Itapicuru, 1549-1822). **Penélope: Revista de História e Ciências Sociais**. Lisboa, vol.23, pp.9-30, 2000.

DOBRONRAVIN, Nikolai. Escritos multilíngües em caracteres árabes: novas fontes de Trinidad e Brasil no século XVIII. **Afro-Ásia**, Salvador: UFBA, n. 31, pp.297-326, 2004.

Nikolay DOBRONRAVIN. O Islã na África do Oeste e no Brasil. (Consultado no sítio http://www.casadasafricanas.org.br/site/index.php?id=banco_de_textos)

ELTHIS, David, BEHRENDT, Stephen & RICHARDSON David. A participação dos países da Europa e das Américas no tráfico transatlântico de escravos: novas evidências. Salvador, **Afro-Ásia**, n. 24, pp. 9-50, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FAGE, J. D. **História da África**. Lisboa: Edições 70, 1995.

FALCON, Francisco C. A crise dos valores morais, religiosos e artísticos. In.: F. C. FALCON e A. E. RODRIGUES. **Tempos Modernos**: Ensaios de História Cultural, 2000.

FERREIRA, Jackson. 'Por hoje se acaba a lida': suicídio escravo na Bahia (1850-1888). Salvador, **Afro-Ásia**, 31, 197-234, 2004.

FERREIRA, Roquinaldo. Dinâmica do Comércio Intracolonial: geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (Séc. XVIII). In.: **O Antigo Regime nos Trópicos – a dinâmica imperial Portuguesa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. pp. 341-78.

FLEXOR, Maria Helena. **Abreviaturas: manuscritos do Século XVI-XVIII**. São Paulo: EDUNESP, 1991.

FLORENTINO, Manolo; RIBEIRO, Alexandre & SILVA, Daniel D. da. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). Salvador, **Afro-Ásia**, n. 31, pp. 83-126, 2004.

FONSECA, Luís Adão da. O Imaginário dos navegantes dos séculos 15 e 16. São Paulo, **Estudos Avançados**, n. 16, pp. 35-51, 1992.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2006.

FRY, Peter; VOGT, Carlos. **Cafundó A África no Brasil: linguagem e sociedade**. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

GINZBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. Trad. Betânia Amoroso. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

_____. O Inquisidor como antropólogo – uma antologia e as suas implicações. In: **A Micro-História e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Difel, 1991.

_____. Estranhamento: Pré-História de um procedimento Literário. **Olhos de Madeira. Nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. **Mitos, emblemas, sinais**. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. **Topoi**. Rio de Janeiro, março, n.2, pp.175-95, 2001.

GROSSI, Ramon Fernandes. O caso de Ignácio Mina: tensões sociais e práticas “mágicas” nas minas. Vitória da Conquista, **Varia História**, n. 20, pp. 118-9, 1999.

HAIR, P. E. H. Heretics, Slaves, and Witches – as seen by Guinea Jesuits c. 1610. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 2002. (Serie Separatas)

HALL, Gwendolyn Midlo. **Africans in Colonial Louisiana**. The development of Afro-Creole culture in the Eighteenth Century. Louisiana State University Press, 1995.

HAVIK, Philip J. **Silences and Soundbytes**. The gendered dynamics of trade and brokerage in the colonial Guinea-Bissau region. Muenster/ New Brunswick, Lit Verlag/Transaction Publishers, 2004.

_____. Comerciantes e Concubinas: sócios estratégicos no comércio Atlântico na Costa da Guiné. Rio de Janeiro, **Revista Internacional de História de África – A Dimensão Atlântica da África**, pp. 161-79, 1996.

_____. La sorcellerie, l'acculturation et le genre: la persécution religieuse de l'Inquisition portugaise contre les femmes africaines converties en Haut Guinée (XVIIe siècle). **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Lisboa, Ano III, n. 5/6, pp. 99-116. 2004.

HOORNAERT, E. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979. Tomo 2.

HORTA, José da Silva. A inquisição em Angola e Congo: o inquérito de 1596-98 e o papel mediador das justiças locais. In: **Arqueologia do Estado**. Primeira jornada sobre forma de organização e exercício dos poderes na Europa do sul, séculos XIII-XVIII. Lisboa: História e Crítica, vol. 1, 1988. pp. 387-425.

_____. Africanos e Portugueses na Documentação Inquisitorial, de Luanda a Mbanza Kongo. In: **Actas do Seminário Encontro de Povos e Culturas em Angola**. Luanda (1995). Lisboa: CNCDP, 1997.

KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. Edição revista e atualizada pelo autor. Paris: Ed Europa-America, 1972.

LARA, Silvia Hunold. Linguagem, domínio senhorial e identidade étnica nas Minas Gerais de meados do Século XVIII. In.: Bela FELDMAN-BIANCO; Miguel Vale de ALMEIDA; Cristiana BASTOS. (Org.). **Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

LAHON, Didier. **Esclavage et Confréries Noires au Portugal durant l'Ancien Régime (1441-1830)**. Paris, 2001. (Tese apresentada ao departamento de Anthropologie Sociale et Culturelle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales)

_____. **Negros hereges, agentes do diabo, religiosidade negra e Inquisição em Portugal - séculos XVI-XVIII**. In.: FLORENTINO, M. & MACHADO, C. **Ensaio sobre Escravidão (I)**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

_____. Inquisição, Pacto com Demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. Rio de Janeiro, **Topoi**, vol.5, n.8, pp. 28-43, 2004.

LOPES, Carlos. **KAABUNKÉ: Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais**. Lisboa, 1999.

_____. O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos. Salvador, **Afro-Ásia**, n. 32, pp. 9-28, 2005.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LOVEJOY, Paul. A escravidão no Califado de Socoto. In.: FLORENTINO, M. & MACHADO, C. **Ensaio sobre escravidão**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **SIGNUM: Revista da ABREM**, vol. 3, pp. 101-32, 2001.

MACGAFHEY, Wyatt. **The West in Congolese Experience**. In.: CURTIN, P. **Africa The West Intellectual Responses to European Culture**. Madison: University Wisconsin Press, 1972.

_____. **Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa**. In: SCHWARTZ, Stuart (org.). **Implicit Understandings**. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MAGGIE, Yvonne. **Fetichismo, feitiço, magia e religião**. In.: ESTERCI, N.; FRY, P.; e GOLDENBERG, M. (Org.). **Fazendo Antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. São Paulo, **Revista de História**, n. 155, pp. 97-124, 2006.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Ideologia Imperial, poder patricarcal e o governo dos escravos nas Américas, 1620-1700. Salvador, **Afro-Ásia**, 31, pp.39-82, 2004.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia, Século XIX**. Uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

McMILLAN, J. Timothy. Black Magic: witchcraft, race, and resistance in colonial New England. **Journal of Blacks Studies**, Sage Publications, Vol. 25, n. 1, pp.99-117, 1994.

MENDONÇA, José Lourenço de & MOREIRA, Antonio Joaquim. **Historia dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1980.

MEYER, Marlise. Feitiços de Amor. São Paulo, **Revista USP**, 31, pp. 112-119, 1996.

MILLER, Joseph. **Poder Político e parentesco. Os antigos estados Mbundu em Angola**. Trad. Maria da Conceição Neto. Luanda: Arquivo Histórico Nacional/Ministério da Cultura, 1995.

_____. O Atlântico escravista: açúcar, escravos e engenhos. Salvador, **Afro-Ásia**, n. 19/20, pp. 9-36, 1997.

MINTZ, Sidney & PRICE, Richard. **O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MOTT, Luiz. Acotundá: Raízes Setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro. São Paulo, **Revista do Museu Paulista**, n.31, pp. 124-147, 1986.

_____. A Vida Mística e Erótica do Escravo José Francisco Pedreira 1705-1736. Rio de Janeiro, **Revista Tempo Brasileiro**, n. 92/93, pp.85-104, 1988.

_____. O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739. Ouro Preto, **Revista do IAC**, n.1, pp.73-82, 1994.

_____. Quatro Mandingueiros de Jacobina na Inquisição de Lisboa. Salvador, **Afro-Ásia**, n. 16, pp.149-62, 1995.

_____. Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria Afro-Luso-Brasileira. São Paulo, **Revista USP**, n. 31, pp. 112-9, 1996.

_____. **Santo Antônio, o divino Capitão-do-Mato**. In.: REIS, João & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

_____. **Cotidiano e Vida Religiosa: entre a capela e o calundu**. In.: SOUZA, Laura de M. (org.). **História da Vida no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

_____. Paulistas e colonos de São Paulo nas garras da Inquisição Portuguesa. **Boletim do Museu do Folclore**, São Paulo, n.2, pp.31-43, 2002.

NAVARRETE, Federico. **As relações inter-étnicas no México**. México: UNAM, 2004.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia (1624-1654)**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

NOGUEIRA, André. Minas Infernais: relações de alteridade e demonização de africanos e afro-descendentes – Minas Gerais, século XVIII. **Outra – Revista Eletrônica de História**, 2005, n° 2. (Consultado no sítio www.revistaoutra.com.br)

_____. Da trama: Práticas mágicas/feitiçaria como espelho das relações sociais – Minas Gerais, século XVIII. **Mneme – Revista Virtual de Humanidade**, n. 11, vol. 5, 2004. (Consultado no sítio www.seol.com.br/mneme)

NUNES, Manuel Dias. **A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, 1755-1778**. Belém: UFPA, 1970.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortez. Quem eram os ‘Negros da Guiné’? A Origem dos Africanos na Bahia. Salvador, **Afro-Ásia**, n. 19/20, pp. 37-74, 1997.

ORTIGUES, Marie-Cécile e Edmond. **Édipo Africano**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Escuta, 1989.

OSWALD, Maria Cristina. São Francisco Xavier no Oriente – Aspectos de devoção e iconografia. **São Francisco Xavier: nos 500 anos do nascimento de São Francisco Xavier: da Europa para o mundo 1506-2006**. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade, 2007.

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão de universo cultural na Colônia**. Minas Gerais, 1716-1789. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. **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; FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006.

PAIVA, José Pedro. **Práticas e crenças mágicas**. O medo e a necessidade dos mágicos na Diocese de Coimbra. Coimbra: Livraria Minerva, 1992.

_____. **Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas (1600-1774)**. Lisboa: Notícias Editorial, 1997.

PANTOJA, Selma & SARAIVA, José Flávio Sombra. **Angola e Brasil nas rotas do Atlântico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. Inquisição, degredo e mestiçagem em Angola no século XVIII. Lisboa, **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, ano III, n. 5/6. pp. 117-36, 2004.

_____. **Angola com os gangas e os zumbis nas redes da Inquisição no século XVIII**. In.: ISAILA, Artur César (Org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé**: História e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

_____. **Transformations of the Sea and Thunder Voduns in Gbe Speaking Area and in the Bahina Jeje Candomblé**. In.: CURTO, Jose, SOULODRE- LA FRANCE. & Renne. **Africa and the America: Interconnections during the Slave Trade**. Trenton: Africa World Press, 2005.

_____. O Processo de criouliização no Recôncavo baiano. **Afro-Ásia**, UFBA/CEAO, Salvador, n. 33, pp. 87-132, 2005.

PINTO, Mário, Gabriel & SOUSA, Jorge Pedro SILVA. **A Gênese do Jornalismo Lusófono e as Relações de Manuel Severim de Faria (1626-1628)**.

POLIAKOV, Léon. **De Maomé aos Marranos**: História do Anti-semitismo II. Trad. Ana M. Coelho e J. Ginsburg. São Paulo: Perspectiva, 1979.

POMPA, Cristina. As muitas línguas da conversão: missionários, Tupi e “tapuias” no Brasil colonial. Rio de Janeiro, **Tempo**, n. 11, pp. 27-44, 2001.

_____. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

PRICE, Richard. O milagre da criouliização: retrospectiva. Rio de Janeiro, **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, n.25, 383-419, 2003.

PROSPERI, Adriano. As Missões no Brasil, vistas de Roma. São Paulo, 2007. (Texto impresso apresentado no **Colóquio Internacional Poder e Religião no Império Português** de 1 a 5 de outubro de 2007)

PUNTONI, Pedro. **A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720**. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2002.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro: Etnografia Religiosa**. São Paulo/Porto Alegre: Cia Editora Nacional/Universidade de São Paulo, 1940.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: Irmandades Negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. Campinas, 2005. (Tese apresentada ao departamento de História do IFCH-UNICAMP)

REIS, João José & SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito**. A resistência negra no Brasil Escravista. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

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

_____. REIS, João J. Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu de Cachoeira, 1785. São Paulo, **Revista Brasileira de História**, v.6, n. 16, pp. 57-81, 1988.

_____. Sacerdotes, devotos e clientes no Candomblé da Bahia oitocentista. *In.*: **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

_____. Domingos Pereira Sodré: um sacerdote africano na Bahia oitocentista. Salvador, **Afro-Ásia**, 34, pp. 237-313, 2006.

_____. Quilombos e revoltas escravas no Brasil: “Nos achamos em campo a tratar da liberdade”. São Paulo, **Revista USP**, n. 28, pp. 14-38, 1996.

RIBEIRO, Alexandre V. Estimativas sobre o volume do tráfico Transatlântico de escravos para a Bahia, 1582-1851 Londrina, 2005 (**XXIII Simpósio Nacional de História, ANPUH**)

_____. The Trans-Atlantic Slave Trade to Bahia (1582-1851). *In.*: David ELTIS; David RICHARDSON. (Orgs.). **Extending the Frontiers: Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database**. Yale University Press, (no prelo).

RODRIGUES, Aldair Carlos. **Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: Os Familiares do Santo Ofício (1711-1808)**. São Paulo, 2007. (Dissertação apresentada ao departamento de História da FFLCH-USP)

RODRIGUES, Nina. **Os Africanos no Brasil**. São Paulo: Nacional, Brasília: INL, 1976. (Col. Brasileira).

RUSSEL-WOOD, A. J. R. Através de um prisma Africano. Uma abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial. Rio de Janeiro, **Tempo**, 12, pp. 11-50, 2002.

_____. **Um mundo em movimento**. Os portugueses na África, Ásia e América (1415-1808). Lisboa: Difel, 1999.

_____. **Escravos e Libertos no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RYDER, A. F. C. Missionary Activity in the Kingdom of Warray to the early nineteenth century. In: **Journal of the Historical Society of Nigeria**, Vol.2, pp.1-24, 1960.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da História: Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro. São Paulo, **Revista Brasileira de Ciências Sociais-ANPOCS**, ano 10, n. 28, pp.123-138, 1995.

SARAIVA, Antônio José. **Inquisição e cristãos-novos**. Lisboa: Estampa, 1985.

SCARANO, Julita. **Escravidão e Devoção**. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, 1975. (Col. Brasileira).

SENNA, Ronaldo & AGUIAR, Itamar. Jarê: **Instalação africana na Chapada Diamantina**. In.: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SERAFIM, João Carlos G. Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino. Porto, **Via Spiritus**, Centro Inter-Universitário de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, n. 8, p.157-184, 2001.

SERRANO, C. M. **Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: antropologia poética de um reino africano**. São Paulo: FFLCH-USP, 1983.

_____. O Imaginário e o sentido apotropaico no simbolismo gráfico da arte africana. Coimbra, **Perspectivas Sobre Angola**, v. 1, p. 19-24, 2001.

SILVA, Alberto da Costa e. **A Enxada e a Lança: a África antes dos Portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; S. Paulo: EDUSP, 1992.

_____. **A Manilha e o Libambo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

_____. 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. Salvador, **Afro-Ásia**, n. 28, pp. 251-94, 2002.

_____. **Francisco Félix de Sousa: um mercador de escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

_____. Sobre a Rebelião de 1835 na Bahia. In.: FLORENTINO, M. & MACHADO, C. **Ensaio sobre escravidão**. Belo Horizonte: UFMG, pp.219-234, 2003.

_____. **Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

SILVA, Cândido da Costa e. **Os segadores e a Messe.** O clero oitocentista na Bahia. Salvador: EDUFBA, 2000.

SILVA, Eduardo. **Dom Obá II D'África, O Príncipe do Povo: Vida, Tempo e Pensamento de um Homem Livre de Cor.** São Paulo: Cia das Letras, 1997.

SILVA, Filipa Ribeiro da. **A Inquisição em Cabo Verde, Guiné, S. Tomé e Príncipe (1536-1821):** Contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos. Vol 1. Lisboa, 2002 (Dissertação apresentada ao departamento de História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa).

_____. Inquisição em África: A Inquisição na Guiné, nas Ilhas de Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. Lisboa, **Revista Lusófona de Ciências da Religião**, ano III, n. 5/6, pp. 157-73, 2004.

SLENES, Robert. "Malungu Ngoma Vem!" África coberta e descoberta no Brasil. São Paulo, **Revista USP**, n. 28, 1991-2.

_____. "Malungu Ngoma Vem!" África coberta e descoberta no Brasil. In: ARAUJO, M. **Negras Memórias, Memórias de Negros.** São Paulo, 2002.

_____. **A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX).** In.: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX.** São Paulo: Annablume, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz.** São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

_____. As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: fontes primárias para a História das Mentalidades. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, tomo XXXIII, São Paulo, pp. 65-73, 1984.

_____. Curas Mágicas e Sexualidade no século XVIII Luso-Brasileiro. São Paulo, **Revista USP**, 31, pp. 112-119, 1996.

_____. **Revisitando o Calundu.** In.: Lina Gorenstein e Maria L. Tucci Carneiro (Org.) **Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo.** São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2002.

SOUZA, Marina de Mello & VAINFAS, Ronaldo. Catolicização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. Rio de Janeiro, **Tempo**, vol. 3, n 6, pp. 95-118, 1998.

SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antônio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. Rio de Janeiro, **Tempo**, n. 11, pp.171-88, 2001.

_____. **Reis negros no Brasil escravista.** História da Festa de Coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

_____. Catolicismo Negro No Brasil: Santos e *Minkisi*, Uma Reflexão Sobre Miscigenação Cultural. Salvador, **Afro-Ásia**, n. 28, 125-146, 2002.

_____. A rainha Jinga de Matamba e o catolicismo - África Central, século XVII. Madrid, 2007 (Comunicação apresentada no **Congresso Internacional Las relaciones discretas entre las monarquías hispana y portuguesa: Las casas de las reinas (siglos XV-XIX)**. Madrid, Universidade Autónoma de Madrid; 11 e 14/ dezembro/2007)

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

_____. Mina, Angola, Guine: nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista. Niterói, **Tempo**, vol. 3, n. 6, pp. 95-118, 1998.

SWEET, James H. **Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World 1441-1770**. Carolina: The University of North Carolina Press, 2003.

_____. "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.

THORNTON, John. **The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition 1641-1718**. University of Wisconsin Press, 1983.

_____. On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas. **The Americas**, n. 55, pp. 261-78, 1991.

_____. 'I am the Subject of the King of Congo': African Ideology in the Haitian Revolution. **Journal of World History**, n. 4, pp.181-214, 1993.

_____. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800)**. Trad. Marisa Rocha Mota. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

THOMPSON, Robert Faris. **Flash of the Spirit: African & Afro-American, Art & Philosophy**. New York: Vintage Books, 1984.

THOMPSON, Robert F. & CORNET, Joseph. The four moments of the sun: Kongo Art in two worlds. **National Gallery of Art**, Washington, 1981.

TORRES, J. Veiga. Da repressão religiosa para a promoção social: A Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia mercantil. São Paulo, **Revista de Ciências Sociais**, n. 40, pp.109-135, 1994.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

_____. **Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. **Deus contra Palmares** – representações senhoriais e idéias jesuíticas. In.: REIS, João & GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**. História dos quilombos no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

_____. **Confissões da Bahia: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

VERGER, Pierre. **Fluxo e Refluxo**: comércio entre a Bahia de Todos os Santos e o Golfo do Benim. São Paulo: Corrupio, 1997.

VANHEE, Hein. **Central African popular christianity and the making of haitian voodoo religion**. In.: HEYWOOD, Linda M. **Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VANSINA, Jan. **A África Equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados**. In.: NIANE, D. T. (org) **História Geral da África. IV. A África do século XII ao século XVI**. São Paulo: Ática/Unesco, 1982.

VASCONCELOS, Albertina Lima. **Ouro, conquistas, tensões, poder**: Mineração e Escravidão – Bahia do Século XVIII. Campinas, 1997. (Dissertação apresentada ao departamento de História do IFCH- UNICAMP).

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**, séculos VIII a XIII. Séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

VIEIRA FILHO, Raphael Rodrigues. **Os negros em Jacobina (Bahia) no século XIX**. São Paulo, 2006 (Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

VOLAVKOVA, Zdenka. Nkisi figures of the Lower Congo. **Symposium on Traditional African Art**, organized by the Peabody Museum and CAAS at Harvard University on May 4-7, 1971.

WADSWORTH, James E. *Jurema*, and *Batuque* indians, africans, and the Inquisition in colonial Northeastern Brazil. Chicago, **History of Religion**, n. 2, pp. 140-61, 2006.

WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez. Cartas, procurações, escapulários e patuás: os múltiplos significados da escrita entre escravos e forros na sociedade oitocentista brasileira. São Paulo, **Revista Brasileira de História da Educação**, n. 4, pp. 103-22, 2002.

ZERON, Carlos Alberto de Moura R. **Pombeiros e Tangomaus, intermediários do tráfico de escravos na África**. In.: LOUREIRO, R. M. & GRUZINSKI (coord.). **Passar as Fronteiras**. Lagos, 1999.

_____. **O debate sobre a escravidão ameríndia e africana nas universidades de Salamanca e Évora**. In.: CAROLINO, Luis M. & GAMENIETZKI, Carlos Z. **Jesuítas, Ensino e Ciência. Séc. XVI-XVIII**. Portugal: Caleidoscópio, 2005.