

AS BOLSAS DE MANDINGA NA BAHIA:
Diáspora africana e objetos de poder (século XVIII)¹

THE *BOLSAS DE MANDINGA* IN THE BAHIA:
African diaspora and objects of power (18th century)

LAS *BOLSAS DE MANDINGA* EN BAHIA:
Diáspora africana y objetos de poder (siglo XVIII)

Jhon Ferreira

Doutorando em História – Universidade Federal de Pernambuco
jhonjesus5@gmail.com

Recebido em: 22/12/2021

Aceito para publicação: 22/03/2022

Resumo

As bolsas de mandinga eram objetos de poder utilizados no Mundo Atlântico português para solucionar uma diversidade de problemas. Na capitania da Bahia do século XVIII, grupos de pessoas negras recorreram a estes amuletos para auxiliá-los na sobrevivência dentro do sistema escravocrata. Partindo desse pressuposto, nosso trabalho tem como objetivo analisar as experiências religiosas dos africanos e seus descendentes no que diz respeito ao uso das bolsas de mandinga. Para tanto, nosso foco vai girar em torno da adaptação criativa das práticas culturais desses sujeitos. As interações atlânticas foram determinantes para a deste evento.

Palavras-chave: Bahia; bolsa de mandinga; fetiche; escravidão.

Abstract

The *bolsas de mandinga* were objects of power used in the Portuguese Atlantic World to solve a variety of problems. In the 18th century captaincy of Bahia, groups of black people resorted to these amulets to help them survive within the slave system. Based on this assumption, our work aims to analyze the religious experiences of Africans and their descendants with regard to the use of *bolsas de andinga*. Therefore, our focus will revolve around the creative adaptation of these subjects' cultural practices. The Atlantic interactions were decisive for this event.

Keywords: Bahia; bolsa de mandinga; fetish; slavery.

Resumen

Las *bolsas de mandinga* fueron objetos de poder utilizados en el mundo atlántico portugués para resolver una variedad de problemas. En la capitania de Bahía en el siglo XVIII, grupos de negros recurrieron a estos amuletos para ayudarlos a sobrevivir dentro del sistema esclavista. Partiendo de este supuesto, nuestro trabajo tiene como objetivo analizar las experiencias religiosas de los africanos y sus descendientes con respecto al uso de *bolsas mandinga*. Por tanto, nuestro enfoque girará en torno a la adaptación creativa de las prácticas culturales de estos sujetos. Las interacciones atlánticas fueron decisivas para este evento.

Palabras llave: Bahía; bolsa mandinga; fetiche; esclavitud.

¹ Este artigo é uma parte adaptada da dissertação de mestrado de Ferreira (2021), intitulada “*Mandingas dos pretos*”: diáspora e religiosidades na Bahia (século XVIII).

Introdução

Entre os autores que se dedicaram ao estudo das bolsas de mandinga no contexto do Mundo Atlântico português é consenso que esses objetos eram compostos de elementos de múltiplas culturas e que eram utilizados como amuletos protetivos. O estudo deste tema tem sido explorado no que diz respeito a sua fluidez cultural, entender essa dinâmica tem sido uma tarefa relevante no campo do estudo das religiosidades nos últimos anos (SOUZA, 2002 ;1976); (LAHON, 2004); (SWEET, 2007); (SWEET, 2011); (CALAINHO, 2008); (SANZI, 2008); (SANTOS, 2008); (MOTT, 2010); (JESUS, 2015); (BUONO, 2015); (RANGEL, 2016); (CORRÊA, 2018); (FROMONT, 2020).

Para esta pesquisa, destacamos alguns trabalhos que tem nos ajudado a elaborar a nossa interpretação acerca das bolsas de mandinga. Souza (1976) é pioneira na análise de fontes inquisitoriais que abordam o tema. Nesse primeiro esforço de pesquisa, ela já notava que as bolsinhas eram carregadas de significados culturais diversificados, segundo a autora, esta é “[...] talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas de feitiçaria [...], são a resolução específica de hábitos culturais europeus africanos e indígenas: congregam a tradição europeia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África”. Ainda de acordo com a historiadora, esta manifestação cultural foi muito valorizada no âmbito social do Mundo Atlântico português. Sua visão é que esses objetos eram essencialmente coloniais.

Outra autora que nos faz refletir sobre este tema, em larga medida, é a historiadora Daniela Calainho (2008). Sua pesquisa nos ajudada a pensar na variedade de situações em que se fazia recorrência às bolsas de mandinga. A autora explora um número considerável de fontes inquisitoriais e nos mostra que esses objetos circularam de forma ampliada no mundo português. Ela também nos apresenta que na divulgação desses objetos de poder, foram disseminados traços das culturas africanas que engendraram na vida da sociedade atlântica. Além disso, ela destaca que a presença de significados de várias religiosidades nesses objetos são elementos que nos aproxima das devoções religiosas dos negros na diáspora.

Lahon (2004) e Santos (2008) trazem reflexões de como as bolsas de mandinga poderiam representar formas africanas de interpretar as religiosidades vivenciadas na diáspora atlântica. O primeiro autor trabalha com a noção de que os ensinamentos adquiridos em África foram essenciais para a assimilação de outras culturas no mundo português. Para ele, quando os africanos recorriam à outras cosmologias eles tentavam traduzi-las à luz de seus

saberes e costumes, ele se utiliza especificamente das crenças difundidas na África Ocidental como baliza. Já a segunda autora diz que as bolsas de mandinga eram objetos afro-católicos. O episódio marcante que lhe faz pensar dessa forma é a presença de missionários católicos no antigo Reino do Congo. Ela acredita que nesta região, os africanos vivenciaram uma forma bem particular de cristianismo, seria o que John Thornton (2004) chamou de “catolicismo africano”.

Durante o período de elaboração desta pesquisa, um trabalho notável que acaba corroborando com o que havíamos pensado foi elaborado acerca da produção das bolsas de mandinga. Fromont (2020) foi em busca dos significados africanos presente nesses objetos. A autora nota que, na dissolução desta prática as cosmologias dos africanos ocidentais e centro-ocidentais foram amplamente difundidas no mundo português. Para ela, é interessante se pensar na ideia de que as bolsinhas poderiam ser vistas pelos africanos como os *bo* e os *minkisi*, mas sem abandonar a percepção de que eles poderiam enxergá-las como bolsas de mandinga. O cotidiano criativo da diáspora é o produto que merece atenção em seu estudo.

Assim como os autores destacados acima, acreditamos na fluidez desses objetos, assim como Fromont enxergamos a diáspora como o principal elemento que atua na composição dessas bolsinhas. O trabalho dessa autora é essencial para que possamos entender a dinâmica dos diálogos culturais que os africanos fizeram entre as culturas no Mundo Atlântico português. A percepção de que as mandingas poderiam ser muitas coisas ao mesmo tempo abre várias possibilidades no campo de pesquisa das religiosidades.

Crioulização cultural e formação afrorreligiosa a partir das bolsas de mandinga

As evidências que serão apresentadas mais a frente nesta pesquisa demonstra que o grupo que mais fez uso das bolsas de mandinga, neste recorte temporal, foi o de negros. Entretanto, nosso foco é mostrar como sujeitos de diferentes etnias influenciaram a sociedade do século XVIII divulgando essas bolsinhas na capitania da Bahia e como esses objetos ajudaram os africanos e seus descendentes na manutenção de suas identidades. Resta-nos entender se essa prática foi fruto da sobrevivência de africanismos ou de adaptação criativa das religiosidades africanas consubstanciadas de outras práticas dentro do sistema escravocrata.

Neste sentido, os estudos sobre a cultura africana que evidenciavam a sua sobrevivência cultural teve como precursor o sociólogo norte-americano Melville Herskovits

(1937). Seus estudos se baseavam no modelo de aculturação, no qual as práticas culturais dos africanos no Novo Mundo não sofriam alteração com relação a sua origem, isto é, mesmo depois de transportados pelo Atlântico, retirados de sua terra natal, eles conseguiam “continuar” realizando os seus costumes sem sofrer influência dos eventos que ocorreram em suas vidas desde que foram trazidos do continente africano. Segundo essa corrente interpretativa as tradições africanas conseguiam permanecer conservadas sem sofrer influência da cultura dominante.

Em oposição a essa linha teórica, surgiu o conceito de criouliização. Esse conceito busca valorizar o processo histórico pelo qual os africanos passavam devido ao tráfico atlântico. Este novo olhar sobre as culturas dos africanos e seus descendentes nas Américas critica o modelo proposto acima por causa da busca demasiada por sobrevivências de africanismos, sendo que uma possível continuidade das tradições africanas no Novo Mundo não é negada pela teoria crioulista, pelo contrário, ela valoriza os processos culturais pelos quais algumas práticas precisaram passar para sobreviver de uma forma recriada, além disso, se acrescentarmos que as religiosidades também passavam por processos de transformação na África, constataremos que o movimento de criouliização não é um fato exclusivamente americano (SWEET, 2009).

Esse novo enfoque teórico metodológico foi elaborado por Mintz e Price (1992), eles acreditavam que a mudança de um local para outro implica em algum tipo de alteração no estilo de vida. Levando em conta a diáspora africana, as pessoas que fizeram a travessia do atlântico encontraram do lado de cá uma sociedade organizada em moldes econômicos e religiosos diferentes dos quais elas conheciam, e para sobreviver precisaram se adaptar ao novo ambiente, em alguns casos essa regra servia também para as suas práticas culturais. Percebemos que para o estudo das bolsas de mandinga devemos levar em conta a criouliização cultural, pois entendemos que a capacidade dos africanos de fazer com que suas práticas fossem adaptadas e os nascimentos de crioulos no Novo Mundo oscilavam no século XVIII, ou seja, a criouliização além de se manifestar da forma já citada aqui poderia ser expressa na demografia populacional, entretanto, entendemos que o primeiro modelo é o mais interessante para a nossa pesquisa (PARÉS, 2005).

Na capitania da Bahia, bem como em todo o Mundo Atlântico português, os africanos e seus descendentes se valeram de sua criatividade para que algumas das suas práticas culturais sobrevivessem de forma recriada. É neste contexto de recriação que as bolsas de

mandinga se inserem, elas foram adaptadas ao novo ambiente e sofreram influência de diversas culturas dos lugares onde eram divulgadas, uma adaptação que se elevou ao nível das necessidades de seus usuários, algo que já vinha sendo feito nas sociedades africanas que faziam uso dessas bolsinhas antes mesmo do tráfico atlântico, mas que agora teve o seu leque de diversificação aumentado.

A Bahia e o transatlântico: tráfico, etnias e crenças

Para esta parte do trabalho, temos como objetivo problematizar a influência jeje e angola nas práticas religiosas e na elaboração das bolsas de mandinga dos grupos africanos e de seus descendentes na capitania da Bahia. Mesmo notando que uma multiplicidade de pessoas fez uso de objetos de poder, percebemos que os negros foram os sujeitos que mais estiveram relacionados com as bolsinhas. Esse argumento se baseia no fato de que raramente uma pessoa não negra era denunciada sem ter ao seu lado um africano ou um afrodescendente. Por exemplo, em 1704, nove homens foram denunciados na Bahia por utilizar bolsas de mandinga, a qualidade/condição de quatro deles não é identificada, porém, dentre eles há um que é marinheiro, geralmente, este cargo era ocupado por homens brancos, desta forma, existe a hipótese de que todos eles eram brancos por serem tratados de maneira igual. Os cinco restantes eram negros. Essas informações permitem-nos concluir que os quatro primeiros citados não são de ascendência, ou mesmo, descendência africana, pois os negros são devidamente identificados no documento (IANTT, 1704).

Dito isto, analisaremos a estrutura demográfica da população baiana respeitante aos números da escravidão do século XVIII, com o fim de entender o papel dos grupos negros na formação afroreligiosa daquela sociedade através do uso das bolsas de mandinga. Precisamos dizer que a realização deste estudo se torna algo complicado por diversos fatores, o primeiro deles diz respeito a forma como pessoas escravizadas, livres e libertas eram registradas nas denúncias inquisitoriais, em muitos casos o que importava era saber se elas eram negras ou não, o registro da procedência aparece em poucos documentos; o segundo se refere aos dados disponíveis, pois são quase inexistentes, além de um tanto imprecisos².

Tráfico de escravos entre a África e a Bahia

² As categorias étnico-raciais aparecem em poucos documentos, o que faz com que os dados coletados cheguem a estimativas aproximadas, no ponto de vista do que há disponível (PARÉS, 2007).

A maioria dos africanos traficados para a Bahia do século XVIII era oriunda da África Ocidental, da região que ficou conhecida durante o tráfico negreiro como Costa da Mina, mais precisamente do golfo do Benim³. Dentre eles, os grupos falantes de língua gbe foram os mais presentes na capitania. Na Bahia, esses africanos ficaram conhecidos como jejes, o primeiro registro deste etnônimo é datado no ano de 1711, entretanto, neste período, eles poderiam também ser identificados como mina.

Devido ao grande fluxo de navios negreiros conduzidos por traficantes baianos entre a Costa da Mina e a Bahia, o historiador Luiz Felipe Alencastro argumenta que esses homens conseguiram transformar a Salvador setecentista em “metrópole da Costa da Mina” (ALENCASTRO, 2008), não só por isso, mas também por causa da influência econômica, social e política da capital baiana sobre a costa africana. A interação entre essas duas regiões se deu em um nível altíssimo em razão de um produto muito estimado na África Ocidental: o tabaco. Essa mercadoria colocou a Bahia à frente de países europeus na competição comercial naquela costa.

Na Costa da Mina tem tão boa aceitação o tabaco da Bahia entre os negros, que nenhuma nação consegue fazer ali negócio sem sortimento dele: lhe havendo algumas nações de negros, como as de Ayono, Maguinos, e outras, que descem do sertão aos portos, só a fim de trocarem escravos pelo tabaco da Bahia⁴ (IANTT, 1789, fl. 9v.).

Desde o início do século XVIII a Cidade da Bahia era o espaço mais importante do Império português, ficando atrás apenas de Lisboa, cenário que foi mudando ao longo do tempo tendo como fator determinante a mudança da sede político-administrativa que abrigava o governo-geral da colônia de Salvador para o Rio de Janeiro em 1763. Entretanto, isso não quer dizer que ela perdeu o seu destaque no contexto ultramarino português, pelo contrário, continuou exercendo papel significativo no Império (SOUSA, 2012).

Essa posição de relativa importância pode ser percebida através do tráfico transatlântico de escravos que continuou sendo realizado com a África Ocidental e Centro-ocidental durante o século XVIII, chegando a números ainda maiores no século XIX. No que

³ Segundo Carlos da Silva Jr, o golfo do Benim foi a segunda maior região escravista na África (SILVA JR, 2017).

⁴ Para entender parte das relações entre a Bahia e Costa da Mina utilizaremos esta correspondência recebida pela rainha D. Maria que trata sobre o resgate de escravos da Costa da Mina, na África Ocidental, ramo de comércio (que se achava "em estado de decadência e ruína") da qual dependiam para a conservação e aumento da agricultura do açúcar e do tabaco no Brasil. Foram apresentadas propostas para o restabelecimento do referido comércio.

concerne ao comércio com a primeira região citada, de acordo com Silva Junior (2016) o “tabaco de terceira (e eventualmente de primeira qualidade, o que era proibido por lei) moldou os padrões culturais e étnicos da escravaria baiana no século XVIII”. Isso pode ser notado através da presença maciça de africanos oriundos das regiões dos falantes de língua gbe, fator determinante na estrutura demográfica da população baiana deste período. Se o tabaco é responsável pelo grande número de negros desembarcados na Bahia, devemos salientar que sua relevância se dá pela presença de africanos da Costa da Mina.

Durante o século XVII, Angola liderou as exportações de africanos para a Bahia até a década de 1680. Segundo Verger (1968), os traficantes foram forçados a procurar outros portos em busca de escravos, pois a África Centro-Occidental foi assolada por uma crise de bexigas, doença que ficou conhecida como varíola. Entretanto, não foi por causa deste evento que os tratantes da Bahia tiveram conhecimento da Costa da Mina, na verdade, eles já frequentavam essa região desde o século XVI, a epidemia não é suficiente para explicar o afastamento parcial dos baianos. Em adição a este fator, os traficantes do Rio de Janeiro continuaram a fazer comércio com Angola sendo essa a região preferida deles para a aquisição de escravos no século XVIII, pois ao contrário da costa ocidental africana, a principal mercadoria do tráfico angolano era a aguardente, produto que era fabricado nos alambiques do Recôncavo de Guanabara e que os cariocas tinham à sua disposição para fazer negócios com Luanda. Entendemos que naquele momento o tráfico baiano passou por uma transformação na qual para sua realidade seria mais conveniente comercializar o tabaco do que gêneros derivados do açúcar (ALENCASTRO, 2002), (SOUSA, 2018).

No início do século XVIII, a Bahia de Todos os Santos era uma das regiões açucareiras mais importantes do Império português, entretanto, durante a segunda metade do século, houve um declínio da economia açucareira que acarretou na diminuição da exportação desse produto e, conseqüentemente, afetou de forma negativa o tráfico de escravos, fato notado por Schwartz (1999). Parés (2007) argumenta que esse evento estimulou o crescimento da população crioula, resultando na “crioulização demográfica” do Recôncavo Baiano. Esse quadro muda a partir da última década dos setecentos quando há uma recuperação das exportações do açúcar.

Para o estudo do tráfico de escravos para a Bahia alguns especialistas dividiram as rotas comerciais empreendidas durante a escravidão em ciclos. O primeiro autor a propor essa metodologia foi Luís Viana Filho (1946), segundo a sua periodização o tráfico transatlântico

passou por quatro fases, foram elas: o Ciclo da Guiné (segunda metade do século XVI), o Ciclo de Angola (século XVII), o Ciclo da Costa da Mina e do Golfo do Benim (do século XVIII até 1815) e, por fim, a fase da ilegalidade (1816-1851). Seguindo a compreensão do tráfico em ciclos, Verger (1968) concorda com o proposto por Viana Filho mantendo inalterados os dois primeiros, porém, entendendo que o terceiro, o da África Ocidental, passa por um processo diferente. Para ele é necessário que se separe o ciclo da Costa da Mina e o da Baía de Benim, o primeiro comporta os três primeiros quartos do século XVIII e o segundo é compreendido entre 1770-1850, dentro dessa última fase está incluso o tráfico clandestino.

QUADRO 1

Viagens Negreiras da Bahia para a Costa da África 1649-1800

	Senegâmbia	Costa Do Ouro	Baía de Benim	Baía de Biafra	Angola	Moçambique	Totais
1649-1660	1				10		11
1661-1670					3	1	4
1671-1680			4	5	9	1	19
1681-1690		2	40	2	5	1	50
1691-1700		1	147	22	32		202
1701-1710			217	18	5		240
1711-1720	6	13	203	35	25	1	283
1721-1730		11	188	17	72	1	289
1731-1740	4	5	143	24	79		255
1741-1750	1		126	16	99		242
1751-1760	1	1	151	11	82	4	250
1761-1770			142	1	78	1	222
1771-1780	1		124	11	107	1	244
1781-1790			161	6	88	1	256
1791-1800		2	202	17	83		304
Totais	14	35	1848	185	777	12	2871

Adaptado de: SOUSA, Daniele Santos de. *Tráfico, escravidão e liberdade na Bahia nos “anos de ouro” do comércio negreiro (c. 1680-c. 1790)*. Tese de Doutorado em História Social. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2018, p. 30. <http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces> - TSTD.

O tráfico transatlântico para a Bahia, analisado a partir dos ciclos propostos por Viana Filho e Pierre Verger, em larga escala, serviu de modelo referencial para os estudiosos da escravidão durante muito tempo, porém, nem todos os pesquisadores desse período histórico

concordam com esta divisão. A historiadora Daniela Santos de Sousa argumenta que não se pode dizer que houve de fato ciclos das carregações atlânticas, pois os traficantes que negociavam entre a Bahia e as costas da África nunca abandonaram as suas rotas comerciais em detrimento de outra (SOUSA, 2018); (ver quadro 1).

A despeito do tráfico com Angola, a epidemia de varíola não foi capaz de fazer com que os navios deixassem de aportar na região, através do quadro 1 podemos perceber que somente a primeira década do século XVIII foi afetada. Se observarmos bem, durante os setecentos os negócios com Angola permaneceram em crescimento, aliás, a primeira metade do século foi o apogeu das negociações entre a Bahia e esta região. A queda nos números só é conhecida a partir da segunda metade do período setecentista.

Desse modo, percebemos que a Bahia do século XVIII é um exemplo de como o espaço Atlântico reflete a dinâmica de fixos e fluxos sejam estes novos ou renovados conforme o desenrolar do tráfico de escravos. As negociações não giravam em torno tão somente do africano e da sua etnia, cada região estabelecia parâmetros para realizar o comércio, assim seria necessária uma adaptação por parte dos traficantes. Como já notamos, a Costa da Mina parecia o local mais favorável para os baianos no período em questão. O fixo é modificado pelo fluxo, ou seja, as rotas comerciais passam por um novo processo que altera o seu valor e redefine o lugar, essa possibilidade é produzida através das relações sociais que são motor da interação em qualquer espaço.

A África Ocidental já era destino dos traficantes portugueses desde a segunda metade do século XV, sendo eles os primeiros a desembarcar escravos africanos nas Américas. Esses homens viviam em grande maioria no Brasil e tinham os portos brasileiros e cubanos como principais locais de negócio (ELTIS, 2000). O pico das navegações transatlânticas para essa região é atingido no século XVIII, transformando-a na maior fornecedora de escravos para o Brasil⁵. A dinâmica de flutuações pode ser percebida do início ao fim do tráfico negreiro, um processo de renovação foi influenciado pelas preferências comerciais das diferentes costas africanas, fazendo com que os traficantes (portugueses e baianos) jogassem o jogo das trocas atlânticas com o que tinham a sua disposição.

É interessante perceber como as costas ocidental e centro-ocidental da África adotaram uma dinâmica comercial baseada em produtos que, com o passar do tempo, fizeram com que

⁵ Os portugueses controlaram as negociações comerciais em São Jorge da Mina entre anos de 1482-1637. A hegemonia lusitana acabou quando os holandeses tomaram o Castelo da Mina e jamais foram retirados do poder (FERREIRA, 2010).

o interesse dos portugueses de negociar nesta região aumentasse e diminuísse (variando entre épocas). Chamamos atenção para o fato de que a presença portuguesa no continente africano era legitimada pela evangelização cristã e manutenção da paz (FRAGOSO, 2001). Este é um fator crucial para o entendimento da dinâmica de fixos e fluxos no tráfico transatlântico, pois mesmo cada região tendo estabelecido parâmetros para a negociação, a via religiosa entrava no jogo das negociações negreiras. Sendo assim, a conversão de almas nunca esteve desligada de objetivos lucrativos, ou seja, enquanto os lusitanos se fizeram presentes em território africano houve comércio de escravos, a religião não atuou apenas como um agente colaborativo, mas, também, teve papel decisivo.

Grosso modo, entender a dinâmica estrutural da população baiana se torna essencial para a nossa pesquisa, pois assim podemos tentar preencher algumas lacunas da documentação elaborada pela inquisição portuguesa no que diz respeito a etnia dos africanos e quais eram as suas práticas religiosas. Entendemos que o fator numérico não é determinante para se aumentar o grau de especulação sobre a maior influência de um grupo étnico, porém, para a capitania da Bahia é notória a influência cultural dos jejes e respectivamente dos angolas na fabricação e divulgação dos objetos de poder. Desenvolveremos argumentos sobre esse dado mais à frente. Mas por enquanto, para se ter noção de como as informações sobre tráfico transatlântico de escravos são essenciais para o prosseguimento deste trabalho, vejamos alguns números sobre a qualidade (cor) dos denunciados por uso de bolsa de mandinga no contexto baiano do século XVIII:

TABELA 1
Qualidade (cor) dos usuários de bolsas de mandinga na Bahia do século XVIII

QUALIDADE	TOTAL	%
BRANCO	3	3,65
CABRA	1	1,21
CRIOULO	4	4,87
MULATO	2	2,43
PARDO	10	12,19
PRETO	40	48,78
NÃO CONSTA	22	26,82
TOTAL	82	100

FONTE: IANTT, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor e Processos.

Como temos salientado, os negros foram as pessoas que mais fizeram uso das bolsas de mandinga, totalizando 40 usuários na capitania da Bahia de Todos os Santos, seguidos de 22 indivíduos em que não consta a qualidade nos documentos, a princípio, pensamos que todos eles poderiam ser brancos, pois entre os registros de batismo na América portuguesa era normal não se discriminar tal cor (SCHWARTZ, 1988), entretanto, encontramos nos manuscritos arrolados para esta pesquisa inscritos servos e soldados, tanto na Bahia e em outras partes do território luso-tropical como em Portugal nessa mesma situação⁶. Por esse motivo, mesmo acreditando que a maior parte desses denunciados são brancos, decidimos não assumir a responsabilidade das imprecisões nos registros. Em sequência, aparecem 10 pardos, 4 crioulos, 3 brancos, 2 mulatos e 1 cabra, todos estes, com exceção dos brancos, podem ser considerados mestiços, nascidos como resultado da “combinação” entre brancos, índios e negros⁷.

Ao que parece, essa realidade poderia ser encontrada em diferentes partes do espaço imperial português. Por exemplo, em consulta aos Cadernos do Promotor encontramos 55 denúncias que fazem referência ao uso de bolsas de mandinga em Portugal⁸. Como se sabe, a população deste país era predominantemente branca, algo que reflete nos casos analisados. Nestes documentos, identificamos cerca de 96 pessoas, dentre elas 45 eram negras, 5 mulatas, 1 cabra, 1 branca e outras 44 que não podem ser identificados. Para este último dado, enfrentamos a mesma dificuldade refletida na Bahia para a questão dos registros, desta forma, adotamos a mesma metodologia, entretanto, tencionamos ainda mais a hipótese de que a maior parte dessas pessoas era de cor branca, devido estrutura demográfica do país. Para o levantamento desses números, não utilizamos os processos inquisitoriais.

⁶ Acrescentamos, também, que a cor designava raça e segundo Figueirôa-Rego e Olival “‘ter raça (sem mais nada) vale o mesmo, que (...) ter Raça de Mouro, ou Judeo’. Para tudo mais explícito dava o exemplo do Compromisso da Misericórdia de Lisboa, onde se escrevera, a páginas 26v: ‘ Procuraeseha, que os servidores da Misericórdia não tenham Raça.’ ‘Raça’ valia como um todo, mas esse todo não abarcava os gentios, negros ou mulatos”, isso porque esses três últimos citados não eram grandes inimigos religiosos dos cristãos, ou seja, a animalização destes se dava no sentido da prestação de sua força trabalho. Ver, SILVA, Pascoal da *apud* RÊGO; OLIVAL, 2011.

⁷ Adotamos essa metodologia acreditando que a discriminação da cor de um sujeito poderia variar por causa de sua classe social ou mesmo por classificações baseadas em estatuto de limpeza de sangue que levava em conta a sua descendência. Ver RÊGO e OLIVAL, 2011.

⁸ A produção destes cadernos é datada entre os anos de 1541 a 1802. No total, foram elaborados 134 cadernos. Estes documentos não obedecem a uma organização por assunto ou capitania, apenas o espaço temporal em que foram copiadas e arquivadas é respeitado. Em geral, esses livros contêm documentos que se referem a Portugal, Brasil, África e Goa, o número de páginas de cada documento pode ser diferente, pois é levado em conta o conteúdo e a importância do suposto crime. Além disso, podem ser encontrados entre um simples termo de abertura de processo, a devassas que chegam a ocupar uma parte significativa de cada livro.

Esses dados são suficientes para entendermos como as bolsas de mandinga circularam dentro do espaço atlântico, não sendo algo estrito a um grupo de pessoas negras, essa prática foi amplamente divulgada entre brancos, mestiços e índios. Além disso, eles poderiam ser mais do que meros usuários, seriam capazes de produzir esses objetos, alguns deles eram o que a Inquisição portuguesa tratou de classificar como mandingueiros.

O Santo Ofício não procedeu de igual maneira para com os grupos de negros e os outros povos. O preconceito pode ser notado até mesmo no nome da prática de bolsa de mandinga que fazia referência a uma etnia africana. Acreditamos que muitos negros escaparam do olhar inquisitorial devido a serventia deles para o colonialismo, nenhum senhor queria perder a sua mão de obra para a Inquisição. Por outro lado, as bolsas de mandinga carregavam o estereótipo de ser coisa de gente oriunda da África, “coisa de preto”, o que não é de todo um equívoco, entretanto, a criouliização desses objetos torna a identificação dos usuários e de seus produtores uma tarefa complexa se analisarmos a estrutura populacional do Mundo Atlântico português.

Para ilustrar o que temos dito até aqui, vejamos um caso muito curioso e revelador ocorrido na Vila de Cachoeira em 1738, no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo. Dois homens foram denunciados à Inquisição por fazer uso de bolsa de mandinga, eram eles Pedro Gonçalves Pereira e Francisco Nazaré, o primeiro identificado como um sapateiro e pardo; o segundo como um escravo crioulo, responsável por abrir e fechar as portas do mencionado convento. Era festa de Nossa Senhora de Bom Sucesso no momento em que se desenrolou o episódio (IANTT, 1738-1740).

Neste dia, Pedro Gonçalves havia entrado em uma dança com vários outros homens, e no calor do festejo tirou uma bolsinha que estava pendurada em seu pescoço para guardar em sua vestimenta que estava ao lado da de seus camaradas que o acompanhavam na celebração. Por engano, ele acabou colocando o objeto na roupa de um homem chamado Vitoriano dos Santos. Momentos depois, este último encontrou o material e teve curiosidade de saber o que havia dentro dele. Ao abrir, ele encontrou um papel e uma partícula consagrada (IANTT, 1738-1740).

A bolsa encontrada na roupa de Vitoriano havia sido produzida pelo próprio Pedro Gonçalves. Quando ele (Pedro) foi perguntado sobre o motivo de se utilizar aqueles utensílios na bolsinha, respondeu que “um preto chamado Pedro, escravo de um Cigano” havia passado em sua porta vendendo um objeto semelhante a aquele. Entretanto, na confecção desta que foi

encontrada na festa de Nossa Senhora do Bom Sucesso, o sapateiro contou com o auxílio de Francisco Nazaré que lhe providenciou a hóstia embrulhada em um papel (IANTT, 1738-1740).

Na eventualidade ocorrida na Vila de Cachoeira, encontramos um negro, um crioulo e um pardo. Dois deles produziam bolsas de mandinga. Pedro Gonçalves, o sapateiro, disse ter tido conhecimento dessa prática a partir do escravo Pedro, seu xará. Francisco facilitava a obtenção dos utensílios para o pardo e não fazia uso desse material. Este caso demonstra como diferentes pessoas poderiam se relacionar com as mandingas na capitania da Bahia do século XVIII e como elas tinham não só o interesse de usá-las, mas também de compreender como elas eram produzidas e, por conseguinte, como se tornarem mandingueiras.

A participação de pessoas negras na elaboração e divulgação das bolsas de mandinga e outras práticas afrorreligiosas como, por exemplo, o calundu, pode ser notada no caso ocorrido na casa da africana Custódia Gege. Com ela foram presas treze pessoas, todas elas de ascendência e/ou descendência africana. Espaços como estes eram frequentados por pessoas de diversas cores e etnias no século, porém, em sua maioria, esses ambientes eram orientados pelos africanos ou por seus descendentes (IANTT, 1754).

Para o caso das bolsas de mandinga, enxergamo-las como objeto fruto dos contatos vivenciados no contexto social. Desse modo, é possível perceber que há interação entre sistemas de objetos e sistemas de ações (SANTOS, 2009), esse diálogo é uma marca do espaço social e se dá da seguinte forma, o segundo impõe ao primeiro o desenvolvimento de novos objetos para atender as demandas coletivas, essa ação pode ser realizada através da criação ou recriação de objetos constituídos de signos e sentidos que obedecem às necessidades do espaço.

O sistema escravocrata, de certa forma, foi determinante na elaboração das bolsas de mandinga, isso se nos basearmos nos dados da tabela 1 em que consta um total de 48,78% pessoas negras relacionadas ao uso de bolsas de mandinga. Citamos o contexto da escravidão, mas não nos referimos apenas aos escravos, pois o cotidiano colonial oferecia diversos perigos para um negro, que mesmo após ser liberto, poderia ser capturado contra a sua vontade para viver novamente como escravo, além disso, eles não eram vistos como dotados da mesma humanidade que os brancos, portanto, as leis funcionavam de forma diferente para ambos, isto é, eles tinham desvantagem social no que diz respeito ao atendimento às políticas que regiam aquela sociedade.

Por exemplo, quando alguém era denunciado aos membros do Santo Ofício no Brasil, procurava-se recolher os testemunhos sobre o caso entre pessoas brancas e cristãs, elas eram consideradas gente de boa conduta. Por meio desse fato, podemos espontaneamente pensar na seguinte questão: se haviam pessoas bem reputadas na sociedade colonial, quem eram as de má reputação? A resposta é simples, esses indivíduos eram os negros. Estes não eram dignos de confiança para a máquina inquisitorial, muito menos para a sociedade colonial.

A maior parte dos documentos produzidos pela inquisição portuguesa diz respeito às práticas judaizantes consideradas uma afronta à religião católica, mas não apenas isso, quando um cristão-novo era processado, na maior parte dos casos, os seus bens eram recolhidos pelo Santo Ofício, segundo Francisco Bethencourt essa instituição se manteve de pé ao longo dos anos através dos recursos obtidos dos judeus. Dessa maneira, verificamos que havia um interesse maior em condenar judeus do que qualquer outro povo. Além disso, processar um negro era algo desvantajoso para o colonialismo, uma vez que este era mão de obra na América portuguesa.

Ainda analisando os números da tabela 2, a segunda discriminação de qualidade que aparece em maior grau é a parda, seguida da crioula, mulata e cabra que juntas formam 20,7% dos casos em que indivíduos utilizam bolsas de mandinga na capitania da Bahia do século XVIII. Como dito anteriormente, eles são considerados mestiços. Depois deles, aparecem os brancos com 3,65%, mas antes deles e dos “mestiços”, assinalamos um total 26,82% de pessoas que não tem sua qualidade/condição registrada. Talvez, a maior parte desses casos foi protagonizada por pessoas brancas, como já foi salientado. Se essa hipótese pudesse ser confirmada, as porcentagens entre esses grupos ficariam mais equilibradas, sobressaindo-se os negros na tabela em questão.

Identidade étnica dos usuários das bolsas de mandinga na capitania da Bahia

Entre os grupos de procedência africana, encontramos quatro designações de etnia que fazem referência à África e ainda uma quinta que se refere aos africanos, porém não se trata de uma identificação étnica propriamente dita⁹. Em número, as nomenclaturas étnicas

⁹ Sobre o tema existe bibliografia extensa. Entre alguns trabalhos, ver KARASH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. São Paulo: Companhia da Letras, 2000; KARASH, Mary C. *Minha Nação: identidades escravas no fim do Brasil Colonial*. In.: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 27-41; SOARES, Carlos Eugênio Líbano; GOMES, Flávio

representam um baixo índice de casos de pessoas denunciadas por uso de bolsas de mandinga, mesmo assim, esses dados são de extrema importância para a nossa análise. Salientamos que nem todas as pessoas que carregavam mandingas eram denunciadas, talvez só uma minoria teve essa infelicidade.

Sobre as etnias dos africanos encontrados na América portuguesa no período de escravidão, Mariza Soares explica que a noção de *grupos de procedência* consiste em um

[...] pressuposto de que os grupos étnicos chegados às Américas em condição de cativo têm a sua frente uma infinidade de possibilidades de reorganização, e não aquelas previamente definidas em suas sociedades tribais [...]. Essa noção, embora não elimine a importância da organização social e das culturas das populações escravizadas no ponto inicial do deslocamento, privilegia sua reorganização no ponto de chegada (SOARES, 2000, p. 116).

Entendemos que entre os africanos desembarcados no Novo Mundo, os quais os registros documentais nos permitem o acesso à informação sobre a sua “etnia”, estavam debaixo de uma identificação metaétnica, ou seja, nomenclaturas recorrentes encontradas na capitania da Bahia como mina, jeje e angola faziam referência ao porto de embarque na África e, de certa forma, tinha como prioridade dizer se o sujeito era oriundo da região ocidental ou centro-ocidental do continente africano. Essas atribuições serviam para fins comerciais com o objetivo de obedecer as preferências dos escravistas baianos que, no século XVIII, viam os africanos da Costa da Mina como os mais aptos para exercer os trabalhos no sistema escravocrata.

O Padre André João Antonil faz descrições acerca dos africanos trazidos para a América portuguesa e de como eles eram vistos, seguem as palavras dele:

os que vem para o Brazil são Ardas, Minas, Congos, de S. Thomé, d’Angola, de Cabo Verde, e alguns Moçambique, que vem nas náos da Índia. Os Ardas, e os Minas são robustos. Os de Cabo Verde, e S. Thomé, são mais fracos. Os d’Angola criados em Loanda, são mais capazes de aprender officios mecânicos, que os das outras partes já nomeados. Entre os Congos há também alguns bastantemente industrioso, e bons não só para o serviço da canna, mas para as oficinas, e para o maneo de casa (ANTONIL, 1711, p. 31).

dos Santos; FARIAS, Juliana Barreto. *No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. 2ª Ed. Revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; SILVEIRA, Renato da. *Nações africanas no Brasil escravista: problemas teóricos e metodológicos*. Afro-Ásia, n.38, 2005, p. 245-301; LOVEJOY, Paul E. (Org.). *Identify in the Shadow of Slavery*. Londres: Continuum, 2000; THORNTON, John K. *Africa and the Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. 2ª. ed. Ampliada. Nova York: Cambridge University Press, 1998; OLIVEIRA, Maria Inês Cortês de. Quem eram os “negros de Guiné”? A origem dos africanos na Bahia. *Afro-Ásia*, n. 19/20, 1997, pp. 37-73.

Ele nos fornece dados preciosos sobre os grupos de procedência e também a respeito de como eram destacadas as qualidades servis dos escravizados. Observemos que as duas primeiras nomenclaturas apresentadas fazem referência a pessoas traficadas da Costa da Mina, sendo os Ardas – que não haviam aparecido até o momento em nossa pesquisa – também eram oriundos dessa região. Em seguida ele fala de Congos e Angolas, ambos pertenciam ao que era chamado de Reino do Congo. Sobre as características desses indivíduos, fiquemos com a informação de que os “Ardas e os Minas são robustos”, pois esse era um dos motivos, ou pelo menos, um artifício utilizado pelos traficantes para fazer com que os senhores baianos se interessassem pelos sudaneses.

Acreditamos que seja necessário expor que os dados coletados para esta pesquisa sobre nomenclaturas que aparecem junto aos nomes dos denunciados por uso de bolsa de mandinga, na Bahia do século XVIII, fazem referência a grupos de procedência e não exatamente a grupos étnicos. Os africanos capturados para o tráfico transatlântico englobados nas classificações tradicionais, como por exemplo, as citadas anteriormente, poderiam ser provenientes de outros subgrupos culturalmente diferenciados.

A tarefa de identificar a que áreas culturais pertenciam os africanos presentes no Novo Mundo, em específico, na capitania da Bahia dos setecentos se torna difícil devido a imprecisões nos termos atribuídos a eles para identificar a naturalidade, entretanto, essa situação abre margem para que lancemos o nosso olhar para as configurações étnicas que foram realizadas devido ao tráfico transatlântico, ou como prefere Frederik Barth, nas *fronteiras étnicas*. Esse autor chama atenção para os sistemas que podem ser elaborados a partir do contato entre diferentes povos através das trocas baseadas no desenrolar da vivência cotidiana em uma sociedade (BARTH, 1998).

No espaço afroreligioso baiano cultura e etnicidade seguiam passos complexos de caminhos e descaminhos, um exemplo disso são as experiências criadas através das bolsas de mandinga. Compreendemos que essas duas coisas são diferentes, pois a segunda resulta na valorização de aspectos da primeira, no entanto, os objetos de poder que estudamos são utilizados por africanos de diferentes procedências e etnias e continham traços culturais múltiplos. Para o cenário estudado, acreditamos que essa prática foi fundamental para a manutenção das identidades presente ali¹⁰.

¹⁰ Segundo Oliveira (1998), “a etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida

Seguindo a metodologia sugerida por Barth, Nicolau Parés (2007) fala em identidades étnicas na Bahia, pensando justamente em sua manutenção. Ele nota a necessidade que os grupos de africanos trazidos para as Américas tinham de se adaptar ao novo ambiente em que foram inseridos e como as suas identidades ganharam um caráter *multidimensional* servindo para os auxiliar nas questões que envolviam os interesses desses sujeitos na sociedade baiana¹¹. Paul Lovejoy (2002) fala da relevância que uma etnia poderia ter na vida de um africano no contexto escravocrata, para ele as etnicidades continuaram em transformação do lado de cá do Atlântico, sendo a escravidão um dos motivadores desse evento.

Na capitania da Bahia, a classe dominante teve sua parcela de “contribuição” na formação afroreligiosa com a escravização de africanos naquele espaço. Temos como expoente da institucionalização de práticas culturais elaboradas por esses sujeitos as irmandades católicas e o candomblé. Mesmo tendo poucas oportunidades de executar os costumes trazidos da África, muitos negros construíram formas variadas de desenvolver a sua cultura. Concordamos com Matory (1999) quando ele diz que “muito do que é chamado de ‘memória’ cultural ou coletiva na diáspora africana, e em toda nação, ocorre em contextos de poder, negociação e recriação”.

Além das práticas institucionalizadas citadas acima, acreditamos que os africanos na capitania da Bahia foram responsáveis por trazer novas formas de vivenciar a vida religiosa, entre elas está a produção e utilização das bolsas de mandinga no século XVIII. Na tabela a seguir, reunimos alguns dados coletados em denúncias e processos inquisitoriais sobre a etnia dos indivíduos registrados nessa documentação:

TABELA 2
Etnia dos africanos usuários de bolsas de mandinga na Bahia do século XVIII

ETNIA	TOTAL	%
ANGOLA	3	20
JEJE	6	40
MINA	1	6,66
MONJOLO	1	6,66
NAÇÃO PRETA*	4	26,66
TOTAL	15	100

Fonte: IANTT, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor e Processos.

em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade”.

¹¹ Especificamente para o caso dos jejes.

*Encontramos o termo “nação preta” em uma denúncia elaborada por um capuchinho no Hospício da Piedade. O documento apresenta uma queixa contra um angolano e outros quatro homens que são designados por este termo. Acreditamos que essa seja uma forma de dizer que esses indivíduos eram africanos (IANTT, 1758, fls. 6-7).

Os jejes aparecem como o grupo que mais fez uso das bolsas de mandinga na documentação arrolada para esta pesquisa com um total de seis pessoas identificadas com este etnônimo. Essa informação se alinha à tese de Nicolau Parés (2007), que em *A formação do candomblé* diz que os africanos oriundos das regiões falantes de língua gbe foram os que mais influenciaram na formação cultural da sociedade baiana, isso no que diz respeito às práticas afroreligiosas. Reginaldo (2011) diz que no âmbito da religiosidade católica na Bahia, os angolas foram a etnia que mais se fez presente¹².

Entender essa dinâmica do lugar de origem se faz necessária para o entendimento da manutenção consciente no que diz respeito às práticas religiosas oriundas do continente africano (PARÉS, 2007). Em sequência, aparece a nação preta com quatro indivíduos, além de acreditarmos que eles eram africanos achamos cabível especular que a origem deles remete a África Ocidental, possivelmente eles também eram jejes ou minas, pois são denunciados com outros dois africanos de identidade angola, se fosse o caso de todos eles terem a mesma naturalidade, consideramos que isso constaria no documento. No entanto, se todos eles fossem da África centro-ocidental a palavra angola serviria para designar a procedência deles, pois ela era utilizada como termo guarda-chuva que se abrangia a grande maioria dos africanos dessa região (LAW, 2005), por exemplo, no processo do escravizado João da Silva denunciado em 1742, na vila de Jacobina, o nome dele aparece como João Congo e João Angola (IANTT, 1742). Seguindo a tabela em ordem decrescente, aparecem um mina e uma monjola, africanos ocidental e centro-ocidental, respectivamente.

Outro episódio ocorrido em Jacobina serve de exemplo para problematizarmos a identidade angola na Bahia do século XVIII. Na denúncia feita contra Miguel sua naturalidade remete a nação “Ingola” (Angola). Ao desfazer o feitiço que tornava o sargento Domingos enfermo, ele indica que a pessoa que havia produzido o malefício era Maria Munjola. O codinome dessa mulher remete à outra nação situada na região centro-ocidental da África, ou seja, segundo os termos do tráfico era ela também uma angola. Essa situação pode ainda ser encarada como uma aproximação entre malungos que, segundo Robert Slenes

¹² Dizer que os jejes estavam mais voltados para o candomblé e os angolas para as irmandades religiosas tem sido algo frequente na historiografia, entretanto, esses dois grupos transitavam entre esses dois espaços religiosos. Na Bahia, os jejes se faziam presentes nas irmandades religiosas, bem como os angolas foram extremamente importantes para a formação do candomblé (SOARES, 2010).

(1991-1992), poderia ser iniciada no navio negreiro ou poderia ser notada através da cooperação solidária entre africanos da mesma etnia, a relação entre Miguel e Maria pode ter sido no âmbito das práticas rituais oriundas do continente africano, sendo ela sua mestra no ensino das elaborações religiosas.

No total, contabilizamos que 73,34% dos africanos denunciados por utilizarem bolsas de mandinga no século XVIII eram de origem ocidental e 26,66% da região centro-ocidental. Segundo Parés (2016) os jejes são conhecidos historicamente como produtores de objetos de poder, a cultura material é determinante na prática religiosa dos gbe falantes. Em convergência com este dado, a fabricação de objetos ritualísticos que poderiam ser carregados como amuletos poderosos também fazia parte do cotidiano dos africanos centro-ocidentais (THORNTON, 2013). Os europeus encaravam a ritualística africana como uma prática fetichista.

Fetiche e fetichismo: a fabricação de objetos de poder¹³

Entre os séculos XVI-XVIII, alguns viajantes europeus visitaram a África Ocidental com objetivos comerciais e religiosos, ambos ligados ao tráfico transatlântico de escravos¹⁴. Neste evento, alguns deles aproveitaram-se daquela experiência para coletar informações sobre o cotidiano das populações que habitavam naquele território. Dentre os vários aspectos

¹³ A relação entre fetiche e bolsa de mandinga se baseia no argumento de Santos (2009) acerca da criação de objetos, que diz o seguinte: “Toda criação de objetos responde a condições sociais e técnicas presentes num dado momento histórico. Sua reprodução também obedece a condições sociais. Algumas pessoas adotam a novidade em breve espaço de tempo, enquanto outras não reúnem as condições para fazê-lo, ou preferem recusá-la, permanecendo com modelos anteriores. Se cada época cria novos modelos, o seu uso, porém, não é geral” (SANTOS, 2009, p. 43).

¹⁴ BARBOT, Jean. *A Description of the Coasts of North and South Guinea; and of Ethiopia Inferior, vulgarly Angola: being A New and Accurate Account of the Western Maritime Countries of Africa*. London, 1732; BOSMAN, Guillaume. *Vollage de Guinée*. Utrecht: Chez Antoine Schouten Marchand Libraire, 1705; DAPPER, Olfert. *Description de l’Afrique contenant les noms, la situation & les confins de toutes ses parties...* Amsterdam: Chez Wolfgang, Waesberge, Boom & Van Someren, 1686; DE MAREES, Pieter. *Description et récit historial du riche royaume d’or de Guinea, aultrement nommé la Coste d’or de Mina, gisante en certain endroit d’Africque...* Amsterdam: Cornille Claesson, 1605.; DES MARCHAIS, Reynaud. *Journal du Voyage de Guinée et Cayenne par le Chevalier Des Marchais Capitaine Comandant pour la Compagnie des Indes La fragatte nome l’Expedition armé au heure de Grace. Enrichy de plusieurs cartes, plans, figures et observations utiles et curieux...* Paris, 1724-26; LABAT, Jean Baptiste. *Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727*. Tomo I e II. Paris: Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730; VILLALULT, Nicolas. *Relation des costes d’Afrique appelées Guinée: avec la description du pays, mœurs et façons de vivre des habitans, des productions de terre et des marchandises qu’on en apporte... le tout remarqué dans le voyage qu’il y a fait en 1666 et 1667 par le sieur Villault...* Paris: D. Thierry, 1669.

culturais notados como estranhos na percepção desses homens, estava uma prática muito comum: a fabricação de objetos de poder (LARANJEIRA, 2010).

Por todos os lados era possível notar alguém carregando algum desses objetos, essa prática foi denominada de “fazer fetiche” pelos viajantes europeus. Segundo William Pietz (1985), o termo fetiche é uma transformação da palavra feitiço, esta segunda era utilizada para designar “bruxaria” ou “práticas mágicas” na idade média. A palavra feitiço é originada do latim *facticius*, cujo significado literal remete à “fabricado” ou “coisa feita”. Na concepção eurocêntrica, os africanos contavam com a intermediação do diabo na obtenção do que era desejado por alguém por meio de um objeto, sendo assim expresso o sentido do que eles acreditavam ser o fetiche.

O filósofo francês Charles de Brosses, fundamentado no Racionalismo, criou a “teoria geral do fetichismo” (DE BROSSES, 1760). A base do argumento de sua teoria é a crença em objetos materiais carregados de poderes mágicos, desta forma o culto fetichista era algo que extrapolava o universo religioso africano, contendo exemplos até mesmo na prática religiosa cristã através dos utensílios de culto, os quais historicamente são utilizados como amuletos por alguns religiosos, sejam eles cristãos ou não.

Os fetiches poderiam ser considerados particulares ou coletivos, isso de acordo com o francês Villault (1669). Os primeiros poderiam ser carregados como colares com pequenos saquinhos de couro pendurados ao pescoço, postos sobre o peito, ou ombros. Dentro deles poderiam ser colocados pedaços de ossos de animais, tais como dente, chifre, crânio, ou mesmo utensílios encontrados na natureza como óleo de palma, sebo e terra, mas o que era mais recorrentemente encontrado eram figuras extravagantes. Esses materiais eram tidos como deuses. Os fetiches coletivos ou públicos eram utilizados por todo o país, estavam presentes na paisagem natural e poderia ser uma árvore, uma montanha, ou mesmo um animal, esses objetos poderiam variar.

A intenção dos usuários desses objetos era, em grande escala, a busca por proteção contra eventualidades no dia a dia, a fé depositada neles era tamanha que se caso lhes ocorresse algum mal esse era atribuído a coisas externas ao material. Essa crença era baseada em algo que funcionava como uma “lei do retorno”, logo, se eles fossem omissos ao fetiche, ele (o fetiche) trataria de fazer com que tal descaso fosse percebido através de um castigo que poderia ser um azar ou até mesmo uma doença.

No início do século XVII, De Marees (1605) observava que na Costa do Ouro os africanos tinham o costume de adorar “fetissos”, esses aparecem como representação a ídolos, os europeus relacionavam essa prática com a bruxaria. A forte presença desses “fetissos” pode ser percebida através do seguinte relato:

As criancinhas quando alcançarem a idade de um mês ou dois terão o corpo paramentado com uma rede de malha da moda, com uma camisola guarnecida com cascas de árvore. Ornamentarão toda a dita malha com seus *Fetissos*, por exemplo, cruces de ouro, colares de *Corailz* [contas] em volta dos braços e pernas, cabelos cheios de conchas, que eles têm em grande estima. Pois dizem que enquanto a criança estiver vestida com a malha, o diabo não poderá pegá-la ou levá-la[.] Se não estivesse protegida assim, o diabo a levaria por ser uma criança ainda muito nova, não sabendo se defender, nem se opor ao diabo. Mas tendo essa malha em volta ela está então armada e o diabo não tem poder sobre ela [.] Além disso, fazem muito caso dos *Fetissos* de *corailz* [contas] que levam amarrados e que julgam ser bons contra os vômitos[.] O segundo *Fetisso*, preso no cabelo, é muito bom contra as quedas[.] O terceiro é bom contra o sangramento[.] O quarto é bom para dormir, amarrando-o à noite ao pescoço, para que se possa dormir bem[.] O quinto é contra os animais ofensivos e contra o ar ruim [.] A esses vários *Fetissos*, tendo cada um seu nome e suas virtudes para os que são bons e ajudam, eles acrescentam a firme crença de que, quando utilizarem estes *Fetissos* contra o vômito, a insônia, a queda, o sangramento e outras coisas, estes devam ajudar imediatamente contra aquilo para o qual os usam (DE MAREES, 1605, p. 9).

Notemos que De Marees traz à tona cinco tipos de “fetissos” para impedir que uma criança seja acometida por algum mal, eles poderiam ser carregados nas vestimentas ou junto ao próprio corpo. Percebemos que uma das funções descritas pelo viajante tem como objetivo ajudar uma criança a se defender do diabo, desta forma, ele contraria a ideia de que a bruxaria era algo orquestrado por força diabólica já que funcionava para livrar alguém do “pai das trevas”. Ele mesmo havia feito a relação entre “fetisso” e bruxaria anteriormente. O termo bruxaria na Europa tinha ligação direta com o diabo (DELUMEAU, 1990), esse é um paradigma que pode ser interpretado através da concepção de bem e mal concebida por ele, ou seja, os africanos não encaravam que aquela prática era intermediada pelo demônio (o mal na visão eurocêntrica), ainda mais, eles acreditavam que aquilo os livraria do mal, segundo as suas próprias crenças. O diabo encontrado neste relato pode ter sido fruto da aproximação que o viajante fez entre o mal e algo diabólico, outra hipótese é que o viajante poderia encarar qualquer divindade diferente do deus cristão como o próprio diabo¹⁵.

¹⁵ Precisamos salientar que a ideia de “diabo” é elaborada pelo olhar eurocêntrico e não o africano. A proteção era buscada por estes seguindo como uma via de fechar as portas para o mal. Acreditamos que a presença do diabo nesse relato é fruto da percepção do autor.

De Marees (1605) relata que as pessoas costumavam utilizar feixes de palha atados ao corpo como “fetisso” para os proteger dos perigos oferecidos pelo ar, pela terra e pelo mar. Esses objetos eram amplamente empregados em guerras na Costa do Ouro, pois havia a crença de que o risco de morte seria afastado deles se estivessem os carregando.

O que era “fetisso” em De Marees é transformado em “fetisi” na obra de Olfert Dapper (1686). Este autor explica que esses materiais eram ídolos de erva ou madeira adorados pelos negros ao lado de um deus chamado *Òrisá* no Reino do Benim. Indivíduos denominados como “fetisseros” eram dotados de conhecimento sobre o “fetisi” e em situações de infortúnio eles eram consultados para potencializar esses objetos conforme a necessidade de cada usuário.

Jean Barbot (1732) relata após sua estadia em Uidá que os fetiches eram “todos feitos de madeira ou terra, são grandes e brancos, e tem forma de boneco. Um número infinito deles é colocado em lugares especiais nas estradas”. Esses objetos eram utilizados pelo rei e pela população local. Segundo ele,

as mulheres podem ter até 8 desses fétiches, que destinam cada um a um uso particular: um para fazer que seu marido a ame sempre, outro para que ela engravide tranquilamente, aquele para que possa ter vantagem sobre suas companheiras, aquele outro para ser amada por outros homens além do seu marido, outro para obter ouro ou para expulsar o diabo que eles chamam Sassan, e assim por diante (BARBOT, 1732, p. 74).

O autor não nos informa se todos esses fetiches poderiam ser utilizados de uma só vez, entretanto, deixa o leitor ciente que se tratam de oito objetos diferentes designados para fins particulares. Todas as vontades que se desejavam alcançar fazem parte complexo fortuna e infortúnio. Para o viajante, a crença nesses objetos não passava de mera superstição, ele enquadra até mesmo o príncipe entre as figuras que depositavam sua fé em crenças encaradas por ele como supersticiosas no reino de Uidá.

Entre os viajantes europeus que produziram relatos acerca do termo fetiche, o mercador holandês William Bosman foi o que mais nos deixou informações sobre assunto. O autor trata a palavra de forma pejorativa utilizando-a para se referir a uma “falsa divindade” ou mesmo a um ídolo adorado pelos africanos. Seu eurocentrismo pode ser notado em diversas passagens de sua obra.

Sobre a visão depreciativa de Bosman quanto a religiosidade dos africanos, Luís Nicolau Parés chama atenção para um de seus relatos citado por vários autores, nele um informante local diz que as pessoas escolhiam seus deuses a partir do primeiro objeto que viam pela frente ao sair de casa:

[...] “se alguém de nós quer empreender alguma coisa importante, ele procura primeiro um Deus para conseguir seu intento, e saindo de sua casa com esse pensamento, toma como seu Deus a primeira coisa que encontra: um cachorro, um gato, ou algum outro animal, e mesmo coisas inanimadas, como uma pedra, ou um pedaço de madeira. Ele faz primeiramente algumas oferendas a quem escolheu como seu Deus e lhe promete, caso atinja seu pedido, o tratar e o honrar como Deus. Se seu propósito tem sucesso, aí está um novo Deus que ele encontrou e a quem faz todos os dias algumas oferendas; mas se não é bem-sucedido, ele o rejeita como uma coisa inútil; é assim que nós fazemos e desfazemos dos Deuses, [...] nós somos os inventores e os donos desse ao qual nós oferecemos” (BOSMAN, 1705, p. 393).

Parés destaca a incapacidade dos viajantes europeus de entender a religiosidade praticada na costa da África, pois essa passagem faz referência a escolha de fetiches e não de deuses, isto é, voduns, nesse caso esses objetos são chamados de *bo*, que “são objetos de poder, utilizados para fins específicos”. A diferença entre o *bo* e os voduns é o aspecto material do primeiro, enquanto o segundo se manifesta na forma espiritual, invisível (PARÉS, 2016).

Na compreensão de Bosman, o fetiche era um deus, aliás, um falso deus. Ele relata que um dos objetivos de se “fazer fetiche” era a vingança contra uma pessoa. Para alcançar tal interesse era necessário se encaminhar até um “feticheer” com sacrifícios alimentícios ou bebidas para que este pudesse preparar conforme a necessidade do solicitante. O fetiche era endereçado a uma pessoa específica a quem se queria maleficiar, não acarretando em nenhum dano a qualquer outra pessoa. Bosman considera essa prática mais honesta do que o envenenamento praticado por alguns católicos italianos por deixar expostas algumas pessoas que não se queria envenenar (LARANJEIRA, 2010).

Acerca do trabalho dos “feticheer”, Bosman diz que quando convocados para o nascimento de uma criança, eles preparavam um tipo de “embrulho com cordas, coral e outras bagatelas” que podiam ser atadas em qualquer parte do corpo ou utilizados como roupas e juntamente com um ritual eles protegiam o bebê de qualquer desventura que pudesse lhe acometer. A função protetiva dessa prática durava cerca de oito anos. O viajante compara o sacerdote (feticheer) com o Papa católico, segundo ele, o primeiro tinha tanto poder sobre os espíritos maléficos quanto o segundo.

Analisando os relatos dos viajantes europeus mencionados acima, chegamos a conclusão de que existiam muitas semelhanças entre as bolsas de mandingas coloniais e os “fetiches” africanos, desde sua forma até às suas virtudes. Cada lugar testemunha uma experiência espacial diferente. Na África Ocidental, não havia restrição no uso desses objetos como ocorreu na América portuguesa, pelo contrário, esses objetos faziam parte da vida política, econômica e religiosa das pessoas (GESTEIRA, 2015). Em solo luso-americano, a

inquisição tratou de perseguir e depreciar as conhecidas bolsinhas relacionando-as a ação do diabo.

Minkisi na África Centro-ocidental

A produção de objetos de poder, interpretados como fetiches pela visão eurocêntrica, não foi algo restrito a África Ocidental. Na região centro-ocidental do continente africano já havia, desde antes do período do tráfico transatlântico, um complexo quadro de crenças baseadas em poderosos amuletos conhecidos como *nkisi*.

A difusão do termo *nkisi* nessa região faz referência direta a espírito de pessoas mortas. Entretanto, os *minkisi* tinham caráter material e podiam ser carregados pelas pessoas ou mesmo guardados em um ambiente específico, sendo que, em sua maioria, eles eram portáteis¹⁶. Em semelhança com as bolsas de mandinga atlânticas e com os fetiches presentes na parte ocidental da África esses objetos eram confeccionados com uma grande variedade de utensílios em seu interior, segundo MacGaffey (1988)

O recipiente em si é um mero objeto, considerado “vazio” (mpamba) até que “medicamentos” sejam colocados nele. Os elementos centrais são sujeira do túmulo, o caulim, ou às vezes um osso ou outra relíquia de um sacerdote do encanto falecido, que incorpora uma personalidade específica no *nkisi* (MACGAFFEY, 1988, p. 192).

Robert Farris Thompson apresenta um quadro ainda mais ampliado de recipientes, de acordo com ele os utensílios que compõem os *minkisi* poderiam ser armazenados em

folhas, conchas, trouxas, sachês, sacos, vasos de cerâmica, imagens de madeira, estatuetas, rolos de pano, entre outros objetos. Cada *nkisi* contém medicina e (bilongo) e uma alma (mooyo), que são combinadas para lhe conferir vida e poder. As próprias medicina são de incorporação de espíritos e de direcionamento de espíritos (MACGAFFEY, 1988, p. 192).

As semelhanças com as bolsas de mandinga não param somente na descrição de significados e na sua forma de uso, além disso, os materiais que faziam parte da composição dos *minkisi* se fizeram presentes nas bolsinhas divulgadas no Mundo Atlântico. Como bem observou o antropólogo Luiz Mott (1996), na Bahia setecentista a presença de ossos de pessoas, colhidos em cemitérios, era comum na produção dos objetos de poder e em outras práticas realizadas e/ou influenciadas pelos africanos. Ainda assim, outros objetos

¹⁶ Minkisi é o plural de *nkisi*.

corriqueiros nos amuletos perseguidos pela Inquisição como cabelo e unha são utilizados na fabricação de um *nkisi* (MACGAFFEY, 1990).

Na África Centro-ocidental era comum fazer aproximação da percepção entre coisas distintas como, por exemplo, a relação que as pessoas tinham com objetos e seres humanos. Na visão popular dessa região, os *minkisi* tinham personalidade de gente, entretanto, eram concebidos como seres superiores capazes de agir por vontade própria e que tinham habilidade de comandar o comportamento de alguém. Porém, há que se considerar que esses objetos não podiam falar muito menos se mover, sendo esses aspectos cruciais na diferenciação entre coisa e pessoa (MACGAFFEY, 1990).

Esses objetos tinham funções importantes na sociedade africana, servindo de auxílio em questões que diziam respeito a sobrevivência das pessoas, sendo os materiais encontrados dentro deles parte de uma grande farmacopeia que se recorria para curar as mais diversas enfermidades. Quando algum habitante dessa região enfrentava uma situação de infortúnio, essa era atribuída a espíritos ancestrais ofendidos. Para que tal problema fosse solucionado acreditava-se que um *nkisi* seria capaz de capturar e controlar forças maléficas que hostilizavam alguém (MACGAFFEY, 1988).

A importância da função dos *minkisi* na região centro-ocidental da África pode ser notada a partir de experiências desenroladas dentro do tráfico transatlântico de escravos nessa localidade. Não era raro que um traficante de escravos fizesse uso desses amuletos com o objetivo de garantir a sua segurança, associando-se assim, aos costumes religiosos locais. Esses objetos também eram utilizados pelos africanos para atacar senhores de escravos, bem como, a outras pessoas que se apresentassem como seus inimigos (THOMPSON, 2011).

A produção das mandingas na Bahia

A fabricação de objetos de poder na capitania da Bahia no século XVIII pode ser notada em um caso que envolve bolsas de mandinga e encruzilhadas, coisas que parecem ter mantido uma relação muito íntima no imaginário daqueles que eram considerados mandingueiros. Na encruzilhada de Nossa Senhora do Monte do Carmo “entre Soledade e Piedade”, o escravo Fernando Pereira viu o pardo João Magalhães desenterrar duas bolsas do chão. Na ocasião, Fernando estava com outra escrava, que também presenciou o ocorrido. Eles viram João brigando sozinho com uma “catana nua” na mão, “atirando golpes e gritando ‘morra, morra diabo’” e, foi aí que ele, denunciado, arrancou as duas bolsas do chão e saiu

correndo “sem olhar para trás”. O caso ocorreu no ano de 1743, mas só foi feita uma denúncia formal no ano de 1747, pois o denunciante morava nas proximidades do Rio de São Francisco e lá não havia comissário da Inquisição (IANTT, 1747).

Para ilustrar melhor o que pode ter ocorrido na encruzilhada da Bahia, iremos até Portugal entender um caso que aconteceu no ano de 1741, em Lisboa, com um escravo chamado Lourenço que foi denunciado por Francisco de Oliveira. Na ocasião ele apresentou ao denunciante uma bolsa de mandinga fechada lhe dizendo “que por força dela ninguém havia de lhe ferir”. Mas não apenas isso, durante uma conversa, Francisco teve a curiosidade em saber o que eram as mandingas e como fazia para obtê-las. Foi aí que Lourenço o surpreendeu dizendo que

havia mais espécies de mandinga, que estas a tomava, indo pela mesma noite a cruz de quatro caminhos e enterrando ali um ovo cheio e tornando ao dito lugar dali a oito dias as mesmas horas, e aí achariam homens, um assentado e outro em pé, e se tirava pela espada e brigava com o que estava em pé e depois disto lhe perguntaria o dito homem o que queria, a que lhe havia de responder a pessoa que solicitava a mandinga o que via e o ia buscar e então lhe dizia o dito homem que mandinga queria se de sangue, se de corpo ou se de bolsa, e que conforme a resposta que lhe dava assim lhe dava a mandinga, e achando referido lhe disse delato a outras coisas mais que não pode referir ele denunciante (IANTT, 1741, fls. 138).

Lourenço demonstrou ser mais do que um mero usuário das mandingas, ele conhecia o procedimento pelo qual elas precisavam passar até chegarem às mãos de seus consumidores. Conhecia mais do que o que carregava, sabia que aqueles objetos poderiam se diferenciar conforme a necessidade de cada pessoa que buscava a sua virtude. Os detalhes fornecidos por ele extrapolam o conhecimento de um mero curioso, para guardar essa quantidade de informações pensamos que, possivelmente, ele era um produtor de mandingas, um mandingueiro. Não tendo como comprovar essa hipótese, acreditamos que certamente ele já havia tido a experiência de ver a elaboração das bolsinhas mais de uma vez, ou talvez, muitas vezes.

Três tipos de mandingas foram reveladas na conversa dele com Francisco de Oliveira, as de sangue, que consistiam em derramamento de sangue da pessoa na mandinga em que esta utilizava, poderia ser na oração, na carta de tocar, na bolsa ou mesmo em qualquer outro utensílio dela; a segunda, a de corpo, ela era a que tinha os objetos mais popularizados entre os fabricantes e talvez a mais utilizada entre os que buscavam o poder das mandingas, em sua composição continha partes do corpo humano, como por exemplo, ossos, cabelos e unhas, eram geralmente carregadas junto ao corpo. Isso explica o fato de muita gente utilizá-las ao pescoço, no bolso de uma roupa, na mão ou mesmo na algibeira do calção; e a terceira forma

de mandinga é a forma de bolsa, a mais divulgada entre os usuários no Império atlântico português. Ela poderia assumir as duas formas anteriores em seu interior e, por vezes, um aspecto mais bojudo contendo vários ingredientes em seu arranjo final, mas sem esquecer que essas bolsas poderiam ser tão pequenas a ponto caber na palma da mão.

No início de seu relato, Lourenço diz que haviam dois homens que brigavam com espada, ele poderia está falando de como os mandingueiros se exibiam para convencer uma pessoa a adquirir uma mandinga, podemos constatar que logo após a briga nenhum dos homens está morto, nem é feito relato de que um deles estivesse machucado e, ainda sim, eram eles mesmos os produtores da mandinga, os que perguntavam de qual tipo a pessoa queria.

O lugar onde o escravo aprendeu sobre as mandingas estava situado em um espaço bem específico, além disso, era preciso aguardar um período espaço-temporal para que alguém pudesse pedir qual delas queria. A indicação do ponto de encontro era realizada por meio de um ovo enterrado, o retorno àquele local deveria ser feito em “oito dias as mesmas horas” em que ele foi enterrado pela primeira vez. Podemos notar também que o ovo não poderia ser plantado em qualquer local, era preciso guarda-lo na “cruz de quatro caminhos”, ou seja, em uma encruzilhada.

As encruzilhadas tinham um significado privilegiado nas práticas mágicas. Local de convergência de caminhos, de passagem, espaço preferido de contato com os espíritos e onde o homem procurava se desvencilhar de forças negativas, lugar onde também se erigiam altares, capelas, inscrições, cruzeiros, em muitos povos exerceu forte influência. Vista como espaço sagrado em contraposição ao profano, a encruzilhada pode ser pensada também como limiar de que fala Mircea Eliade, o ponto de comunicação com o mundo sagrado ou, simplesmente, lugar de passagem” (CALAINHO, 1992, p. 35-39).

Francisco, denunciante de Lourenço, disse ainda que havia mais coisas sobre as mandingas, mas que não podia revelar. Na denúncia, o sujeito escravizado é descrito como um “preto”, algo que indica que ele poderia ser de procedência africana, ou mesmo um crioulo. Nenhuma informação sobre sua origem étnica é referida. O relato exposto no documento indica a experiência de um ritual, este por sua vez, se assemelha aos que eram feitos na Costa da Mina, onde as pessoas tinham o costume de fazer “fetiche” e respeitar o espaço da encruzilhada (MAUPOIL, 2017). Algo recorrente, também, na África Centro-ocidental, segundo Thompson (2011) esse espaço “permanecesse um conceito indelével no mundo atlântico Kongo como o ponto de cruzamento ou de intenção entre os ancestrais e os vivos”. Talvez o fato de Lourenço se referir a encruzilhada como uma cruz de quatro

caminhos seja algo revelador sobre a sua identidade étnica, pois a cruz tinha uma conotação especial na religiosidade praticada pelos bakongo.

A bolsa utilizada por João Magalhães na Bahia era, provavelmente, uma “mandinga do campo”. O forro José Francisco Pereira, processado pela inquisição, no ano de 1758, escravo denunciado em Lisboa, relatou aos inquisidores que existia um tipo de mandinga que precisava ser enterrada e para executar a virtude dela era preciso ter pacto com o demônio, quem a possuía não podia assistir missa com ela. Mesmo tendo conhecimento sobre esse tipo de bolsa ele disse que nunca precisou fazer uso dela. Em sua confissão, ele afirmou que era comum aos homens pretos o uso das mandingas no Brasil (LAHON, 2004).

Considerações Finais

Fetiches, *bo*, *minkisi* e mandingas eram utilizadas na África e na Bahia, fundamentadas em um mesmo embasamento: a fé. Situações de infortúnio eram resolvidas e criadas a partir de objetos de poder do lado lá e do lado de cá do Atlântico. Se a fé era o fio condutor que fazia alguém carregar um objeto e acreditar que este era dotado de poder, então mesmo mudando de território esses materiais não perdiam o seu valor para as pessoas. Se lá eles eram importantes aqui também o eram. Se lá eram usados abertamente, cá usava-se escondido dos olhos de líderes religiosos. O diferente do comum era proibido aqui, as bolsas que eram tão utilizadas lá serviram para esconder uma gama de religiosidades, que não obedeciam apenas aos costumes africanos.

Chamar as bolsas utilizadas por africanos e seus descendentes de mandinga e fetiche fez parte de uma incapacidade intelectual tanto dos membros do Santo Ofício como dos viajantes europeus que não conseguiram dar conta da expressão multicultural que esses objetos representavam primeiro na África e depois na Bahia¹⁷.

Fontes

IANTT, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, nº 76, 1704, fls. 5.

¹⁷ Alinhamos essa noção como ao que Nicolau Parés apontou como causa para o não entendimento da cultura dos africanos ocidentais por parte dos viajantes europeus, endossamos esse argumento apontando que o preconceito seja ele em qualquer âmbito social cria barreiras para o aprendizado do que é desconhecido. A incapacidade intelectual apresentada aqui diz respeito a uma consequência criada pelo preconceito gerado pela visão eurocêntrica, essa crença não se baseia nas capacidades físicas ou mentais de um indivíduo (PARÉS, 2016, p. 34).

-
- IANTT, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, nº 110, 1741, fls. 268v-269.
- IANTT, Inquisição de Lisboa Cadernos do Promotor nº 108, 1747, fls., 138.
- IANTT, Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor, nº 115, 1754, fls., 202.
- Inquisição de Lisboa. Cadernos do Promotor nº 121, 1758, fls., 6-7.
- IANTT. Correspondência recebida. Ministério do Reino, mç. 599, nº 15. (Representação da mesa da inspeção da Baía (Brasil) para a Rainha [D. Maria I]), 1789.
- IANTT, Inquisição de Lisboa. Diligências sobre o caso do desacato e sacrilégio cometido na igreja paroquial de São Pedro do Monte da Moritiba na Baía, 1738-1740, Processo nº 18003, fls., 6.
- IANTT, Inquisição de Lisboa. Processo nº 502, 1742.

Referências bibliográficas

- APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. **Escravidão Negra no Tocantins Colonial**. Vivências escravistas em Arraias (1739-1800). 2. Ed. Goiânia: Kelps, 2007.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FNART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.
- BUONO, Amy J. Achronicity, and the Materiality of Cultures in Colonial Brazil. *Get Research Journal*, nº 7, 2015, pp. 19-34;
- CARNEIRO, Édison. **Religiões Negras/Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991 (1936/1937).
- CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Garamond, 2008.
- CORRÊA, Luís Rafael. **Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela inquisição**. Jundiá: Paco Editorial, 2018.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreductível. In: CUNHA, M. C. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- ELTIS, David; Behrendt, Stephen D.; RICHARDSON, David. A participação dos países da Europa e das Américas no Tráfico Transatlântico de Escravos: novas evidências. **Afro-Ásia**, 24. 2000, pp. 9-50.
- FERREIRA, Jhon Lenon de Jesus. **Mandingas dos pretos: diáspora africana e religiosidades na Bahia (século XVIII)**. Dissertação de Mestrado. Natal: UFRN, 2021.

FROMONT, Cécile. Paper, Ink, Vodun, and the Inquisition: Tracing Power, Slavery, and Witchcraft in the Early Modern Portuguese Atlantic. *Journal of the American Academy of Religion*, vol 88, nº 2 June 2020, pp. 460-504.

JESUS, Priscila Natividade de. **Escravidão, Feitiçaria e Inquisição na Bahia Colonial (1730-1756)**. Dissertação de Mestrado em História. Santa Antônio de Jesus: Universidade do Estado da Bahia, 2015.

LAHON, Didier. Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. **TOPOI**, v. 5, n. 8, jan.-jun. 2004, pp. 9-70.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; MATTOSO, Kátia de Queirós. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

LAW, Robin. Etnias de africanos na diáspora: novas considerações sobre os significados do termo ‘mina’. **Tempo**, Rio de Janeiro, n. 20, 2005, pp. 109-31.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, séculos XVII-XVIII**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 2015.

MILLER, José C. “A economia política do tráfico angolano de escravos no século XVIII”, in: Selma Pantoja, José Flávio Sombra Saraiva (Orgs.). **Angola e Brasil nas rotas do Atlântico Sul**. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1999, p. 11-67.

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

MOTT, Luiz. “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro” *In.*: **Anais do Museu Paulista**, nova série, volume XXXI, São Paulo, 1986.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 4, n. 1, abril, 1998, pp. 47-77.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

PARÉS, Luís Nicolau. **O rei, o pai e a morte**. A religião vodum na antiga costa dos escravos na África ocidental. Companhia das Letras, 2016.

PIETZ, William. “The Problem of the Fetish, I”, *Res: Anthropology and Aesthetics* 9, primavera 1985, pp. 5-17.

PIETZ, William. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish”, *Res: Anthropology and Aesthetics* 13, primavera 1987, pp. 25-45.

PIETZ, William. The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetichism”, *Res: Anthropology and Aesthetics* 16, outono 1988, 105-124.

QUEIROZ, Josinaldo de Sousa. **Entre a permissão e proibição: conflitos entre africanos, capuchinhos italianos e a administração secular na capitania de Pernambuco**. Dissertação de mestrado. Pernambuco: UFPE, 2018.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no Novo Mundo**. 4. ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1986.

RANGEL, Felipe Augusto Barreto. Feituras de Proteção no Recôncavo Setecentista. **Afro-Ásia**, n. 54, 2016, pp. 227-260.

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista**. São Paulo: Alameda, 2011.

RÊGO, João Figueirôa e OLIVAL, Fernanda. Cor da Pele, Distinções e Cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII). **Tempo**, n. 30, 2011, pp. 115-145.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, MARCUS J. M. DE. **O alufá Rufino: Tráfico, escravidão e liberdade no Atlântico Negro (c. 1822-c. 1853)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SANSI, Roger. Fetiche e feitiço no Atlântico moderno. **Revista de antropologia**, v. 51 nº 1, USP, 2008, pp. 123-153.

SANTOS JÚNIOR, Dimas Catai. **Colonizar o inferno, ocupar o purgatório: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade no Brasil colonial (século XVIII)**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2015.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. 4 ed. São Paulo: Edusp, 2009.

SANTOS, Vanicléia da Silva. **As bolsas de mandingas no espaço Atlântico: século XVIII**. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2008.

SCHWARTZ, Stuart B. A historiografia dos primeiros tempos do Brasil moderno. Tendências e desafios das duas últimas décadas. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 50, p. 175-216, jan./jun. 2009. Editora UFPR.

SILVA, Alberto da COSTA. **Um rio chamado atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África**. 5 Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2011.

SILVA JR, Carlos. Ardras, minas e jejes, ou escravos de “primeira reputação”: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. **Almanack. Guarulhos**, n. 12, 2016.

SILVA JR, Carlos. Interações Atlânticas entre Salvador e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII. São Paulo: **Revista de História**. n.176, a02716, 2017.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986

SOUZA, Marina de Mello. **Além do Visível**: Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2018

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

SWEET, James. **Recriar África**: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa, Edições 70, 2007.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the spirit*: arte e filosofia africana e afro-americana. Tradução: Tuca Magalhães. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2011 (1932).

THORNTON, John K. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

THORNTON, John. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500- 1700. In.: HEYWOOD. Linda H. (Org.). **Diáspora Negra no Brasil**. Tradução de Ingrid de Castro Vompean Frogonez, Taís Cristina Casson, Vera Lúcia Bedito. 2 ed. Contexto. São Paulo, 2013.

VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil colonial, 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001 (2000).

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. São Paulo: Campus, 1989.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: o tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos. São Paulo: Corrupio, 1987 (1968).

VIANA FILHO, Luís. **O negro na Bahia**. São Paulo: Editora José Olympio, 1946.