

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL  
MESTRADO ACADÊMICO

KALIL KABA

**DA GUINÉ AO MARANHÃO: As raízes culturais mandingas de comunidades negras rurais do Maranhão.**

**São Luís  
2017**

**KALIL KABA**

**DA GUINÉ AO MARANHÃO: As raízes culturais mandingas de comunidades negras rurais do Maranhão.**

Relatório da Defesa apresentado ao Programa de Pós-graduação em História Social – Mestrado, da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do diploma de Mestrado em História Social, orientada pelo Prof. Dr. Josenildo de Jesus Pereira (PPGHIS – UFMA)

**São Luís  
2017**

KALIL KABA

**DA GUINÉ AO MARANHÃO: As raízes culturais mandingas de comunidades negras rurais do Maranhão.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social – Mestrado, da Universidade Federal do Maranhão como requisito final para obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Josenildo de Jesus Pereira

São Luís, 04 de agosto de 2017

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Josenildo de Jesus Pereira – UFMA/PPGHIS (Orientador)

---

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos – UFMA/PPGHIS (Avaliador Interno)

---

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima– UNEB/PPGHIS (Avaliador Externo)

---

Prof. Dr. Álvaro Roberto Pires– UFMA/PPGSOC (Suplente)

**São Luís  
2017**

*A minha mãe,  
Sarah Kaba*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a minha mãe que me apoiou durante toda essa jornada. Agradeço também a todos os amigos que me incentivaram a não me deter diante dos obstáculos que enfrentei para conseguir esta realização. Obrigada a meus caros companheiros de São Paulo,

Agradeço a Denise por ter acreditado e investido em mim e em minhas ideias. Sem você não teria conseguido renovar meu primeiro visto e não teria conseguido cursar este mestrado.

Agradeço ao professor Marcos B, pelo seus conselhos, paciência e amizade.

Agradeço aos meus colegas da UFMA,

Agradeço a Danielle

## RESUMO

Este trabalho busca compreender as condições históricas que viabilizaram as contribuições culturais de povos constituintes de territórios da Guiné no processo de formação sócio-histórica e cultural do Maranhão via o Mundo Atlântico. Nesse sentido, este estudo relativo “às raízes culturais mandingas de comunidades negras maranhenses” pode contribuir para uma melhor compreensão das relações entre a África e o Brasil quanto às contribuições de povos da Alta Guiné no que se refere a tal processo. Assim, traço uma configuração das marcas culturais mandingas da Guiné quanto aos seus perfis societários envolvendo as suas concepções e práticas relativas à família, ao trabalho e ao sagrado. Identificando e nuançando as marcas culturais mandingas na construção da vida cotidiana de comunidades negras rurais do Maranhão.

**Palavras-Chave:** Escravidão, Culturas Afro-brasileiras, Culturas Mandigas, Mundo Atlântico, Guiné, Maranhão

## **RESUMEN**

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

1. Figura 6 – Caravana de guineanos nas épocas coloniais .....	60
2. Figura 7 – Grupo de caravaneiros levando mercadoria para a cidade .....	61
3. Figura 10 – Antigo Casarão na Ilha de Kasa, capital Conakry .....	78
4. Figura 11 - Antiga prisão localizada na Ilha de Loos .....	79
5. Figura 12 - Serpente encantada em Santa Rosa dos Pretos .....	106
6. Figura 13 - Mastro de Santa Rosa sendo tirado na floresta .....	107
7. Figura 14 - Mastro Levantado em Santa Rosa dos Pretos.....	107
8. Figura 15 – Dança Foli .....	113



## LISTA DE MAPAS

1. Figura 1 Mapa Guiné Conakry e suas fronteiras .....	21
2. Figura 2 Características geográficas da Guiné Conakry .....	24
3. Figura 3 Mapa das Regiões naturais de Guiné.....	25
4. Figura 4 Mapa das Regiões Administrativas de Guiné.....	25
5. Figura 5 Carta Alta Guiné .....	27
6. Figura 8 Identificação do Império de Gana dentro da geografia de traços comuns entre os quatro reinos e impérios.....	67
7. Figura 9 Rota de comércio transaariano.....	68

## LISTA DE QUADROS

1. Quadro 1 - Percentual dos africanos desembarcados nos portos do Brasil entre, 1750-1808.....72
2. Quadro 2 – Principais regiões de procedência dos cativos africanos para o Maranhão (1693-1755) .....78
3. Quadro 3 - Navios que chegaram ao Estado do Maranhão.....80

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	12
CAPÍTULO 1: A GUINÉ EM ÁFRICA: o território e as suas gentes .....	21
1.1 A região da Alta-Guiné .....	26
1.2 Aspectos socioculturais mandingas .....	33
CAPÍTULO 2: O MODERNO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO DE ESCRAVOS .....	52
2.1 A África: gênese e dinâmica .....	52
2.2 O Brasil: gênese e dinâmica .....	69
2.3 O tráfico para o Maranhão: gênese e dinâmica .....	73
CAPÍTULO 3: RAÍZES MANDINGAS DE SANTA ROSA DOS PRETOS.....	81
3.1 Origem de Santa Rosa dos Pretos .....	81
3.2 Organização Social .....	86
3.3 Tradição, práticas do sagrado e religiosidade .....	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	110
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	115
ANEXOS .....	121

## 1. INTRODUÇÃO

Conforme Ives Person, a história se define como “uma obra necessária feita antes de tudo de perguntas dos homens de hoje a propósito do passado, o que nos permite compreender a sua luta e esclarecer o futuro que eles tentam construir”<sup>1</sup>. A partir desta perspectiva, se compreende que a memória histórica de africanos e de brasileiros não pode ignorar a centralidade do moderno tráfico internacional de escravos no processo de formação sócio-histórica e cultural do “Mundo Atlântico”, e nele, do Brasil. Afinal, foi por meio deste que diversos e diferentes povos africanos tornados escravos foram trazidos para muitas partes das Américas como trabalhadores para sustentarem a agricultura mercantil de exportação, a exploração de minas de ouro e prata e, também, os trabalhos domésticos e outras atividades<sup>2</sup>.

Dentro deste quadro histórico, a nossa investigação tem por problemática central as raízes culturais mandingas de moradores de comunidades negras maranhenses localizadas no território onde, entre os séculos XVIII e XIX, a agricultura mercantil de exportação e escravista baseada nas culturas do arroz, do algodão e da cana-de-açúcar foi a atividade econômica dominante<sup>3</sup>. Esse território é, hoje, formado por municípios constituintes da “Baixada Maranhense” e por aqueles localizados em áreas articuladas pelas margens dos rios Itapecuru e Mearim. Conforme dados do Projeto Vida de Negro/PVN, o Maranhão possui em torno de 640 comunidades negras rurais<sup>4</sup>.

As comunidades negras rurais no Maranhão são um produto decorrente do processo denso e complexo de formação do “Mundo Atlântico” articulado na configuração do *Sistema Colonial* português nas Américas.<sup>5</sup> Este, por sua vez, foi constituído, no longo prazo, a partir de “encontros culturais” entre povos nativos das Américas, da Europa e da África, cuja relação foi permeada pela violência física e simbólica decorrente das tensas relações de poder vivenciadas por todos os envolvidos.

---

<sup>1</sup> Yves PERSON, Samori une révolutionnyula, Tome 1, Dakar, IFAN, 1968, p.2039

<sup>2</sup> José C. Moya, MIGRACIÓN AFRICANA Y FORMACIÓN SOCIAL EN LAS AMÉRICAS, 1500-2000. Revista de Indias, 2012, vol. LXXII, núm. 255, Págs. 321-348, ISSN: 0034-8341 doi:10.3989/revindias.2012.010, Barnard College, Columbia University.

<sup>3</sup> PEREIRA, Josenildo de Jesus. NA FRONTEIRA DO CÁRCERE E DO PARAÍSO: um estudo sobre as práticas de resistência escrava no Maranhão oitocentista. Dissertação de Mestrado. PUC - São Paulo. 2001.

<sup>4</sup> Cartilha do Projeto Vida de Negro/SMDDH. São Luís:MA. 1992.

<sup>5</sup> GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/ Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

Nestes termos, convém salientar que *a agricultura mercantil de exportação de base escravista* possibilitou uma mistura de sociolinguística e concepções de modos de vida relativas ao sagrado, ao corpo, ao meio ambiente, às estruturas socioeconômicas, aos rituais e às linguagens musicais. Esta perspectiva de abordagem é de suma relevância quando se trata de trazer à tona as marcas africanas da cultura brasileira porque vai para além da superfície da sociedade escravista delineada pelo tráfico internacional e a escravidão moderna, na qual diversos povos africanos foram o seu objeto fundamental.

A respeito da participação africana no tráfico internacional de escravos, o historiador Djibril Tamsir Niane salientou que "a organização militar enquanto uma necessidade para a captura de escravos implicou na criação de reinos militares na costa da Guiné, a exemplo dos Reinos Soussou: Moreah que existiram entre os séculos XVII e XVIII"<sup>6</sup>. Em Guiné, existiram três mercados de exportação a partir do Rio Pongo: Gorê (Farinyah), Fossikhouré (entre Sagna e Sambaya) e Santané (ao lado Oeste de Thié)<sup>7</sup>. De acordo com Moya, cerca de 11 milhões de africanos chegaram ao Novo Mundo entre os anos de 1500 e 1866 sendo considerados os primeiros atos de migração forçada transoceânica na história da humanidade<sup>8</sup>. Desde 1486 foi fundada a Casa dos Escravos, departamento régio integrado à Casa da Mina e Tratos da Guiné<sup>9</sup>. Conforme Alencastro:

Branços e mulatos apelidados lançados ou *tangomaus* varam rios da Alta Guiné permutando fazendas nativas e estrangeiras. Aventureiros, degredados ou cristãos-novos deportados, os lançados – correndo por fora do monopólio metropolitano – repercutem o impacto europeu para dentro das praias. Vestindo-se como nativos, entalhando no rosto as marcas das etnias locais, os lançados foram os primeiros portugueses – os primeiros europeus – a se adaptarem aos trópicos. “Andam nus e para mais se acomodarem, e com o natural usarem como os gentios da terra onde tratam, riscam o corpo todo com um ferro [...] e fazendo nele muitos labores [...] [que] ficam parecendo em várias figuras, como de lagostas, serpentes [...] e [...] andam por toda aquela Guiné tratando e comprando escravos por qualquer título que os podem haver”, contava um cronista jesuíta.<sup>10</sup>

No que se refere ao tráfico internacional de africanos escravizados para o Brasil Alencastro já destacou que,

---

<sup>6</sup> NIANE, Djibril Tamsir, *Tradition orale et archives de la traite négrière*, Paris, Composition et impression dans les ateliers.151 pages. Paris: Ed. UNESCO. 2001

<sup>7</sup>CAMARA, Mamadou Leflache . *Traditions Orales, traitement occulte et domptage de l' esclave au Rio Pongo*. Paris: Ed. UNESCO. 2001

<sup>8</sup> José C. Moya, *Migración Africana y Formación Focial en Las AméricaS, (1500-2000)*. Revista de Indias, 2012, vol. LXXII, núm. 255, Págs. 321-348, ISSN: 0034-8341 doi:10.3989/revindias.2012.010,

<sup>9</sup> Alencastro, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes, formação do Brasil no Atlântico Sul*. 2000, p. 31.

<sup>10</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Op. Cit.* 2000, p. 48

Os negociantes combinarão as vantagens próprias de uma posição de oligopsônio (na compra do açúcar) com as vantagens inerentes a uma situação de oligopólio (na venda de escravos). Apoiados pelos tratistas e funcionários régios de Angola, Costa da Mina e Guiné, os mercadores da América portuguesa facilitam a venda de escravos africanos – por meio do crédito aos fazendeiros – a fim de controlar a comercialização dos produtos agrícolas. A falta de numerário nas conquistas e o adensamento das trocas atlânticas dão forma direta ao crédito. No Brasil, as caixas de açúcar se permutam por africanos. Em Luanda, e em outros portos de trato, as mercadorias de escambo são entregues aos intermediários com a condição de ser trocadas por escravos.<sup>11</sup>

Em relação à presença africana nas Américas, Thorthon sublinha que,

Atuação dos escravos africanos teve um duplo impacto. Por um lado, eles foram trazidos para trabalhar e servir, e, em razão do esforço pessoal e de seu grande número, contribuíram significativamente para a economia. Por outro lado, eles trouxeram uma herança cultural de linguagem, estética e filosófica que ajudou a formar a nova cultura do mundo atlântico. Esses elementos da dupla contribuição dos africanos estão inter-relacionados<sup>12</sup>.

No contexto colonial brasileiro, o antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão foi um território urdido sob a égide da força de trabalho de inúmeros africanos escravizados usados como mão de obra básica nas lavouras de arroz, de algodão e depois de cana-de-açúcar.<sup>13</sup> E, assim, um dos pilares da vida material, do poder e o prestígio daqueles que os compravam.<sup>14</sup> A respeito do tráfico de escravos para o Maranhão, Barroso Jr. destacou que "a existência de uma relação entre o território do Maranhão e da Alta Guiné da África Ocidental é evidente hoje. Que ligações foram estabelecidas por meio do comércio de escravos durante os anos 1770 e 1780, raramente falava sobre o assunto na historiografia do comércio transatlântico de escravos"<sup>15</sup>. Conforme este autor,

Em 1775, a entrada de africanos foi intensa e pode ser visto através dos navios nele encostavam-se ao porto da capital do estado. Nas histórias registradas nos livros de visitas de São Luís, capital da província do Estado, as viagens do século XVIII, enquanto que dez eram de qualquer jurisdição do Estado do Brasil, enquanto dezoito eram da Alta Guiné".<sup>16</sup>

A esse respeito, Meireles sublinha que,

---

<sup>11</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras. 2000. P.37

<sup>12</sup> TORNTON, John. *África e os africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800)*. Rio de Janeiro: Ed. Campus/Elsevier. 2004. Pp: 189/190.

<sup>13</sup> PEREIRA, Josenildo de J. *Na fronteira do Cárcere e do Paraíso: um estudo sobre as práticas de resistência escrava no Maranhão oitocentista*. Dissertação de Mestrado. PUC-São Paulo. 2001.

<sup>14</sup> MOTA, Antonia da Silva. *Família e fortuna no Maranhão colonial*. São Luís: Ed.UFMA. 2006. \_\_\_\_\_. *As Famílias Principais: redes de poder no Maranhão colonial*. São Luís: Ed. UFMA, 2012.

<sup>15</sup> BARROSO JÚNIOR, Reinaldo Dos Santos. *Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)*. Mestrado em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - UFBA, Salvador, Bahia, 2009. P 6.

<sup>16</sup> BARROSO Junior. Op. Cit. 2009. P. 6

Houve, assim, um fluxo intenso de embarcações na rota do Maranhão não só trazendo escravos para a região, mas levando, na torna-viagem, produtos rentáveis para o reino, tais como arroz, algodão, atados, gengibre, couros, tabaco, café, anil, cera, madeira de lei e etc. E a rota do tráfico de escravos estabeleceu a ligação dessa capitania com o continente africano através dos embarcadores de Bissau, de Cachéu, da Costa da Mina, de Malagueta, de Angola, de Benguela e de Moçambique, evidenciando a representatividade da África Ocidental, da África Central e também da África Oriental no comércio de almas para a região maranhense. Entre os anos de 1779 e 1799, ou seja, em vinte anos, 131 viagens foram feitas à África com a finalidade de buscar escravos e introduzi-los na terra do Maranhão para trabalhos variados no campo e na cidade.<sup>17</sup>

Desse modo, portanto, a diáspora compulsória de diversos povos africanos para as Américas, a despeito da violência que a permeou, contribuiu para a configuração do *Novo Mundo* com sujeitos sociais egressos desse denso e complexo processo articulado num plano mais abrangente de encontros culturais entre povos europeus, africanos e nativos das “Américas”.<sup>18</sup> A este respeito, Rodrigues sublinhou,

Para os africanos, por certo, tratou-se de uma experiência marcante, cujas consequências prolongaram-se pelo resto de suas vidas e das de seus descendentes. Ao mesmo tempo em que o tráfico provocou um desligamento dessas pessoas em relação à sua origem (cultural, social, territorial), motivou também a reinvenção de identidades e formas de sobrevivência e solidariedade, o que não se faz sem sofrimento. Mas não eram apenas os negros escravizados os únicos envolvidos no tráfico – embora tenham sido eles os que mais sentiram seus efeitos em todos os sentidos...<sup>19</sup>

Alguns pesquisadores têm chamado o Maranhão de “*Terra Mandinga*” numa alusão à influência cultural de grupos étnicos da Alta Guiné em suas práticas culturais e artísticas, tais como o *Bumba-meu-boi de matracas e a capoeira*.<sup>20</sup> Nesse sentido, esta investigação relativa “às raízes culturais mandingas de comunidades negras maranhenses” pode contribuir para uma melhor compreensão das relações entre a África e o Brasil quanto às contribuições de povos da *Alta Guiné* no que se refere ao processo de formação sócio-histórica e cultural do Maranhão, no contexto brasileiro.

A este respeito vale lembrar que neste século XXI, por fim, os estudiosos e administradores do Estado brasileiro reconheceram a invisibilidade a qual, a África estava submetida no imaginário social do país. Obviamente, as consequências e carências que

---

<sup>17</sup> MEIRELES, Marinélma Costa. As conexões do Maranhão com a África no tráfico atlântico de escravos na segunda metade do século XVIII. Revista Outros Tempos. Vol. 06. Nº 08. São Luís: MA Dez. 2009.

<sup>18</sup> PEREIRA, Josenildo de J. Africanidades nos subterrâneos da formação do Novo Mundo. In: Entre dois mundos: escravidão e a diáspora africana. São Luís: EDUFMA. 2013. PP:53- 88

<sup>19</sup> RODRIGUES, Jaime. O infame comércio. São Paulo: Companhia das Letras. 2005. p. 30

<sup>20</sup> ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. Maranhão: terra mandinga. CMF–Boletim do Folclore N 20. Agosto de 2001.

se relacionam a esse fato, ainda são de uma consideração generalizante das étnicas e de suas culturais nas Américas. Para isso, torna-se necessário saber-se acerca dos fundamentos culturais africanos que, também, teceram o “sujeito brasileiro”. O elemento cultural para Stuart Hall,

[.....] previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não-resolvidas. [...] A maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta, isto é, pela supressão forçada da diferença cultural.<sup>21</sup>

Como destacado acima por Hall, é necessário compreender os processos de formação dessas identidades, sendo importante visibilizar as estratégias utilizadas pelos colonizadores, que tinham por prática, separar membros de uma mesma família, assim como, fazer reagrupamentos de elementos de etnias diferentes, com o intuito de aproveitar da geopolítica etno-comunitária para a desarticulação de revoltas e de movimentos de libertação. Segundo, Adu Bohahen:

[.....] Vale-se sublinhar que um dos fatores mais recorrentes da exacerbação dos problemas está relacionado com a expulsão das organizações políticas e das estruturas administrativas tradicionais (Reinos, Impérios, Províncias) sem olhar de fato para os laços históricos, suas características sociológicas, as realidades culturais e linguísticas, as relações econômicas tradicionais. As famílias foram separadas contra sua vontade. O colonizador criou grandes conjuntos geopolíticos compostos de diversos povos cujas as experiências históricas e políticas eram diferentes; opostos pelas culturas, as tradições, os costumes, as concepções ideológicas e filosóficas que nunca foram idênticas.<sup>22</sup>

Assim, as confusões e mal interpretações somadas a falta de conhecimento acerca do continente africano dão vazão a errôneas identificações da procedência de certas tradições, costumes, crenças, etc., isto somado aos poucos e raríssimos documentos que possam identificar os diferentes grupos étnicos africanos, principalmente, os grupos mandingas foco deste estudo, que desembarcaram no Brasil.

---

<sup>21</sup> HALL, S. P. A identidade em questão. In: A identidade cultural da pós-modernidade. DP&A editora. P. 12;59

<sup>22</sup> Adu BOHAHEN, “Invention coloniale de 1880 à 1935” in *Histoire Générale de l’Afrique*, Tome 6, Paris, UNESCO, 1980, 1984, p.236. (tradução nossa)



Dito isso, o historiador não pode ignorar o modo como o encontro entre diversos povos da África, da Europa e das Américas criou um coquetel feito de frutas diferenciadas de várias árvores genealógicas. No caso do mandinga escravizado, pela sua adaptação e sobrevivência no novo espaço cultural teve que pintar a sua própria imagem com as cores do mundo ocidental, ou seja, a comunidade mandinga foi obrigada a levar sua matriz e sua concepção do mundo sagrado para dentro da igreja. Assim, os valores cristãos influenciaram todas as comunidades africanas inclusive a comunidade mandinga nas práticas de suas ancestralidades culturais, no seu modo de viver, de saber e de saber fazer. Como destacou Hall:

Daí, já tradições inventadas tornam as confusões e os desastres da história inteligíveis, transformando desordem em “comunidade”. Novas nações são, então fundadas [...] como foi o caso com muitas nações africanas que emergiram depois da descolonização, o que precedeu à colonização não foi “uma única nação, um único povo”, mas muitas culturas e sociedades tribais diferentes. Isso quer dizer que uma narrativa através da qual uma história alternativa ou contranarrativa, que precede às rupturas da colonização, pode ser construída.<sup>23</sup>

Vale reconhecer que no contexto da dominação colonial, como disse Anderson “cada conquista subjugou povos conquistados e suas culturas, costumes, línguas, tradições, religiões, e tentou impor uma hegemonia cultural mais unificada”<sup>24</sup>. Por issoé atualmente, difícil para o historiador encontrar qualquer povo africano na sua originalidade. Afinal, como se diz em mandinga, a árvore que foi arrancada de seu lugar original, sendo levada do Norte para o Sul, não poderia sobreviver da mesma forma. Mas, essa não é a nossa preocupação. Então, se queremos compreender as diferentes origens africanas do povo brasileiro precisamos reconfigurar aspectos da historicidade africana porque a mesma não pode ser restrita a partir de sua relação com povos da Europa. É o que destaca Hrbek,

Nós devemos superar qualquer ideia de preconceito e tentar seguir o processo histórico da África de um ponto de vista africano, sem descartar as forças exteriores que forjaram ou influenciaram este processo. Pois, a história africana é essencialmente a história dos povos que habitam este continente. Qualquer periodização que se quer objetiva deve principalmente e essencialmente estudar o desenvolvimento das sociedades africanas: começar com os africanos e

---

<sup>23</sup> HALL, S. P. Nascimento e morte do sujeito moderno. In: A identidade cultural da pós-modernidade. DP&A editora. P. 55-58

<sup>24</sup> ANDERSON, B. Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 58-60

enxergar neles não somente o objeto, mas também o sujeito do processo histórico<sup>25</sup>

De fato, uma leitura das culturas de comunidades rurais maranhenses por meio de sua própria dinâmica sócio-histórica e cosmogônica é imperativa para que se possa enxergar os povos africanos como sujeitos históricos na formação do mundo atlântico. Por isso, o foco deste trabalho é a participação de povos das comunidades mandingas no que se refere a formação cultural do Estado do Maranhão. Pois, como diz um provérbio mandinga: *qualquer que seja o tempo que um tronco de árvore passe dentro da água do rio isso nunca o transformará em crocodilo. Assim como, também, não há como tirar o nome da cabra de sua pele, pois qualquer que for o branqueamento da pele da cabra a mesma sempre conserva seu nome.* Estas são formulações que fazem parte da sabedoria mandinga em qualquer lugar e em qualquer momento quando se trata do respeito e da preservação de seus valores tradicionais e sentimentos de pertencimento a terra dos ancestrais, mesmo morando fora nela.

Ernerst Renan, sublinha três argumentos que constituem o princípio espiritual da unidade de uma nação: “[...] a posse em comum de um rico legado de memórias..., o desejo de viver em conjunto e a vontade de perpetuar, de uma forma indivisível a herança que recebeu”<sup>26</sup>. Sob esta perspectiva, compreende-se que a diáspora compulsória de diversos povos africanos para as Américas não conseguiu apagar de suas mentes os seus referentes identitários possibilitando aos mesmos, a despeito de sua condição de escravos, que interviessem no processo de configuração cultural do sujeito colonial, isto é, o brasileiro.

Para tanto, é imperativo que se faça a reconfiguração do território geográfico-histórico-cultural da Guiné, principalmente, o da região intitulada Alta-Guiné; do tráfico internacional de escravos nessa região e do território, no Maranhão, onde foram alocados como trabalhadores escravos. Desse modo, se compreende que se pode identificar as marcas culturais mandingas de moradores constituintes de comunidades negras rurais maranhense. Desse modo, esta dissertação se estrutura em três capítulos.

---

<sup>25</sup> BECKER. C. Apud Becker, 1977):Notes et documents: La Sénégambie à l'époque de la traite des esclaves. Rev. Franç. d'Hist. d'outre-Mer, t. LXIV (1977), n° 235. P. 214 (Tradução nossa)

<sup>26</sup> Ernerst Renan Apud Anderson. ANDERSON, B. Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 58-60. 2008.

No primeiro capítulo, A GUINÉ EM ÁFRICA: o território e as suas gentes apresentamos a reconfiguração do território geográfico-histórico-cultural da região intitulada Alta-Guiné no contexto do continente africano.

No segundo capítulo, O MODERNO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO DE ESCRAVOS, trataremos do tráfico internacional de escravos a partir da região da Guiné para as Américas, com ênfase, para o território do Maranhão base na análise historiográfica destes temas. Este procedimento é de suma relevância porque possibilita maior domínio acerca do tratamento teórico e metodológico, bem como, porque, também nos fornecem dados importantes relativos ao tráfico de escravos da Guiné e aos locais onde foram instalados no Brasil como mapas relativos ao tráfico internacional; o Guia de fontes do tráfico internacional de escravos e de sua abolição.<sup>27</sup>

No terceiro capítulo, AS HERANÇAS AFRICANAS DE COMUNIDADES NEGRAS RURAIS MARANHENSES, abordaremos acerca do processo de formação de comunidades negras rurais maranhense. Mas, dada a existência de inúmeras comunidades negras rurais elegeram-se a comunidade de Santa Rosa dos pretos ou Santa Rosa do Barão, como referência, porque é a que melhor conhecemos por meio de minha participação como acompanhante em algumas atividades de campo realizadas pelo GEDMMA (Grupo de Estudos: Desenvolvimento, Modernidade e Meio Ambiente) da Universidade Federal do Maranhão diante das quais me chamou atenção os vários elementos socioculturais que apresentavam semelhanças com a cultura mandinga.

E, no processo de pesquisa, por se tratar de uma comunidade que possui poucos registros e arquivos oficiais, recorreremos principalmente aos procedimentos metodológicos da História Oral, ao se considerar que um conhecimento é transmitido de pai para filho, de geração para geração. Afinal,

...as pessoas sempre relataram as suas histórias em conversas. Em todos os tempos a história tem sido transmitida de boca a boca. Pais para filhos, mães para as filhas. Avós para netos. Os anciãos do lugar para gerações mais novas; mexeriqueiros para ouvidos ávidos; todos, a seu modo, contam sobre acontecimentos do passado, os interpretam, dão lhes significados, mantém viva a memória coletiva<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Guide des sources de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions. *IN*: Archives National de Guinée. Rivières du Sud (1890-1898). 1-A4, Dossier 53 pièces, Archives Nationales, Conakry, Guinée.

<sup>28</sup> Ronald Grele. Apud. FREITAS, Sônia Maria de. História oral: possibilidades e procedimentos. 2. E.d. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006. P. 17.

Desse modo, segue-se a proposição de Freitas para o qual a História Oral “é um método de pesquisa que utiliza a técnica de entrevista e outros procedimentos articulados entre si, no registro de narrativas da experiência humana”.<sup>29</sup> A este respeito Camargo sublinha que, “o mínimo que podemos dizer é que a história oral é uma fonte, um documento, uma entrevista gravada que podemos usar da mesma maneira que usamos uma notícia do jornal, ou uma referência em um arquivo, em uma carta”.<sup>30</sup>

Portanto, considero que usar fontes orais exige sensibilidade no tratamento do discurso que estamos recolhendo. Sendo importante pensar as relações que estes discursos mantem com o espaço, o tempo e as identidades culturais pesquisadas. Acrescente-se ainda a análise de objetos constituintes da cultura material dessas comunidades, tais como instrumentos musicais e religiosos, a exemplo das “*bolsas mandingas*”, que são pequenas bolsas feitas de couro animal que são colocadas junto ao corpo (penduradas no pescoço, no braço, na cintura, etc.) que tem por objetivo a proteção religiosa e espiritual.

A partir da articulação entre estes três capítulos se pode oferecer elementos que nos permitam identificar e compreender melhor as marcas culturais mandingas de moradores de comunidades quilombolas do Maranhão. E, por conseguinte, oferecer uma contribuição a historiografia que trata da dinâmica da diáspora africana em relação a formação sociocultural brasileira para além do que foi estabelecido no imaginário brasileiro pela cultura racial.

Tem-se ainda como propósito que esta investigação tenha como resultado o desenvolvimento de melhores laços de cooperação e de relações de amizade entre Guiné-Conakry e Brasil.

---

<sup>29</sup> FREITAS, Sônia Maria de. História oral: possibilidades e procedimentos. 2. E.D. São Paulo: Associação Editorial Humanistas, 2006. P. 18

<sup>30</sup> CAMARGO, Aspásia. História oral e política. In: FERREIRA, M. de M. História oral e multidisciplinaridade. Rio de Janeiro: CPDOC. Diadorim, FINEP. 1994. P. 78.

# 1. A GUINÉ EM AFRICA: o território e as suas gentes

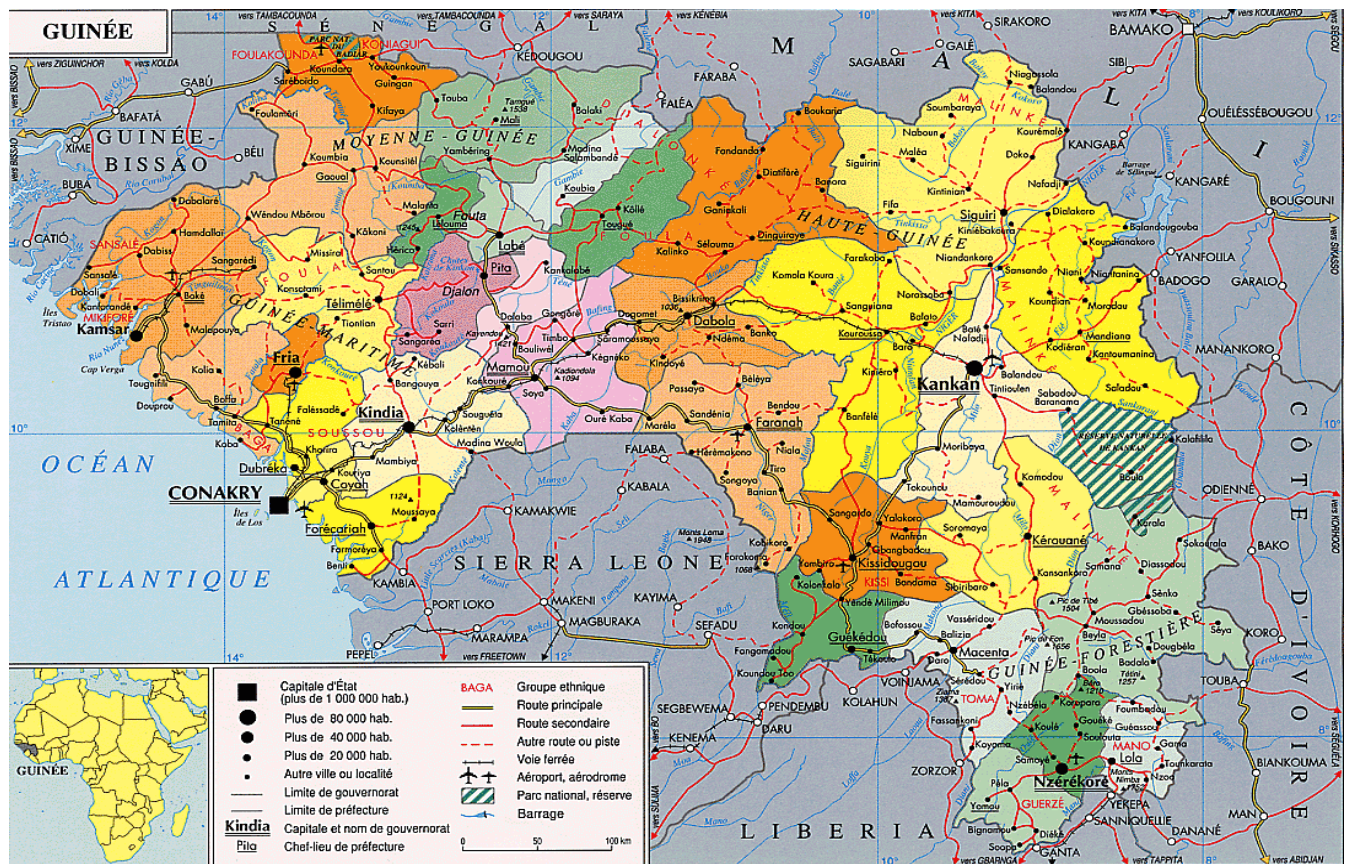


Figura 1 Mapa Guiné Conakry e suas fronteiras. Fonte: <http://www.izf.net/pages/carte-guin-e-conakry>

A Guiné ou Guiné-Conakry, referente ao nome da sua capital, assim chamada para diferenciá-la de Guiné-Bissau e da Guiné Equatorial é oficialmente intitulada de República da Guiné. É um país da África do Oeste situado na beira do oceano Atlântico, limitado ao norte-oeste pela Guiné Bissau (Lusófono), ao norte pelo Senegal (Francófono), a leste pelo Mali (Francófono), a sudeste pela Costa do Marfim (Francófono) e ao sul pela Libéria (anglófono) e pela Serra Leoa (anglófono). Tornou-se independente da colonização francesa no dia 02 de outubro de 1958 sob a liderança de Sékou Touré.

Os portugueses foram os primeiros a chegar na região via a costa e a se instalar nas Ilhas guineanas (Ilhas Kassa, Rio Pongo e Rio Nuñez). A sua exploração concentrou-se principalmente na costa por meio do estabelecimento de mercados de exportação de mão-de-obra escrava, de ouro, sal e couro. Conforme BANGOURA,

[...] até o século XVII Portugal ocupava o Primeiro lugar de comércio costeiro, a partir do século XVIII é a Inglaterra que detém o monopólio do comércio nos Rios do Sul (Rivières du Sud, atual Guiné Conakri). Porém, em 1763, o tratado de Paris tinha atestado a ruína do império

colonial Francês dando uma real preponderância a Inglaterra nas costas da África Ocidental até o século XIX. Desde no início do século XIX, porém, houve uma competição entre a França e a Inglaterra pelas costas guineanas.<sup>31</sup>

A República da Guiné Conakry está subdividida em quatro regiões naturais. Estas são a Baixa-Guiné ou Guiné Marítima, Meia-Guiné, Alta-Guiné e Guiné-Florasteira cada uma com sua respectiva capital que pela ordem são Kindia, Labé, Kankan e N'Zérékoré. Sendo que, as regiões apresentam tipos de vegetação, solos e climas específicos. Trata-se de uma divisão territorial que se consolidou a partir dos anos 1920.<sup>32</sup>

A Baixa-Guiné é uma terra costeira que tem como vegetação típica o manguezal. Situada na parte ocidental do país, a Baixa Guiné ou Guiné marítima tem aproximadamente 150 km de largura e se estende ao longo do Oceano Atlântico a cerca de 300 km do litoral. Abrange cerca de 44.000 km<sup>2</sup>. Seu clima é influenciado pela monção, ventos alísios que trazem forte precipitação ou chuva abundante na costa. As altas temperaturas são constantes durante todo o ano. A proximidade do Oceano Atlântico promove a pesca artesanal e o desenvolvimento de grandes portos comerciais e de mineração (Conakry e Kamsar), além de muitos desembarques ao longo da costa.

A Média Guiné ou Fouta Djallon é uma região de montanhas e planaltos, sendo seu ponto mais alto o Monte Loura, que fica na Prefeitura do Mali, a 1538 metros de altura. É fortemente cortado por vales com planícies interiores e depressões. Seu solo característico é o bowé (espécie de solo argiloso). A região abriga as fontes de muitos rios da África Ocidental, o que leva os geógrafos a chamarem a Guiné Conakry, caixa de água da África Ocidental. É tradicionalmente uma área de pastagem, citros e hortas.

Atualmente, devido a degradação ambiental, os criadores de gado estendem a transumância até a região da Baixa Guiné (Kindia, Boke, Boffa e Forécariah), enquanto que inicialmente era praticada entre as terras altas durante a estação chuvosa e depressões na estação seca.

---

<sup>31</sup> BANGOURA, Sana. "Les Contradictions entre puissances imperialistes sur les cotes guineennes pedant la conquete coloniale". Dissertação apresentada para obtenção de título de mestre a Université Gamal Abdel Nasser de Conakry. 1992. p. 3

<sup>32</sup> Odile Goerg, « Couper la Guinée en quatre ou comment la colonisation a imaginé l'Afrique », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2011/3 (n° 111), p. 73-88. DOI 10.3917/vin.111.0073. Retirado de:

A Alta Guiné faz parte de uma unidade geográfica morfologicamente e climaticamente extensa. É uma região de cerrado e planaltos. O rio Níger e seus afluentes que cortam as planícies úmidas favorecem a prática da rizicultura. Do ponto de vista do clima é a região mais seca da Guiné. A estação seca é mais longa (7-8 meses) e as temperaturas médias são relativamente elevadas na maior parte do ano. A vegetação é a savana, por sua vez marcada por galerias florestais esparsas. É uma área privilegiada de pesca e agricultura. A exploração artesanal de ouro e diamante é uma atividade tradicional das populações desta região.

A Guiné Florasteira deve o seu nome a floresta húmida que cobre a maior parte do seu território. Esta floresta tem sido gradualmente destruída ao longo do tempo com a exploração de seus recursos naturais e minerais pelos avanços industriais. Atualmente, essa floresta que era bastante densa e inacessível apenas se encontra sob sua forma original em espaços isolados situados nos cumes das montanhas (Nimba Ziama) e ao longo dos rios.

A Guiné Florasteira é totalmente dominada pelo terreno montanhoso com encostas íngremes, muitas vezes, planaltos, planícies do Piemonte, vales inundados. O conjunto culmina em Nimba (lola) a 1752 m de altura. Seu clima é sub-equatorial, com chuvas abundantes e quase regular durante todo o ano (cerca de 8-9 meses). A floresta é densa e promove a formação e preservação do solo, que é muito suscetíveis à erosão devido ao terreno. Esta área é a área de culturas alimentares e culturas industriais (café, chá, cacau, óleo de palma, borracha, etc.). A Guiné Florasteira é uma zona privilegiada da exploração de madeira. Por causa de todo o seu potencial econômico, é uma área que atrai uma grande população.

As fronteiras da África em geral, e as da Guiné em particular sofreram muitas modificações durante o processo de colonização – um fato que se reflete, atualmente, na forma como vários pesquisadores entendem a cartografia do continente. A divisão geográfica da Guiné apresentada foi herdada dos processos de conquistas dos “colonizadores” e comerciantes europeus (franceses, portugueses, britânicos), americanos e outros.

A este respeito, Bangoura sublinha que,

A região costeira da Guiné pertencia a um conjunto antes denominado de “Rivières du Sud” (Rios do Sul) pelos franceses estabelecidos em Senegal e “Northern Rivers” (Rios do Norte) pelos ingleses instalados mais ao sul em Serra Leoa. Os estuários de Nunez, de Pongo, de Soumba, de Mellacorée e de Scarcies permitiam de penetrar



profundamente o interior das terras onde se praticava o comércio dos escravos. Comprimida entre a “Guiné Portuguesa” (República da Guiné Bissau) ao norte e a “Serra Leoa Britânica” (República de Serra Leoa) ao sul, essa zona engloba um conjunto geo-político que constitui as regiões do Rio Numez (Boké), de Rio Pongo (Boffa), de Dubréka, de Soubouyah (Coyah) e de Mellacorée (Forécariah).<sup>33</sup>

Abaixo seguem as cartografias de sua geografia local para a sua melhor identificação. É um mapa descritivo da época da colonização.



Figura 2 La conquête de la Guinée (Jean Suret-Canale, La République de Guinée, Paris, Éditions sociales, 1970) Fonte: < <https://www.caim.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2011-3-page-73.htm> >

<sup>33</sup> BANGOURA, Sana. “Les Contradictions entre puissances imperialistes sur les cotes guineennes pedant la conquete coloniale”. Dissertação apresentada para obetenção de título de mestre a Universite Gamal Abdel Nasser de Conakry. 1992. S/p.



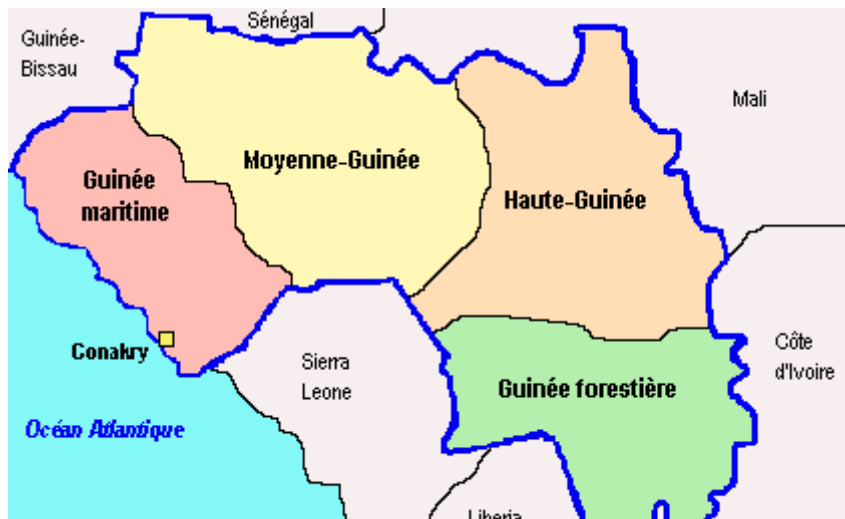


Figura 3 Mapa das Regiões naturais de Guiné. Fonte: <  
[http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/guinee\\_fr-carteregionale.htm](http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/guinee_fr-carteregionale.htm)>

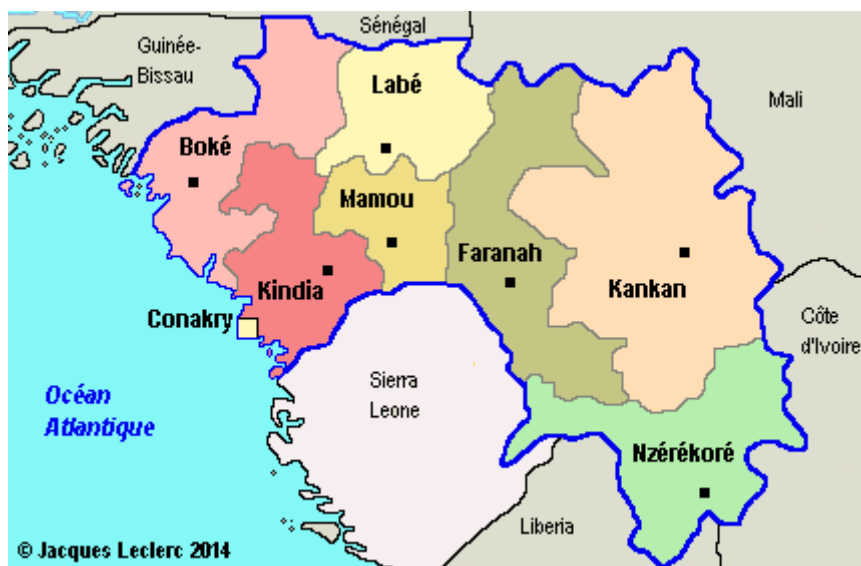


Figura 4 Mapa das Regiões Administrativas de Guiné. Fonte:  
 <[http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/guinee\\_fr-carteregionale.htm](http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/guinee_fr-carteregionale.htm)>

## 1.1 A REGIÃO DA ALTA-GUINÉ

O território da Alta da Guiné é uma das quatro regiões da Guiné Conakry, considerada o berço da cultura mandinga. A importância de mencionar esse fato está em compreender uma confusão recorrente a propósito da delimitação do espaço geográfico e da herança do passado mandinga, que muitas vezes demarca a Guiné Bissau como lugar de surgimento dos manden. No que se refere a historiografia que trata do processo de povoamento desta região e da historicidade de povos da Guiné, nos anos de 1960, Andah, W. B. chamava a atenção para quatro pontos importantes:

O primeiro deles era que “os dados arqueológicos e etnológicos confirmavam a hipótese de uma interação dinâmica entre diversos povos que entraram em contato em momentos diversos, em contrário à tese que transformou o surgimento de características importantes, como o trabalho do ferro e organização estatal, como um resultado do domínio cultural do Sudão.<sup>34</sup>

O que naturalmente, se situaria desde a época das primeiras imigrações ocasionadas pelos problemas políticos, econômicos e climáticos com avanço da seca no Saara. Assim, umas vagas voluntárias ou forçadas de populações saíram do seu lugar tradicional em busca de terras férteis mais ao sul do deserto do Saara.

O segundo era que na costa Atlântica oeste, o arroz era uma planta muito mais importante e intensamente cultivada que o algodão, o milheto ou sorgo, aos quais os partidários da preponderância do Sudão aparentam atribuir uma injustificada importância, além de ser possível que esses cultivos tenham provindo do Norte e sido assimilado durante o contato com este.<sup>35</sup>

As costas da África ocidental ofereciam excelentes oportunidades para o desenvolvimento das relações econômicas entre as diferentes regionais africanas. Mais também eram os pontos principais de contatos entre os povos africanos e o mundo exterior via o Atlântico. Por isso, atraíram muitos povos do interior do continente que até acabaram se estabelecendo no litoral. Mas, é muito problemático ainda de situar quando o fluxo real desses grupos se deu. A este respeito, conforme autor Andah:

os conhecimentos acerca da história da Guiné superior podiam ser considerados insuficientes, pois, como disse à época, “o que acabamos de apresentar acima não equivale senão uma tentativa provisória de reunir e analisar os dados pelos trabalhos de pesquisa arqueológica e linguística realizados até o presente nessa região.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> ANDAH, W. B. Op. Cit. 2010. P. 651

<sup>35</sup> Idem

<sup>36</sup> Ibidem P. 652

Diante essa situação, há emergência de se procurar, além das considerações eurocêntricas novas alternativas por novos conhecimentos históricos e historiográficos sobre a Guiné, a geografia da Guiné, os povos e suas heranças culturais.

E o quarto ponto era que se tornava preciso “adotar uma nova abordagem, livre de preconceitos, permitindo-nos estudar a dos povos da Guiné superior sob uma perspectiva que não somente os apresente como objetos de uma influência externa, fosse ela norte ou, posteriormente, do sul, mas igualmente como participantes ativos de um processo histórico [...] nas Américas e principalmente no Brasil.<sup>37</sup>

No mapa abaixo estão presentes os três principais locais tradicionais de povoamento desta região, Kankan na beira do Rio Milo; Kouroussa e Siguiri.

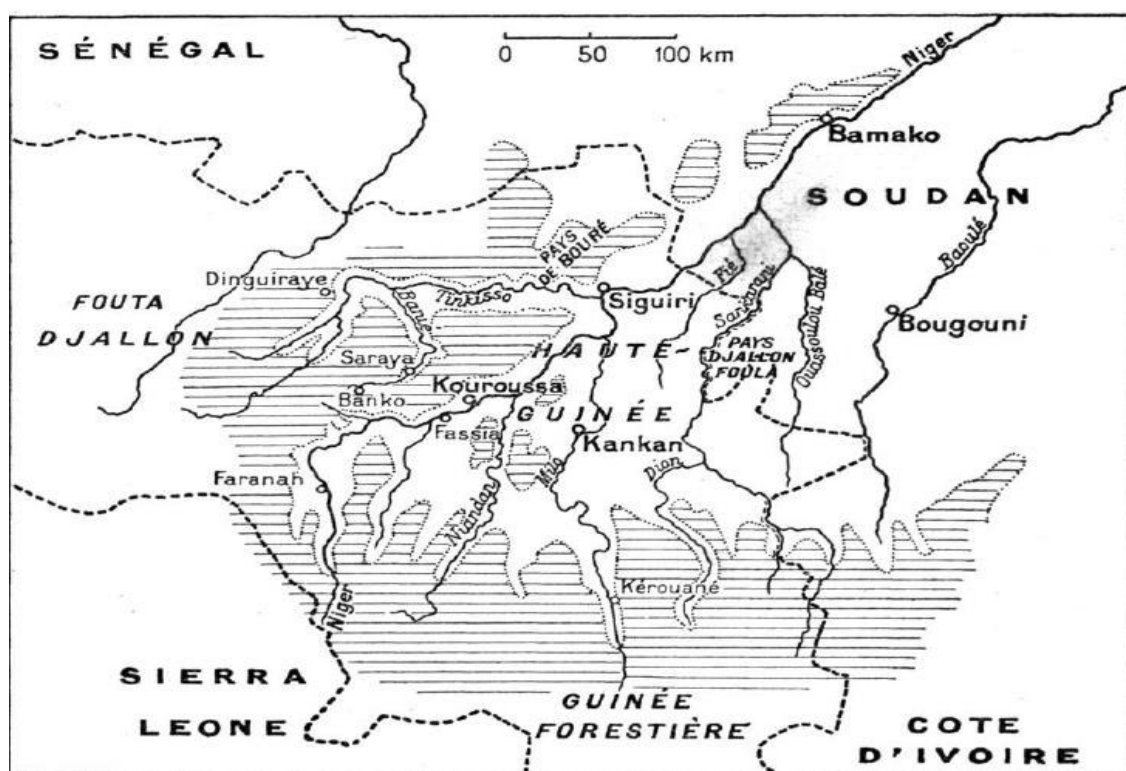


Figura 5 Carta Alta Guiné - Retirado de *La riziculture de plaine en Haute-Guinée*

A região entre Siguiri e Mandiana (Guiné) e Bamako (Mali) compõem o “velho território mandinga<sup>38</sup>”, no sentido de que esse espaço tradicional é a origem das comunidades mandingas. Este território minúsculo, limitado a leste pelo Rio Sankarane, foi o berço das principais famílias malinké, das quais emergiram os primeiros

<sup>37</sup> ANDAH, W. B. Op. Cit. 2010. P. 652

<sup>38</sup> Comparando a uma extensão mais geral dos espaços ocupados pelas comunidades mandingas que envolvem quase a totalidade da África ocidental atualmente.

conquistadores com o surgimento de Soundjata Kéita<sup>39</sup> entre 1230-1255 durante a criação do poderoso Império do Mali. Segundo Bassey W. Andah,

[...]alguns defendem que o povoamento do litoral da Alta Guiné seria a consequência de um deslocamento contínuo de populações do interior rumo à costa e que há divergências de opiniões quanto à data em que essa migração teria começado. Desse modo, McCall remonta a -5000, ao indicar o momento em que, segundo ele, enquanto o ressecamento do Saara começava a acentuar-se, os ancestrais dos *mande* (*manden*) teriam descido rumo ao Sahel, lá introduzindo o conhecimento da agricultura.<sup>40</sup>

Antes da expansão mandinga no século XIII, segundo as tradições orais da Cidade do Dioma, situada em Siguiri, e da região de Hamana (Kourousa), na altura do rio Niger, na época ocupada pelos Bambara, o antigo Mandé era apenas uma terra pequena que ficava no meio das propriedades Bambaras. As possessões mandingas foram crescendo com as várias conquistas de Soundjata Kéita, sobretudo quando elas foram estendidas para o Oeste e o Norte-Oeste reconfigurando as novas fronteiras do “Mandé”.

Para Bassey W. Andah,

A divisão geográfica dos falantes do *manden* presta-se a diversas explicações históricas. Em função do essencial do *manden* não ser representado senão pelo *mandenka*, durante muito tempo afirmou-se que o lugar de todos *manden* encontrar-se-ia nas terras altas do Senegal e do Niger, no atual Mali. Estimou-se, por outro lado, que todos falantes do *manden* representariam ramificações de sucessivas ondas migratórias, a partir desse lugar original.<sup>41</sup>

Nesse sentido, é cabível dizer que os “Mandingas” são resultado do encontro de antigos grupos étnicos constituintes da população do antigo Império de Sosso<sup>42</sup> e Gana que por sua vez, mais tarde, vieram a constituir o Império do Mali. Este último, por estar situado entre o Saara e a floresta equatorial, o Oceano Atlântico e a desembocadura do Níger, tornou-se um ponto onde se entrecruzavam as caravanas de povos nômades do Saara e os da África equatorial.

---

<sup>39</sup> Foi um chefe conquistador que lutou contra o Imperador de Sosso, Soumaoro Kanté para liberdade e soberania de suas terras ancestrais, durante as batalhas de Kirina em 1235. Assim, tornou-se o fundador do grande Império do Mali.

<sup>40</sup> ANDAH, W. B. Os povos da Guiné superior (entre Costa do Marfim e a Casamância). História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. Brasília : UNESCO, 2010. P. 619

<sup>41</sup> ANDAH, W. B. Os povos da Guiné superior (entre Costa do Marfim e a Casamância). História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. Brasília : UNESCO, 2010. P. 627-628.

<sup>42</sup> O Império Sosso foi uma unidade política, econômica, sociocultural que estabelecia seu poder sobre as terras ancestrais dos mandingas que eram considerados vassalos do Imperador Soumaoro Kanté.

Inicialmente o território que passou a se chamar Império do Mali tinha o nome de Woudouman ou Wounouman significando na língua mandinga, a terra da prosperidade e abundância, pois tanto o seu solo quanto o seu subsolo eram férteis. O Mandé, governado pela família Kéita era uma terra propícia as práticas da agricultura, da caça, da pesca, da produção e coleta de mel, da criação de gado e da exploração de ouro, onde se praticavam constantemente as atividades comerciais e a prática do artesanato. Por isso, o território foi alvo de conquista e interesse do rei do Império de Sosso, Soumaoro Kanté. Que estendeu a sua dominação política, econômica e financeira sob o Mandé por muito tempo tornando o território e seu povo seu vassalo.

O Império do Mali tinha uma cultura econômica baseada na agricultura caracterizada pelo cultivo de milho, do sorgo e da mandioca; na pecuária; no artesanato baseado na produção de vasos de cerâmica, na tecelagem e na fabricação de armas; na exploração de ouro, na caça, na exportação de escravos e marfim para regiões da Bacia do Mediterrâneo, na importação de sal.<sup>43</sup>

Sua organização política, estruturas jurídicas e sociais eram caracterizadas por uma hierarquia flexível, pois o Imperador ou Mansa administrava com o apoio dos governadores de províncias, dos chefes de guerras, dos griots<sup>44</sup>, do conselho dos antigos ou “Kêmô-Bolon” e dos sacerdotes. Nesses encontros eram definidas, além de outras questões, as novas regras de sociabilidade e práticas do sagrado, contextualização dos laços familiares e históricos, transmissão das leis, proibições e sentenças, redimensionamento das relações sociais e instituições políticas, diplomáticas, econômicas e financeiras do Império do Mandé ou mesmo entre o Mandé e povos de outros Impérios, Reinos e Províncias vizinhas.

É importante ressaltar que o griot também chamado de djéli, djély, djali, djaly ou gnamakala sempre cumpria um papel muito importante na vida política do Mandé. No Império do Mali, além de participar das decisões administrativas do império, ele ficava a cargo deles espalhar as informações e notícias com o seu “taman” ou tambor, assim como, convocar os encontros e reuniões no\do “Kêmô-Bolon”, palácio dos antigos, uma espécie de senado, onde todas as decisões e providências eram submetidas a discussão e aprovação do griot, do conselho dos antigos, sacerdotes e chefes de unidades militares.

---

<sup>43</sup> KI-ZERBO, Joseph. *Histoire de l'Afrique noire, Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1974.

<sup>44</sup> Os griots são um grupo familiar na comunidade mandinga que assumem a função de preservação da memória, história, música, oralidade além de animar tradicionalmente com cânticos e danças as festas e sociabilidades.

Os griots eram embaixadores, comunicadores, informantes das decisões tomadas. Assumia ainda, um papel vigoroso na educação dos jovens e adultos, dos príncipes, assim como, todas as crianças da comunidade.

Sob indicação do Imperador, cada província tradicional ou “Djamana” era administrada por um general de guerra “kèlè-kunti”, sob escolha e autoridade do “kèlè-mansa” ou chefe supremo da força armada, que era o Imperador. E na hierarquia militar descentralizada, o “kèlè-kunti” ou “kèlè-tigui” ou Chefe de Estado General da força armada era responsável dos “kèlè-bolon” (Batalhão de Infantaria) em Unidades urbanas, rurais, regionais ou provinciais. O kèlè-kunti kankôdôssi (chefe adjunto de regimento militar) que podia ser um general-adjunto ou coronel, coordenava os sofã-kunti (chefe intendente) de sofã, que é considerado o pelotão de soldados. O “sofã-dé” ou “kèlè-dé” (guerreiro ou soldado) que era administrado por um sofã-mansa (chefe do pelotão).

Por uma questão de estratégia político-militar e diplomacia e visando possibilitar ou promover conquistas políticas e administrativas de novos territórios pela extensão de seu Império e de suas autoridades, o Imperador sempre nomeava o chefe de guerra, como governador da província que o mesmo invadiu e conquistou. E também, um griot sempre era nomeado como cônsul e conselheiro diplomático do governador da província.

Fadama Badou, segundo a tradição oral, conta que um dos kèlè-tigui (comandante) com o nome de Toura-Manga Traoré<sup>45</sup> ou chefe touro, que significa força e coragem, quis demonstrar a sua lealdade e fidelidade ao Imperador. A fim de provar sua bravura e supremacia aos povos das terras do Oeste, invadiu e conquistou as atuais regiões da Guiné-Bissau, da Gâmbia e do Senegal. Os griots imortalizaram seus atos históricos de coragem e de ousadia na conquista das terras do Oeste, através da palavra cantada expressa na canção ética chamada Toura-Man Fãsã ou Toura-Manga Fãsã que significa “Elogio a Touraman”.

Bã fada Touraman di batè

Kô fada Touraman di kôtè

Touraman ani kanké djan

Kèlè kê morifã diban Touraman mã aban gnalon

Kèlè kê mourou diban Touraman mã aban gnalon

---

<sup>45</sup> Também chamado de Touran-Mansa Traoré ou Touraman Traoré ou Trawaly ou Trabali

Ainda faziam parte das categorias dos serviços militares e policias comunitárias o Ton-Boloma que era uma associação de jovens e adultos que cuidavam da segurança. Eles eram responsáveis pela segurança e proteção das pessoas e de seus bens morais e materiais. Vigiam os mercados, as minas, lugares sagrados e de cultos, as lagoas, máscaras, as plantações, campos e frutas, porque era proibido colher qualquer fruta antes do período de amadurecimento sob pena de uma aplicação e cobrança de multas nesse caso. Também eram eles que faziam à segurança das manifestações políticas, protestos, recepções populares e proteção nas festas e atividades religiosas, culturais ou de lazer.

Era papel dos Mü-tigui guardar o Mü-bom, a casa onde era armazenada a pólvora ou Kèlè-Mü, e o Kèlèdjôran, que eram as armas de guerra (armaduras, bolsas, amuletos, cordões, chapéu, espadas, casques, roupas e fardas sagradas, etc.) Os ferreiros tinham o papel de confeccionar os Kèlèdjôran ou Kèlè-Mürân e fazer a manutenção das armas.

Segundo a tradição oral a história política da comunidade mandinga foi marcada pela guerra entre o Soumaoro Kanté<sup>47</sup> e Soundjata Kéita<sup>48</sup> em 1235 à Kirina, que se concluiu com a vitória do segundo com a ajuda do general de guerra Fakoly Kourouma<sup>49</sup>. A esse respeito muitos tradicionalistas contam que o imperador era poderoso militarmente já que tinha um poder mítico sobrenatural. Foi com a ajuda de Nana Triba<sup>50</sup>, que Soundjata Kéita descobriu o segredo de seu rival. Somente o esporão de galo lançado através de uma flecha poderia atingir e matar o rei feiticeiro.

A tradição oral ainda conta que o general Fakoly Kourouma, que era o segundo em comando nas forças militares no Império do Mali, desertou e uniu-se a Soundjata Kéita contra Soumaoro Kanté. O general teria se desentendido com o Imperador por que este teve a ideia de roubar a sua esposa, pois ela encarnava poderes míticos e sobrenaturais. Ainda segundo a tradição oral, foi recomendado pelos sacerdotes a Soumaoro Kanté a realização de um sacrifício de 200 pratos de comidas, cada um feito

---

<sup>46</sup> Tradução minha: O rio pode estar cheio, o chefe touro vai atravessar o rio. A lagoa pode estar cheia, o chefe touro vai atravessar a lagoa. O fúsil da guerra pode falhar, mas o chefe touro nunca desiste. A espada da batalha pode se quebrar, mas o chefe touro sempre segue em frente.

<sup>47</sup> Chefe político do império Sosso cuja província tradicional de Woudouma ou Wounouma, terra de Soundjata Kéita dependia.

<sup>48</sup> Líder dos mandingas que levou o Império mandinga ao seu apogeu.

<sup>49</sup> Foi um comandante desertor da força armada de Soumaoro Konté que fez uma aliança com Soundjata Kéita.

<sup>50</sup> Foi a mulher de Soumaoro Kanté e a irmã de Soundjata Kéita, que procurou descobrir o segredo do marido.

com alimentos diferentes para que ele fosse bem-sucedido na sua próxima batalha. O imperador que tinha o costume de dividir meio a meio os espólios de guerra com o segundo no comando, o general Fakoly Kourouma, resolveu dividir também com o mesmo a responsabilidade do sacrifício. Assim, Soumaoro Kanté que, segundo a tradição oral, tinha 100 esposas delegou a estas a responsabilidade por preparar 100 pratos de comida diferentes deixando o preparo dos outros 100 pratos sobre a responsabilidade da única esposa de seu general, Kéléya-konkon. Esta, por sua vez, tendo a ajuda de seus encantados terminou o preparo dos 100 pratos antes que as esposas do Imperador. Soumaoro Kanté ficou tão impressionado que sugeriu a troca de todas as suas esposas por Kéléya-konkon, o que foi negado por seu marido. Depois, o Imperador, ofereceu toda a quantidade de ouro que Fakoly Kourouma quisesse por sua esposa, mas a proposta também foi rejeitada. Por esse motivo, Soumaoro decidiu matar o general ordenando que seus soldados lutassem contra Fakoly Kourouma em uma batalha. Mas, novamente os encantados de sua esposa fizeram do general vitorioso. Desse modo, quando Soundjata Kéita propôs uma aliança com o general contra o Imperador Soumaoro Kanté, o mesmo aceitou essa aliança que foi considerada crucial para a derrota do Imperador.

Assim, a respeito do significado do nome “Mandinga”, conforme a tradição oral, a palavra teria surgido em 1235, na região da Alta da Guiné, significando união. As tradições locais, contadas pelo “Nyara” (Mestre da Palavra), Fadama Babou Condé, historiador tradicionalista da família dos griots, mestres da palavra e intermediadores tradicionais da aldeia de Fadama, prefeitura de Kouroussa em Alta Guiné, dizem que Soundjata da dinastia Kéita ao chamar os chefes dos outros reinos vassallos para se mobilizarem contra o Imperador Soumaoro Kanté disse as seguintes palavras: bèn, madèn ani tè-bèn, que significam União, Unificação e Unidade, cujas expressões. Assim, a comunidade adotou a palavra madèn ou “união” ou ainda “terra da união”, povo da união, cultura da união, língua da união, como meio de sua identificação ou identidade em homenagem ao seu grande líder Soundjata Kéita durante a luta de libertação e de independência.



## 1.2 ASPECTOS SOCIOCULTURAIS MANDINGA

A cultura mandinga é, em linhas gerais, um conjunto de noções e práticas constitutivas da sociabilidade de povos que habitam o território composto, hoje, pelos atuais países - Togo, Benim, Cabo Verde, Costa do Marfim, Gana, Gâmbia, Senegal, Guiné Conakry, Guiné Bissau, Burkina-Faso, Serra Leoa e Libéria. A forma de transmissão de poder administrativo e das instituições políticas, as relações sociais e práticas culturais, vida econômica.

Na comunidade tradicional mandinga, a base da organização social é o clã, de modo que vários clãs formam uma aldeia ou cidade e várias aldeias compõem uma província e por sua vez várias províncias constituem um reino. Esse, governado por um chef da linhagem patriarcal comum sendo que sua autoridade restrita no cumprimento de suas funções sob assistência do conselho dos antigos “kêmô-bolo”. Isto, significa que a gerontocracia é o fundamento principal da vida social. Assim, na comunidade malinké, a família patriarcal se mantém viva, ante o tempo.

Em termos de noção de pertencimento o que prevalece é à família, província tradicional ou terra dos ancestrais. Independente do território ou lugar de nascimento, a noção da família se refere a uma linhagem paternal, ou seja, as crianças são identificadas através dos nomes de seus pais, avôs, bisavôs, etc. Como exemplo, a família Kéita, Condé, Camara, Cissé, Sylla, Kaba, Béréké, Kanté,<sup>51</sup> etc. Dessa forma, são sempre identificados em relação a região ou cidade de onde veem seus ancestrais.

A cultura mandinga é constituída por um conjunto de noções filosóficas e espirituais, a partir das quais, os seus praticantes compreendem e vivenciam a sua vida cotidiana pautados na força da “tradição oral” como meio da transmissão cultural na comunidade mandinga da Guiné. Nesse contexto, os Griots eram o suporte da sociabilidade e vida histórica da comunidade mandinga.

Os homens, desde tempos ancestrais, já identificavam a importância da memória como: elo construtor de identidades e solidificador de consciências; referência coletiva de integração em determinada comunidade; manifestação de experiências compartilhadas e/ou vividas.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Estes nomes são a título de ilustração.

<sup>52</sup> NIANE , Djibril Tamsir. Soundiata ou l'épopée Mandingue. Paris, présence africaine 1960, P. 59-60

Sãos os *griots*, na sociedade mandinga, que dão significado e sentido às experiências que a comunidade vivencia, sem eles, a memória, os rituais, os nomes, os costumes, etc. seriam ausentes de sentido. São os griots e os mais velhos que detêm a memória, que conhecem e reconhecem as nuances das tradições e as transmitem oralmente.

[...] se nas culturais orais, as pessoas velhas são repositório (e também frequentemente os guardiões) das tradições, não é apenas porque as absorveram em um ponto mais distante no tempo que as outras pessoas, mas porque têm tempo disponível para identificar os detalhes dessas tradições na interação com outros da sua idade e ensiná-las aos jovens.<sup>53</sup>

Um conhecimento que é transmitido de pai para filho, de geração para geração. Sendo, neste aspecto, que reside a importância da história oral, pois a mesma foge dos moldes fixos e rígidos da historiografia clássica, estimada no *Séculos das Luzes* e nos interesses positivistas.

Os mandingas se identificam muito com a história dos ancestrais, sendo na tradição oral, principalmente nas canções e relatos dos gritos, as linhagens lembradas. Não há como entender a história atual de qualquer membro da comunidade sem traçar a genealogia de sua família. Dessa forma, para melhor compreensão da história da comunidade mandinga, é preciso apoiar-se nas tradições orais de uma região para outra.

Na comunidade mandinga, essas tradições orais representam em si um conjunto de conhecimentos tradicionais sobre a vida e sociabilidades atuais e passadas. São valores tradicionais que englobe elementos históricos, jurídicos, morais, sociais, econômicos, políticos, literários, artísticos, musicais, espirituais e religiosos preservados ou passados para um grupo específico e de geração para geração, graças ao trabalho da memória e práticas do sagrado. Por isso Amadou Ampaté Bâ salientou:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> GIDDENS, Anthony. "A vida em uma sociedade pós-tradicional". In: GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECKY, Ulrich (Orgs.). *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. 2.ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2012, P.82

<sup>54</sup> AMPATÉ BÂ. Amadou. A tradição viva. In: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. rev. Brasília : UNESCO, 2010. Pp. 992. P.167.

Para os mandingas, a expressão oral é um saber sagrado tão importante quanto a escrita. Assim, cada gênero literário que sejam os mitos, provérbios, cantos e contos carregam em si histórias e significados que remetem a um passado ancestral da sociedade ao qual pertencem.

Segundo Lopez “a palavra permanece o suporte cultural prioritário e majoritário por excelência na medida em que ela exprime o patrimônio tradicional estabelecendo entre as gerações passadas e presentes este laço de continuidade e solidariedade sem o qual não existiria nem história nem civilizações.”<sup>55</sup>

Portanto, cada cidade, cada aldeia ou cada grupo em si guarda a memória da sua história, explica a sua chegada na região assim, como como seus laços com seus vizinhos. Nesse caso, os velhos, os griots, os sacerdotes, mestres tinham um papel importantíssimo no processo de educação, da celebração dos cultos e no resgate da memória social e histórica da comunidade mandinga. Assim se destaca o papel dos griots na comunidade Mandinga como detentores do poder da palavra, ou seja, do conhecimento histórico, tradicional e cultural deste povo. Como destacou Djibril Tamsir Niane:

Outra vez, os griots eram os conselheiros dos reis, eles detinham as constituições dos reinos pelo trabalho da memória. Cada família real tinha seu griot que tinha um papel de conservação da tradição. Era dentro da família do griot que o Rei sempre escolhia o tutor que iria ensinar e educar os príncipes. Assim, na sociedade africana bastante hierarquizada antes da colonização, [...] o griot nos parece como um dos membros de mais importância da sociedade pois é ele quem em ausência de arquivos, detém os costumes, as tradições e os princípios de governo dos reis.<sup>56</sup>

O que se destaca aqui é a grande importância dos griots na sociedade Mandinga. Não se trata de contar uma estória, mas sim, de evidenciar um modo de vida e a estrutura que lhe deu/dá suporte. Por meio deles as gerações subsequentes compreendem as hierarquias sociais, as relações de poder, assim como, os princípios que a regem. Pois, os *griots*, nas sociedades Mandingas, é que dão o significado e o sentido das experiências que a comunidade vivencia. Sem eles e a sua memória, os rituais, os nomes, os costumes, etc. seriam ausentes de sentido. A respeito deles, Niane destaca,

Antigamente os griots eram os conselheiros dos reis, eles detinham as constituições dos reinos pelo único trabalho da memória; cada família real tinha seu griot com o propósito de conservar a tradição; Dentro da

---

<sup>55</sup> APUD. ZOUOGBO, Jean-Philip Caver. Le Proverbe entre langues et cultures. Une étude de linguistique confrontative allemand/français/Bété, 1986, p. 13.

<sup>56</sup> NIANE, Djibril Tamsir. Soundiata ou l'épopée Mandingue. Paris, présence africaine. 1960, p. 05 - Tradução livre

família do griot que os reis escolhiam os educadores dos jovens príncipes. Na sociedade africana bem estruturada antes da colonização, onde cada um tinha seu lugar, o griot nos aparecia como um membro dos mais importantes dessa sociedade pois é ele quem na ausência de arquivos, detinha os costumes, as tradições e os princípios de governança dos reis. [...] Desde os tempos imemoriáveis os Kouyaté estão ao serviço dos príncipes Kéita da comunidade mandinga: nós somos as bolsas da palavra, nós somos as bolsas que detém os segredos seculares. A arte de falar não é segredo para nós; sem nós os nomes dos reis cairiam no esquecimento, nós somos a memória dos homens; pela palavra nós damos vida aos fatos e gestos dos reis para as novas gerações.<sup>57</sup>

Eram os griots e os mais velhos que detinham a memória, que faziam conhecer e reconhecer as nuances das tradições. Por isso, Joseph Ki-Zerbo, em sua obra *Histoire et conscience nègre*, sublinhou a importância dada aos mais velhos –

[...] na África no geral, o conselho dos antigos ou dos velhos é venerado. Expertos dos ritos e símbolos, eles asseguram a prosperidade da comunidade. Mestres da tradição e de cerimoniais de cultos, eles definem no espaço os laços entre famílias, comunidades, e no tempo estabelecem a intermediação com o mundo dos ancestrais, o mundo dos mortos<sup>58</sup>.

Foi neste sentido que Amadou Hampâté Bâ<sup>59</sup> disse que “quando um velho morre na África, é uma biblioteca consumida”, pois este acumulou muitas experiências na sua vida, o que o torna um grande mestre, testemunha direta ou indireta dos fatos da história e da sociabilidade da sua entidade cultural.

Dependendo da sua experiência de vida ou da escola familiar quer sejam os velhos, ou os griots, ou os ferreiros e ou os gnamakala, por meio da força da palavra sagrada, cada um é capaz de contar o passado da comunidade, de resgatar as relações entre as famílias, de situar as origens das aldeias e das cidades. Graças aos seus discursos, eles informam a respeito da vida dos ancestrais e de grandes homens que forjaram os caminhos da sociedade mandinga revelando a coragem e bravura deles para que de novo eles possam marcar o cotidiano presente da comunidade, tal como foi feito no passado.

A este respeito, Niane sublinha o enredo desse processo,

Eu conheço a lista de todos os soberanos que se sucederam no trono de Mandinga. Eu sei como os homens negros se dividiram em tribos, por que o meu pai me legou todo o seu saber: Eu sei por que tal pessoa se chama Kamara, ou Kéita, ou ainda Sidibé, ou Traoré; Todo nome tem um sentido, um significado secreto. Eu ensinei aos reis a história de

<sup>57</sup> NIANE, D.T. *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris: présence africaine, 1960, p. 05-09. (Tradução nossa)

<sup>58</sup> KI-ZERBO J., “Histoire et conscience nègre”, in *Présence africaine*, 16, 1957, pp. 53-69

<sup>59</sup> BÂ, Amadou Bal. Amadou Hampâté BÂ, gardien de la tradition orale africaine.

seus ancestrais, a fim de que a vida dos antigos lhes sirva de exemplo, pois o mundo é velho, mas o futuro sempre saiu do passado. Minha palavra é pura fora de toda mentira; é a palavra do meu pai; é a palavra do pai do meu pai. [...] Quando um conflito acontece entre tribos, somos nós que tratamos das discórdias, pois nós somos os depositários dos pactos assinados pelos ancestrais. Escutem a minha palavra, vocês que querem saber; pela minha boca vocês aprenderam a história do Império Mandinga. Pela minha palavra vocês saberão da história do ancestral do grande Mandinga, a história daquele que pela sua bravura, supere Djoul Kara Naïni; (NIANE, 1960, p. 9- 10 - Tradução livre)

Apesar da sacralidade e importância dada aos mais velhos, a presença dos jovens é uma imperativa nas manifestações da cultura, na preservação da memória no cotidiano e na manutenção e continuidade das práticas sociais com base na vida histórica da comunidade. Por isso, o tradicionalista El Hadj Oumar Camara<sup>60</sup>, conhecido como Morifing Diabaté sempre costumava dizer que é da boca velha que surgem novas palavras para caírem em novos ouvidos. Assim, como é dentro da panela velha que se encontra o bom molho. E melhor, é o velho que sabe assar a coisa preta. Ou seja, a convivência dos jovens com os mais velhos pela passagem dos ritos, na transmissão dos adquiridos culturais tradicionais e no ensino e na aprendizagem da memória social e histórica é incentivada. Porquanto, segundo o griot El Hadj Oumar Camara “não é a morte dos velhos macacos que ameaça a extinção da colônia, mas, pelo contrário, é a constante morte dos mais jovens que acaba com a sua raça e ameaça o seu futuro”<sup>61</sup>. De acordo com Giddens “a memória é um processo ativo, social, que não pode ser apenas identificado como uma lembrança. Nós reproduzimos continuamente memórias de acontecimentos ou estados passados, e estas repetições conferem continuidade à experiência.”<sup>62</sup> Como diz Tadajeu<sup>63</sup>

As tradições e expressões orais, são as formas de falas bastante variáveis como os provérbios, narrativas, enigmas, contos, lendas, mitos, canções, poemas, épicos, encantações, bençãos ou peças de teatro, utilizadas pela transmissão de conhecimentos, dos valores culturais e sociais e de uma memória coletiva [...] sendo umas das fontes mais credíveis da história africana, elas permitem aos africanos de saber sobre si (de se referir a si mesmos). Ainda, resultado de uma longa tradição de oralidade, as narrativas sobre a África, têm (de) saber ou conhecer sobre o passado deste continente, em geral, pois, elas são

---

<sup>60</sup> Este relato faz parte da narrativa oral contada

<sup>61</sup> As falas de El Hadj Oumar Camara citadas aqui são fruto de minha experiência pessoal. Pois, o ouvi falar inúmeras vezes na estação de rádio rural de Kankan, República da Guiné, sobre a história, a cultura e tradições orais da comunidade mandinga.

<sup>62</sup> GIDDENS, Anthony. “A vida em uma sociedade pós-tradicional”. In: GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECKY, Ulrich (Orgs.). Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. 2.ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2012, P. 81-82.

<sup>63</sup> TADAJEU, Ulrich. Les traditions orales, une chance pour l’Afrique. 2013.

conservadas em bibliotecas através das tradições orais. Também, são registradas pelos griots, mais velhos... via as lendas, mitos, as epopeias, entre outros. Por esta razão, Joseph KI-ZERBO, afirmou que “as fontes orais constituíam um museu vivente. Certamente, porque elas compõem um lugar de escavações e de conhecimento sobre África. É bom, deixar claro, que as fontes orais não são tradições orais. Mas, ao contrário, as tradições orais são uma parte integrante das fontes orais. Então, são elas que possibilitaram adentrar o continente para um conhecimento melhor.

Isso esclarece que nem todas as narrativas que circulam ou são transmitidas no cotidiano popular, necessariamente teriam valor de tradição oral, ou seja, de memória, na sociedade mandinga. Mas sim, seriam todas aquelas relevâncias envolvendo categorias relacionadas a um sentido associado a manifestações identitárias codificadas e compartilhadas em uma experiência complexa entre diferentes elementos. Por isso que,

o passado espelhado no presente reproduz, através de narrativas, a dinâmica da pessoa em conexão com processos coletivos. [...] A memória é base construtora de identidades e solidificadora de consciências individuais e coletivas. É elemento constitutivo do auto-reconhecimento como pessoa e/ou como membro de uma comunidade pública, como uma nação, ou privada, como uma família. A memória é inseparável da vivência da temporalidade, do fluir do tempo e do entrecruzamento de múltiplos tempos. A memória atualiza o tempo passado, tornando-se tempo vivo e pleno de significados no presente.<sup>64</sup>

Segundo Djibril Tamsir Niane,

[...] em país mandinga, a tradição histórica oral, se apresenta como um ensinamento estruturado e codificado. Os mandingas, referindo-se à expressão do historiador Yves Person, ‘têm uma cabeça histórica.’ E sua estrutura social é fundada sob a gerontocracia que assegura a transmissão da tradição. Em cada aldeia, se tem um lugar de culto sagrado, uma lagoa sagrada, uma floresta sagrada, uma casa santa, se não for, seria, uma máscara ou qualquer objeto material destinado a invocar o passado pelo cumprimento de uma cerimônia anual ou periodicamente regulamentada ou fixada.<sup>65</sup>

A vida tradicional sendo estruturada em diversos grupos em função do sexo, idade e profissões familiares era uma referência da vida social das mandingas. Ainda, a presença dessas estruturas sociais e comunitárias permite tanto a educação tradicional e quanto, garante a participação individual e coletivo de todos membros da sociedade a um ideal de trabalho (agricultura, pesca, colheita, artesanato, saneamento), de manifestações culturais e religiosas (festas e cerimônias de iniciação, ritos, danças, cantos, batismo, casamentos,

---

<sup>64</sup> DELGADO, L. A. N. História oral, narrativas, tempo, identidade. Belo horizonte: Autêntica, 2006. P.16.

<sup>65</sup> NIANE, Djibril Tamsir. Histoire et Tradition historique du Mandig. Revue Présnce Africaine. Paris. 1974. No. 89, Vol. 1.p. 59-74. Disponível em: <[https://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=PRESA\\_089\\_0059](https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=PRESA_089_0059)> Acesso em: 01.03.2016

sepulturas) e de segurança (serviço militar, rondas na cidade, vigília de mercados e das minas e guardas de campos).

Em cada aldeia, a população era repartida em classes de idade, chamada “Kari”, cujos membros se consideram entre si, como irmãos de sangue. No seio do grupo “Kari” existe um “Kari kunti”, que é o chefe coordenador do mesmo. Geralmente escolhido na linhagem fundadora da aldeia ele é assistido por um adjunto ou “Kanködö Si”. A classe de idade recentemente batizada é responsável pelos trabalhos públicos (atividades de interesse comum da comunidade, como a construção de uma escola, unidades sanitárias, estradas, a casa do chefe da aldeia, organização das festas) e ajuda aos particulares, por exemplo, a ajuda para uma pessoa que precisa fazer colheita, lavoura, coleta de pedras, madeira e areia para construção de uma casa. Nestes casos se cobra um valor simbólico pelos serviços, sendo que na solicitação há uma entrega simbólica de 10 nozes de cola ou bombons. O conjunto da classe de idade é afiliado ao mesmo tempo a um “Sèdè-fã”, pai da classe, e a uma “sèdè-nã”, mãe da classe.

Assim, a organização da vida social e histórica de povos mandingas é essencialmente orientada pelos laços de parentesco e da família. A definição da linhagem clã se faz através da genealogia do pai, ou seja, os filhos sempre carregam o nome da família deste. Sendo, o pai o principal responsável com auxílio da mãe. Então, a família é uma unidade compactada com base as estruturas de parentesco e as relações sociais, culturais, políticas e econômicas. O Império, os reinos, as províncias, as aldeias são divididas pelos clãs familiares e estruturas de castas de ofícios, como exemplo os ferreiros, os griots, os caçadores, pescadores, os marabouts. O significado da família seria um parentesco alargado ao conjunto inteiro ou literal tanto da linhagem do pai quanto a da mãe num sentido mais aberto. Ou seja, o mandinga não é apenas um elemento consanguíneo e unitário com identificação própria da família típica ocidental, se limitando apenas a trajetória biológica ou a linhagem das genitores diretos. Mas, ele se identifica como um sujeito plural, que pertence dos dois lados, com referências aos ancestrais do pai e da mãe. Podemos diferenciar dois modos de identificação de laços familiares.

O primeiro seria o clã ou “Kabila” ou casa do pai, considerando como a paternidade como laços de família em que todos filhos do pai participam. Geralmente, essa unidade familiar seria composta somente pelos mesmos filhos do mesmo homem tendo ou não as mesmas mães. Neste caso, o que prevalece como identidade familiar,

seria o gênero masculino, ou seja, o ancestral ou o avô, fundador da família. Assim, vários clãs ou “Kabila” foram uma cidade ou uma aldeia. Da mesma forma, a vida conjugal sendo tradicionalmente dominada pela poligamia, onde um homem poderia casar com muitas mulheres. Em segundo lugar, há coexistência de uma família paralela à “Kabila” que seria uma possibilidade de identificação familiar pelos laços da maternidade que seria o Bã-bo chamada a “casa da mãe”. Considerando nesta instância familiar apenas, os mesmos filhos de uma única mãe.

Pela continuidade e legitimação desses laços de parentesco, o casamento é a forma privilegiada e sagrada que passava por reconhecimento coletivo após sua celebração pública. Por isso, os laços de casamento entre duas pessoas, é percebido necessariamente, como a assinatura obrigatória de um pacto geral ou uma relação de promessa e de responsabilidade, implicando obrigatoriamente a união do conjunto das duas famílias e de duas aldeias, duas cidades, duas províncias, dois reinos ou dois impérios. Os símbolos ou meios de celebração do casamento eram a palavra dos dois pais e conselhos dos antigos, com intermediação de um agente de casamento ou “Foudou-gnèlô”, como se diz em mandinga.

Os padrinhos e as madrinhas do casamento diante as famílias unidas seriam assim, como os pais, responsáveis do casal e do seu sucesso toda vida conjugal. O casal, devem cuidar bem dos sogros que beneficiam de um respeito stricto e sagrado. Pois, uma tradição aponta que o sucesso dos futuros filhos dependeria do cuidado, atenção, respeito e de ajuda que o casal acordaria aos parentes de um e de outro (entendidos os pais da esposa e do marido). As famílias ou comunidades ligadas por laços de casamento desenvolvem entre si a cultura de paz, respeito, ajuda e assistência na agricultura, saneamento, sepultamentos

A religião da comunidade mandinga é essencialmente dominada pela ancestralidade com certas influências do islã. As influências do islã iniciaram-se no Império de Gana, no governo do imperador Kaya Magan Cissé, quando os Almorávidas<sup>66</sup> berberes vindos do norte do continente africano, atacaram a capital Koumbia Saleh, em 1077. Durante o seu renal, quatro famílias principais foram responsáveis pela islamização do resto da região, sendo elas intituladas de mandé-mori. São as famílias Cissé, Béréte,

---

<sup>66</sup> Tribos árabes armadas que faziam guerras santas contra as comunidades negras sul saarianas pela islamização e imposição da cultura árabe.



Diané e Sylla. O domínio dos Almorávidas não durou por muito anos, tendo o Império de Gana entrado em declínio por volta de 1077.

Ao iniciarem os rituais, cultos, consultas e cerimoniais religiosos os sacerdotes, caçadores, pescadores, agricultores, mesmo muitas vezes não aceitando a sua afiliação a religião muçulmana, sempre começam pronunciando a palavra “Tou Bissimilaye” de origem árabe, que significa em nome de Deus. Por sua vez, muitos homens e mulheres, que causam crença e temor na sociedade e ao mesmo tempo se beneficiam da confiança e do respeito estrito da parte de toda a comunidade pela eficiência dos trabalhos e serviços espirituais e religiosos, geralmente, aprenderam primeiro o alcorão antes de virarem mestres ancestrais e/ou sacerdotes.

A tradição oral também aponta que certos segredos e “fechamentos” do corpo dos mesmos provieram da combinação entre versículos e trechos do alcorão e universos da ancestralidade. As primeiras escritas sobre a história da comunidade mandinga foram realizadas em árabe, como é o caso do marroquino Ibn Battouta<sup>67</sup>.

Uma outra influência judeu-cristã e muçumana são o respeito aos dez mandamentos da religião judeia e dos cinco pilares da religião muçumana. O primeiro, a *Shahadah*, é professar sua fé em Deus como único criador do universo. O segundo é a Salat que orar cinco vezes ao longo do dia com o fie sempre voltado em direção a meca. O terceiro é o Zakat que significa que o fiel tem que ajudar os mais necessitados. O quarto é o Ramadã que significa que o fiel deve abster-se de comida, de bebida, de fumar, de manter relações sexuais ou de ter pensamentos negativos durante o período que decorre entre o amanhecer até ao pôr-do-sol. O quinto é o Haj, que significa fazer uma peregrinação pelo menos uma vez na vida se o fiel tiver condições físicas, mentais e financeira.

Desta crença outras influências podem ser observadas como é o caso dos nomes de batismo e práticas religiosas como a recusa do consumo de certos alimentos, do porco, por exemplo, e a prática de determinadas celebrações com a festa de Tabaski ou festa do carneiro. Essa festa tem origem em Abraão, para os muçumanos árabes Ibrahim, Ibrahima Kalil e para os muçumanos mandingas Bourama, Bourahima, Bréma, Kalil,

---

<sup>67</sup> Foi um geógrafo marroquino que explorou as regiões da África inclusive a parte norte e ocidental.

Kalou, Ibrahim KaLil, brahima Kaba, onde são sacrificados carneiros, vacas e cabras com o objetivo de fortalecer o relacionamento com Deus e demonstrar a sua submissão a ele.

Outros nomes que também são frequentemente utilizados pelos mandingas são Mamady, Mady, Madi, Mahamadou, Mamoudou, Madou, relacionados com o nome Mohamed<sup>68</sup>, e Moussa, Missa, Moise relacionados com o nome de Moisés, e Issa, Ansa, relacionados com o nome de Jesus, Youssoufa ou Youssouf relacionados com o nome de José e Yacouba, relacionado com o nome de Jacó.

Não é demais destacar que as práticas do sagrado eram, em terras mandinga, muito complexas. Nas comunidades mandingas haviam dois tipos de cultos e de crenças diferentes, mas simultâneas: a fé muçulmana e o culto aos ancestrais.

Conforme Niane, a tradição de *Dioma* e de *Hamana* reafirmam que o imperador *Mansa Moussa* apesar de ter realizado a peregrinação a Meca voltou a sua terra ancestral levando “1444 feitiços” em suas bagagens e que antes de ir a essa terra santa construiu uma mesquita em cada cidade que atravessou. Este autor sublinha que esta história se relaciona com a regressão do islã a partir do século XV devido à perda de províncias orientais e rotas de peregrinação. Segundo essa mesma tradição, o filho de *Mansa Moussa*<sup>69</sup> renunciou à herança do pai para retornar às práticas dos ancestrais indicando que o Velho Mandé nunca perdeu lugar para o islã; todavia, supõem-se que os “1444 feitiços” são os livros sagrados que o Mansa Moussa comprara durante a sua estadia em Meca e no caminho para o Egito.<sup>70</sup>

Segundo assim, para alguns autores a islamização do Mandé ocorreu no reinado de *Mansa Moussa*, o qual instituiu a obrigatoriedade da escolarização corânica às crianças da capital; do contrário os seus pais eram multados. Em 1352, Ibn Batouta, observou uma criança sendo castigada por não ter conseguido ler um versículo do alcorão<sup>71</sup>. Trata-se, de nossa perspectiva, do uso político do Islã pelo imperador com vistas a manter a sua autoridade sobre as províncias orientais situadas ao longo do rio Níger, e as rotas dos lugares santos.

---

<sup>68</sup> O profeta dos muçulmanos.

<sup>69</sup> Foi um dos mais famosos dos príncipes sucessores da dinastia Kéita que efetuou uma grande peregrinação em 1324 a Meca na Arábia Saudita. Com a riqueza de ouro que ele levou consigo marcou a memória e a historiografia sobre África ao sul do Saara, principalmente sobre a sociedade mandinga.

<sup>70</sup> NIANE, Djibril Tamsir, Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Age. Recherches africaines. No. 1, janvier 1959.p.6-56. P. 13-14.

<sup>71</sup> NIANE, Djibril Tamsir, Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Age. Recherches africaines. No. 1, janvier 1959.p.6-56. P. 14.

Havia um mito acerca do calendário de exploração de minas a que todos trabalhadores obedeciam – era proibido trabalhar em dias de segunda e sexta-feira nas minas porque esses dias eram considerados como dias de privilégios dos espíritos – os “djina” – fossem eles do bem ou do mal. Segundo este mito, as pessoas não podiam cavar o ouro nesses dias indicados para não sofrer de uma doença maléfica - a *loucura, a morte ou ser vítima de deslizamento de terra*.

O meu tio Morioulén Kaba me contou na minha adolescência, na idade de 15 anos, que as razões dessas práticas – A sexta-feira no calendário hebdomadário islâmico era o dia no qual todo mundo precisava estar na Mesquita para ouvir o sermão do imam - o guia espiritual com a habilidade em dirigir a Salât do Djouma<sup>72</sup>. Em geral, após o Djouma aconteciam, também, os Madji ou Madjigui, ou seja, as reuniões convocadas para discutir problemas, regras e princípios de sociabilidade relativos a vida na comunidade, bem como para ser feito os anúncios de notícias, a divulgação de informações, decisões, recepção de estrangeiros. O dia de segunda-feira era consagrado à limpeza e a manutenção da cidade ou da comunidade. Além da casa ou do palácio do chefe, os encontros e as reuniões podiam acontecer sob o Baobá da cidade.

As minas ficavam fechadas no dia do mercado hebdomadário ou semanal para permitir um equilíbrio nas atividades econômicas, financeiras e para manter a tradição mercantil dos dioulas. A manutenção desta era importante porque os mercados eram os pontos de encontros, de informações entre famílias, noivos, namorados, amigos, colaboradores, além de uma oportunidade para as trocas de saberes e poderes entre sacerdotes, caçadores, “feiticeiros” que moravam em cidades, aldeias e regiões diferentes.

Em geral, tudo parava no dia do mercado da cidade. O ouro não podia ser roubado, e quem o fizesse ficaria louco, doente ou a sua descendência pagaria por isso. Nesse contexto ocorria o ato de juramento chamado “Sènkana”, segundo o qual a pessoa ficava obrigada perante aos seus pais e a comunidade a cumpri-lo. Este também era umas das regras a ser cumprida por novos garimpeiros chegados às minas - os mesmos juravam nunca roubar qualquer coisa a ninguém, principalmente, o ouro. Mas, quando isso ocorria as vítimas de roubos, furtos ou de assaltos recorriam às forças espirituais e sobrenaturais, sobretudo, as malélicas para se vingarem.

Para tanto, elas se entregavam usando máscaras, nas mãos dos ancestrais, nos lugares santos e de cultos, ou até nas mãos do diabo ou de demônios por meio dos *Mori*,

---

<sup>72</sup> Significa sexta feira no calendário semanal muçulmano, que corresponde ao sétimo dia e o dia em que todos se encontram para rezar.

*Don-so, Soma, Fèlila* para que fosse feita a justiça cuja finalidade era acabar com a vida e o destino de ladrão<sup>73</sup>. Este pensamento também era comum entre as populações agrícolas sedentarizadas. Conforme Westermann,

[...] demonstram o sentimento de dever fazer algo para lutarem contra as variações meteorológicas e aquelas tangentes as más colheitas, sobretudo, às quais compreendiam mal as suas causas. E do mesmo modo para garantirem a fertilidade da terra e os rendimentos dos cultivos. Elas acreditam que esses fenômenos dependiam da boa vontade de poderes sobrenaturais. A maioria sentia incapaz de lidar com essas forças, as quais podiam revelar-se perigosas...; por isso, eles confiavam essa tarefa a especialistas que não apresentavam as mesmas reticências e possuíam os conhecimentos necessários. Eis a razão pela qual os cultos e os sacerdotes revestiam-se de grande importância na vida comunitária<sup>74</sup>.

Como se pode notar, na cultura mandinga, a crença em existência de seres sobrenaturais era muito forte. Por isso, antes de começarem a ocupar um terreno, um espaço vazio para a construção de uma casa ou iniciar qualquer atividade era preciso pedir licença aos espíritos, encantados do local para não entrar em conflitos com os mesmos e, do mesmo modo, cumprir certos rituais com sacrifícios e oferendas, respectivamente, para expulsar os espíritos indesejáveis que incomodavam com a sua presença a tranquilidade da aldeia e ou fertilidade do solo.

A necessidade de cultos para garantir a fertilidade da terra e o sucesso das colheitas, assim como, de sacerdotes para os celebrarem na qualidade de “especialistas na gestão sobrenatural das explorações”, foi imperativo institucionalizar medidas distributivas e, por conseguinte, a criação de um centro religioso. Desse modo, Westermann sublinha que,

Seguramente, a função sacerdotal poderia ser garantida ao nível dos vilarejos (ela ainda continua a sê-lo), entretanto, na justa medida que sistemas de troca se desenvolvem, ela tendeu a ser levada a cabo nos centros. Igualmente, a necessária redistribuição poderia ser assegurada unicamente pelos intercâmbios comerciais; porém, quando um sacerdote intermediava os favores das potências divinas para garantir a fertilidade da terra e o bem-estar do povo, era pertinente esperar que os seus serviços fossem diretamente remunerados ou na forma de oferendas e, muito amiúde, simultaneamente, sob essas duas formas. Desse modo, desenvolveu-se o centro religioso, no centro do qual o

---

<sup>73</sup> A tradição mandinga considera algumas pedras preciosas, incluindo o ouro e o diamante como propriedade dos espíritos (djina) ou como se diz em mandinga: “kourou ni saniyé djina féné di”

<sup>74</sup> História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília : UNESCO, 2010. 1056 p. P. 562

templo e o palácio, os santuários [...] começaram a desempenhar uma função de redistribuição.<sup>75</sup>

Geralmente, para iniciar qualquer atividade na vida cotidiana social e espiritual os mandingas costumam pronunciar Toû Bissimilaye, que significa em nome de Deus ou Alá. Na comunidade mandinga, tanto os mestres do alcorão quanto os mestres da ancestralidade, são capazes de confeccionar o Tâfö, objeto utilizado para proteger o corpo espiritual e fisicamente. Sua produção consiste em colocar um trecho do alcorão com o nome de Alá ou de espíritos poderosos costurado dentro de um pedaço de couro que depois é amarrado em uma parte do corpo, normalmente no braço, tornozelo, cintura ou pescoço.

Os mandingas também usam o Kari que é uma corda de algodão virgem submetida a um processo sagrado e de espiritualização, com o objetivo de proteger o corpo, geralmente amarrado no pescoço, perna ou braço. Um ritual que é realizado tanto pelos mestres do alcorão quanto pelos mestres ancestrais. Outro método espiritual e religioso com influência mulçumana consiste em recitar Ha-ya ou versículos de alcorão para proteção do corpo e da vida em frente a uma situação de perigo.

Falando da proteção do corpo a comunidade mandinga faz uso de vários elementos para tal fim. Por exemplo, as bolsas mandingas<sup>76</sup>, a manteiga de karitê purificada, “nasi-dji” água purificada, “kirissi”, roupas purificadas, membros ou partes dos animais como cabeças ou braços. Timban-nouman braço esquerda do porco-espinho, o chifre e olhos dos animais.

Os mandingas, bem como vários povos da África ao Sul do Saara, acreditam na imortalidade da alma. A este respeito, Bira Diop sublinha que “os mortos não são mortos, os que morreram nunca foram embora...”.<sup>77</sup> Há uma crença muito forte de que a morte em si, não significaria o fim da vida, ou seja, sempre há uma outra vida pós-morte. O fenômeno da morte seria apenas um fato transitório ou um processo pelo o qual o ser humano transita do mundo dos “comuns” para o da santidade, significando um processo de purificação da alma.

---

<sup>75</sup> História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi. – Brasília : UNESCO, 2010. 1056 p. P. 564.

<sup>76</sup> Comumente chamada de kêya-bôdô ( bolsa do homem) ou souu-bôdô (bolsa do saber e poder mítico). É uma bolsa que contém os objetos socio-religiosos de proteção sagrada e de defesa espiritual de um indivíduo.

<sup>77</sup> A alma dos ancestrais na sua obra Souffle des ancêtres morts

O Djibôn, um ritual realizado para pedidos de perdão e reconciliação, exemplifica essa crença na imortalidade da alma, pois ele é realizado tanto para os vivos quanto para os mortos. Nele, o solicitante do perdão joga água no chão, geralmente na entrada da casa ou no quintal que fica centralizado<sup>78</sup>, esperando através deste ato pedir perdão e fazer uma reconciliação com um parente vivo ou falecido (pai, mãe ou ancestrais). A água é colocada em uma cabaça ou copo, nunca antes utilizado, junto com nozes de cola. A família é convocada para presenciar o pedido de reconciliação ou perdão, sendo que todos devem estar com roupas limpas. A pessoa que irá pedir perdão coloca a sua mão sobre a cabaça com água e diz “diante a todos aqui presentes confesso ter cometido ou julgado injustamente meu parente aqui presente ou falecido e por isso peço perdão, reconciliação e benção para conjurar o mal cometido”.

De tal modo, o ancestral vira, após a sua morte, protetor da comunidade contra o mal, sendo também, uma fonte de poder, felicidade, saber, saber-fazer, da paz, da fertilidade, da saúde. Assim, ele representa o embaixador, juiz, advogado da sociedade inteira ao lado de Deus e deuses. Ele é a “rede” que assegura a conexão ou intermediação entre o mundo dos visíveis e invisíveis. Por isso, eles mesmos são muitas vezes considerados deuses e são objeto de veneração e cultos para lembrar e relembrar a memória, o pacto de sangue em eventos, momentos ou circunstâncias da vida. Então, as oferendas são, de fato, um meio de comunicação para encantá-los e agradecer pela sua constante presença em suas vidas.

Daí surge as práticas socioculturais e religiosas em relação a divindade do ancestral, considerando-o não apenas como um ser humano, mas um ser espiritual que possui tanto um poder de benção quanto de maldição. Por esse motivo o nome de um ancestral é utilizado em juramento considerados sérios, ou seja, quem jura em nome de um ancestral não pode e não vai voltar atrás em sua palavra.

O mesmo respeito a figura do ancestral é direcionado as mães pelos mandingas, pois eles acreditam que o sucesso de uma criança depende, em geral, dos sacrifícios e da determinação de sua mãe. Acreditam que os filhos são o que as mães podem oferecer para outras crianças, assim como, aos membros da comunidade e estrangeiros, como carinho, atenção, cuidado, felicidade, bondade, satisfação por forjar o futuro. Na comunidade se

---

<sup>78</sup> As casas são construídas numa ordem circular de maneira que entre as casas de familiares haja um quintal centralizado que é compartilhado pelos mesmos.

diz: mouso gnanin dé té tignèla. Mouso gnanin dé té sèhèla ou “a criança da boa mulher, nunca sofre e nunca se estraga.” Pois, em troca do seu serviço de respeito e de proteção, os filhos dela beneficiam dos mesmos valores morais e assistências sociais, econômicas e financeiras de toda a comunidade. Môhò gnouma dé té gbossila, môhò dé tela kassila. É proibido, bater o filho da boa pessoa. É proibido, fazer chorar o filho da boa pessoa.

Por isso, as mães estão sempre abençoando e rezando por seus filhos. Nas comunidades mandingas as mães nunca descansam - seja dia ou noite. Pois, conscientes do seu papel de cuidadoras do futuro do filho, elas estão sempre dispostas a cumprirem com os seus deveres do dia (Alimentar, limpar, cuidar do filho) e da noite, que seria quando elas se levantam desafiando todos os mistérios noturnos em busca da luz para iluminar o caminho da vida de seus filhos.<sup>79</sup> Isso quer dizer que na busca pelo sucesso de seus filhos ela sai sem informar a ninguém (por conta do estigma) que está indo ao encontro de um sacerdote adivinhador do futuro que pode ser um soma, um donso, um marabout, sacerdotes<sup>80</sup> ou uma pessoa que recebe os encantados para que os mesmos possam intervir pelos seus filhos.

Ela também pode até usar outros meios para invocar aos ancestrais, santos e espíritos e pedir ajuda dos deuses, de Deus ou a intervenção de quaisquer outras matrizes ou forças sobrenaturais pela fertilidade intensa do destino de seus filhos. As canções tradicionais elucidam melhor esta prática desenvolvidas por mulheres mães - é o caso de Kadé Diawara no seu título Bémbélé.<sup>81</sup> Nessa canção em particular se destaca a importância da mãe no sucesso dos filhos. O Bémbélé significa em mandinga o “filhão” da mãe adquirindo tanto um sentido positivo quanto pejorativo. O bémbélé no sentido pejorativo seria o filho estragado que não tem valor, que não gosta de trabalhar, que apenas tem aparência. O positivo é o filho de destaque, que conquistou poder, riqueza e prestígio.

Apesar ao papel que a mãe cumpre na comunidade, a educação infantil na comunidade mandinga é responsabilidade de todos, através de diferentes etapas de iniciação que marcam a vida das crianças e da sociedade. Pois, na sociabilidade dos

---

<sup>79</sup> Em mandinga “Niini dounia kèda kôlon-koudoun di, môhò nayé kalalédi ka ila dounia dibidhò tama.”

<sup>80</sup> Para conhecer um pouco mais dos sacerdotes ou Donso e Soma em mandinga. Mamoudou dans fêtes des féticheurs à fadakoudouna. Em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fDD8qJCl9xY>>

<sup>81</sup> Canção Bémbélé da cantora tradicional KADÉ DIAWARA. Que pode ser consultada em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cRmqoXcioc4>>. Acesso em: 15, dezembro de 2016

mandingas, a fase transitória da vida infantil para a vida adulta é marcada por um fenômeno de bastante preparação mental e psicológica que no caso dos meninos se voltava para os serviços militares e sistemas de defesa. Ela ainda, consiste à uma série de iniciação espiritual e de aprendizagem aos códigos e regras da vida social e comunitária, durante a qual, os jovens são preparados para lidar com o medo, ansiedade e a sexualidade.

Por isso, a criança sempre se beneficia de uma cobertura educativa que vai além de seus parentes sanguíneos, pois ela pode ser apadrinhada por outro membro da família paterna ou materna até por um amigo íntimo do pai ou da mãe. A apadrinhagem é muito importante na vida familiar dos mandingas, pois os padrinhos são considerados conselheiros tendo inclusive o papel de intermediação e de reconciliação entre a criança e seus pais. No caso de falecimento dos pais, algumas crianças podem ser recebidas na família dos padrinhos. Muitas vezes, os afilhados são considerados irmãos dos filhos de seus padrinhos.

No contexto de casamento se tem uma relação de apadrinhagem chamada de “Foudou-dé-faya” “Foudou-dé-baya” ou “Démãya”. Nesse caso os padrinhos cumprem a responsabilidade dos pais. Em caso de conflito entre o casal eles são os primeiros a serem contactados tendo a função de aconselhar, antes de expor qualquer problema aos pais.

Na sociedade tradicional africana, a organização social é permanente e articula uma relação harmoniosa entre o homem e o social. As estruturas fundadoras desse pensamento humano e social são elaboradas. A honestidade, sinceridade, fidelidade, coesão social, solidariedade, fraternidade, harmonia, assistência mútua na convivência e respeito recíproco, são entre outras, certas regras básicas ou valores morais que regem a vida social e comunitária. Essas precisam ser conhecidas por todos os membros, sem exceção.

Em termo de economia as principais atividades da comunidade mandinga eram: a produção agrícola, a exploração tradicional de ouro, de ferro, a criação de animais (gado, galinhas, carneiros, cabras, burros e cavalos, estes últimos utilizados em guerras), a pesca, o comércio. No que se refere a produção agrícola a mesma é destinada a satisfação alimentar familiar, sendo os principais alimentos produzidos: o arroz, a mandioca, o inhame, o milho, o feijão, o quiabo, a pimenta, o mil (espécie de cereal), o sorgo (espécie



de cereal). Além disso, também eram colhidas ervas, raízes, folhas, cevas, para uso alimentar, medicinal e ritualístico. A caça era praticada por grupos específicos. Além do abastecimento da população em carne e diversos produtos. Os caçadores sendo considerados curandeiros prestavam serviços militares e proteção da população e garantiam o abastecimento da cidade em produtos animais e vegetais. Atualmente esse grupo ainda presta esses serviços e cumprem essas funções.

Afinal, vale sublinhar que a caça, a pesca e a agricultura foram a origem da fundação das primeiras aldeias e cidades. No caso do grupo dos caçadores, os mesmos adentravam a mata e podiam passar meses a procura de caça. Quando os mesmos eram bem-sucedidos retornavam à cidade para convidar o povo para ir buscar seus produtos dentro da mata que já passaram por um processo de secagem para conservação. Devido ao longo prazo da estadia dos caçadores fora da cidade levavam os mesmos a descobrirem terras mais férteis em produtos alimentares, medicamentos tradicionais, de novos lugares de cultos religiosos e mesmo de sítios históricos. Ao retornarem à cidade a comunidade organiza um festejo para homenagear tanto os caçadores quanto os deuses espíritos ancestrais que guiam e protegem os passos dos caçadores e destino da comunidade. No Mandén para ser um chefe de destaque precisava em primeiro lugar ser um Simbo, mestre caçador, ou seja, um grande guerreiro.

Na confraria dos caçadores as regras, leis e princípios são invioláveis, exigindo um respeito e a veneração do Donson-ba<sup>82</sup> da parte dos Nantas.<sup>83</sup> Um sendo cúmplice do outro, os dois são rigorosamente ligados por um pacto de obediência e princípios de lealdade, sinceridade, fidelidade e de proteção. A tradição oral na comunidade mandinga destaca que Sanin e Kondolon são os dois espíritos ancestrais que orientam o mundo dos caçadores.

Com relação a criação de animais a maioria servia ao propósito alimentar, aos rituais e sacrifícios de purificação, de salvação, de uso medicinal. Cada animal e cada parte de seu corpo e mesmo dependente da sua cor, do tamanho é particularmente, destinada para circunstâncias determinadas. Na comunidade mandinga o sacerdote e os curandeiros acreditam que os produtos, quer sejam do reino animal quer vegetal tem poder de purificação. Por isso, se fala que a saliva tem poder mágico, que a manteiga de

---

<sup>82</sup> É o grande mestre religioso espiritual que ensina e transmite os saberes da ciência e técnicas da caça aos jovens adeptos e estudantes.

<sup>83</sup> É o estudante adepto do Donson-ba.

Karité assim como o sangue e a gordura dos animais e as raízes e folhas oferecem cura e bênçãos, a água é fonte de saúde, de santidade e mistério. Um exemplo, é o uso da gordura da sucuri que é utilizada para mal de ouvido.

A pesca faz parte das atividades cotidianas e periódicas das comunidades mandingas para a satisfação alimentar e de consumo familiar. Apesar da atividade de pesca poder ser realizada por qualquer homem ou mulher existe uma família chamada de Bozo que é especializada na pesca para atividade comercial, sendo responsável por fornecer o peixe aos mercados das aldeias. Além disso, há pescas periódicas sagradas destinadas a celebrações culturais ou festejos, como é o caso da aldeia de baro que realiza a festa da lagoa, ou ainda as aldeias Komana, Djakana, Balandougou, Kôtê, Sanfina, Kondiana-Koro.

A criação de animais: a forma mais comum é tradicionalmente praticada por fazendeiros familiares. Ovinos, cabras, carneiros, aves são diferentes espécies criadas. A criação de gados pelas atividades de trabalho e fertilização de terras destinadas à agricultura familiar, assim, como a produção de carnes, leite, óleo, pele, ossos, e couro por consumo e para medicina tradicional no tratamento das doenças, infecções e envenenamentos.

A terra era considerada propriedade comunitária e pública antes de ser privada. A redistribuição e ocupação de terra obedecia às regras tradicionais. Pois, os primeiros ocupantes ou os elementos da primeira família da comunidade a chegar no local, eram sempre considerados proprietários ou donos. Qualquer exploração ou ocupação dessas terras da parte de terço ou outra pessoa deveria obrigatoriamente, ser aprovação pelas leis e noção de propriedades e princípios de vendas, de doação e de empréstimo de terras ancestrais.

Assim, vale sublinhar que para realização dessa operação de pedido de doação ou de empréstimo, bastava armar dez nozes de cola com presença de testemunhos por obter um pedaço de chão geralmente, pela satisfação familiar e para fins alimentares e de habitação. Principalmente, as necessidades de agricultura, criação de gados e construção de casa e de lugares religiosos e de cultos e rituais, eram as razões fundamentais para dar pedido e assim, ter direitos jurídicos e sociais parciais sobre a determinada terra que poderia ser devolvida logo, em caso de reclamação dos herdeiros. O chefe com apoios de conselho dos antigos, resolviam o problema entre as duas famílias. A transferência de

competência jurídica e de título social, sempre obedecia às regras e princípios tradicionais e comunitários referentes.

Por exemplo, a terra não poderia ser devolvida, se conter plantas ou culturas em fase de maturidade como as frutas, arroz, menduí, mandioca, inhames. Nem o atual ocupante, nem o dono tradicional, também deveria cortar as plantas, sob penas de multas, por ser considerado um ato de vandalismo. A promulgação de prazo e a posse de novas terras além da superfície doada ou emprestada sempre deveria fazer objeto de novo pedido e de novas negociações para ter a autorização de ocupação e de exploração das mesmas. Caso for descoberto um tesouro ou qualquer objeto de valor no solo ou subsolo, o novo ocupante tem obrigação de declarar o objeto ao proprietário tradicional, ou seja, o dono ancestral. Depois com submissão as regras e princípios relativos a propriedade tradicional o conselho dos antigos dividia a riqueza em três partes cujo um terço ficava com a pessoa que achou o objeto. O roubo era condenado com vigor e um objeto perdido e achado deve ser declarado e devolvido ao dono. De fato, um não cumprimento dessa moralidade será automaticamente considerado um ato de roubo que poderia ser punido com uma sentença severa.

Com relação ao uso da terra e a noção de propriedade os mandingas acreditavam na coletividade dos bens de produção e de consumo, apesar de existirem bens de uso comum e privados. Sabendo-se que a área do público e do privado não possuía regras de uso muito diferenciadas, pois os alimentos ali produzidos poderiam ser consumidos por qualquer um que tivesse a necessidade de se alimentar, podendo com a permissão do dono levar uma quantidade para alimentar a sua família, sem que fosse permitido pegar alimentos para vender. Assim também era feito para o uso de animais ou instrumentos de trabalho de outras pessoas, que poderiam ser emprestados sem que houvesse necessidade de pagamento.

## 2. O MODERNO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO DE ESCRAVOS

### 1.1. A África: gênese e dinâmica

A história do mundo atlântico tem sido, hoje, privilegiada por historiadores africanos devido aos efeitos materiais e simbólicos gerados pelo colonialismo moderno articulador da diáspora compulsória de diversos e diferente povos africanos, via o tráfico internacional de escravos e a escravatura. Muitos concordam que a ideologia colonial excluiu a África e as sociedades africanas do campo da história universal. Em vista disso desenvolvem, em suas pesquisas, uma perspectiva historiográfica anticolonial como um dispositivo político de luta aberta pela emancipação de africanos de hoje.<sup>84</sup> A este respeito Shaw, sublinha que

Esse silêncio é grave para o nosso conhecimento da história, em função de abranger os períodos de formação dos reinos e centros religiosos surgidos ulteriormente, dos quais podemos notar a existência ao final desse milênio ou no início do seguinte. Esse abismo de silêncio diz respeito, em linhas gerais, a um período demasiado longo para que as tradições orais permitam-nos explorá-lo; os dados arqueológicos informam-nos muito mais sobre os poucos<sup>85</sup>.

Conforme Mbow, do século XV ao século XIX, o tráfico negreiro e a escravatura foram os principais pilares da exploração colonial europeia em África, Caribes-Américas e no Oceano Índico. Uma história que de qualquer lado, provocou profundas sequelas, traumatismos durante muitos séculos.<sup>86</sup> De acordo com Ibrahim Thioub

o processo de evolução normal do continente foi brutalmente interrompido a partir da segunda metade do século XV com a chegada dos portugueses (...) O que permite situar o tráfico/comércio de escravos no contexto evolutivo de mundo global na era da renascença. Não tem como entender a África e seu processo histórico sem estudar a escravidão.<sup>87</sup>

No que se refere ao moderno circuito do comércio transatlântico vale salientar que eram múltiplos os seus pontos de articulação. Os navios negreiros saindo da Europa, principalmente, de Liverpool, Bristol, Le Havre, Saint-Malo, Lorient, Nantes, Bordeaux, Lisboa, Porto, Sevilla e Madrid, carregados de mercadorias (armas, bebidas, têxteis, espelhos, estofes...) viajavam pelas costas africanas do Senegal até Angola em busca de escravos para os exportarem às Américas. Na longa e difícil travessia eles demoravam,

---

<sup>84</sup> SECK, Ibrahima. *Esclavage et Traite des esclaves dans les manuels de l'enseignement secondaire du Sénégal*. Afrika Zamanin. Nos. 15 & 16, 2007-2008.

<sup>85</sup> SHAW, *Thurstan*. *Historia Geral da Africa* tomo III, do século VII ao XI. P. 537.

<sup>86</sup> M. Mbow. *Traite négrière, esclavage, abolitions*. Mémoires et histoire.

<sup>87</sup> Afrika Zamanin, Op. Cit.. 2007-2008. P. 106

no mínimo, dois (02) meses e se destinavam para os portos do Brasil, das Guianas, do Caribe e dos Estados Unidos. Outros Circuitos se organizavam desde a costa oriental da África e de Madagascar para as Ilhas Bourbon (Reunião) ou França (Maurice) e a América do Sul. Um terceiro circuito seguia o caminho da África do Norte atravessando o deserto do Saara para os países da Ásia.<sup>88</sup>

Conforme Albuquerque<sup>89</sup> foram os árabes que primeiro investiram, organizaram e desenvolveram, expressivamente, o tráfico de escravos no continente africano fazendo desta prática um empreendimento comercial de grandes proporções, pois, a expansão muçumana pelo norte de África promoveu um comércio de escala internacional de escravos utilizando-se de rotas transsaarianas e marítimas desde o Atlântico até ao mar vermelho. Vários produtos eram usados como moedas nesse comércio - *cauris, sal, cobre, ouro, etc.*

A primeira motivação que deu ensejo a esta nova modalidade de comércio encontra-se na justificativa, no mundo árabe islâmico, para colonizar e dominar o restante do mundo. O Alcorão autorizava escravizar outros povos considerados infiéis, ou seja, não praticante do islã. Por isso, os árabes invadiram os territórios africanos ao sul do Saara.

A segunda motivação eram os espólios de batalhas. O resultado destas implicavam para os vencedores em poder, extensão territorial e o domínio sobre atividades econômicas e financeiras; mas, sobretudo, na exploração de áreas de mina, agricultura e de criação de gado por soberanos de reinos subsaarianos, bem como, por seus guerreiros e comerciantes aumentando o seu poderio econômico. Desse modo, sendo os escravos um subproduto de batalhas, o tráfico destes podia ser reabastecido, constantemente, por meio de novas batalhas ou com a adição tributária, débitos ou condenações como era o caso da feitiçaria.

Vale salientar que quanto mais escravos eram capturados outros tantos eram necessários para as várias ocupações no mundo árabe dentre as quais se sublinha as de: concubinas, agricultores, artesãos, funcionários encarregados da burocracia, domésticas, tecelões, ceramistas. Mas, sobretudo, soldados! Por isso, os escravos eram indispensáveis. Assim, a conquista de territórios e o domínio de líderes locais dispostos a interpretar, à sua maneira, a lei islâmica requeriam mais e mais soldados.

---

<sup>88</sup> Afrika Zamanin. Op. Cit.. 2007-2008.

<sup>89</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Uma história do negro no Brasil / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. \_Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. P. 18

Assim, a medida que aumentavam os territórios submetidos aos muçulmanos, crescia a necessidade de controlá-los, bem como, a realização de novas conquistas.

Todo o mundo árabe foi se revelando um bom mercado para os cativos trazidos não só da África, mas também da Índia, China, Sudeste da Ásia e a Europa Ocidental. Por isso, pessoas eram capturadas em diversos lugares que constituíam os mercados de escravos do mundo muçulmano. Mas, foi a *África negra* quem mais abasteceu os mercados de escravos, sobretudo, depois da ocupação do Egito e do Norte da África pelos árabes<sup>90</sup>.

Mas, como bem sublinha Albuquerque,

Transitar no deserto era, além de exaustivo, uma peripécia perigosa: corria-se o risco de enfrentar tempestades de areia, de se perder entre dunas ou de sofrer ataques de assaltantes. Eram longas viagens por rotas que, no século IX, ligavam Marrocos, Argélia, Líbia, Tunísia e o Egito às margens dos rios Senegal e Níger, ao sul da Mauritânia e ao lago Chade. Já na metade daquele século os escravos eram os principais produtos dos caravaneiros do Saara, que por ali transportaram cerca de 300 mil pessoas. As cáfilas rumavam do Norte da África para as savanas sudanesas carregadas de espadas, tecidos, cavalos, cobre, contas de vidro e pedra, conchas, perfumes e, principalmente, sal. No retorno, depois de meses, traziam ouro, peles, marfim e, cada vez mais, escravos.<sup>91</sup>

Em termo de referências geográficas, as comunidades, geralmente, se serviam das posições de estrelas, da lua, da natureza de vegetações, das variações do clima, do sol, ou da faunas (animais) para suas orientações geo-espaciais. Com o desenvolvimento das relações econômicas e comerciais, o circuito comercial a procura de produtos entre a região da savana e o sul em busca de cola, e do o sal na região costeira ou no norte do deserto contribuiu para a determinação geográfica espacial pelos comerciantes mandingas.

Durante o reinado do celebre peregrino *Mansa Moussa* as relações entre o Sudão e os países mediterrâneos chegaram ao apogeu favorecendo boas relações econômicas e comerciais, pois, as comunidades de povos *Berberes* ou *Maures* foram submetidas e obrigadas a pagarem impostos, multas e a fornecerem contingentes de soldados ao Mansa necessários para a garantia da estabilidade e segurança de caravaneiros na região. Vale

---

<sup>90</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Uma história do negro no Brasil / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. \_Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. P. 19

<sup>91</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Uma história do negro no Brasil / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. \_Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. P. 16

destacar que por esse tempo “o Ouro do Sudão” abastecia os mercados do Mediterrâneo ao ponto de ter desvalorizado, segundo alguns autores, em Cairo, o custo desse metal.<sup>92</sup>

No palácio haviam funcionários, gentes da cortesia e grandes dignitários. [...] Na época dos grandes imperadores: *Sakoura, Mansa Moussa, Mansa Souleymane*, o palácio tinha um décor com certas influências orientais. Havia uma hierarquia rigorosamente de ordem mandinga. Depois do Imperador vinha o *Kan-Farin* ou o *mansa kan-kôdôssi*, vice-imperador ou vice-rei, o qual comandava os demais dignitários. A baixo deste haviam os *Farins et Fama* e os juristas, sobretudo, árabes.

Naquela época, segundo Niane, o Império do Mali, detinha as principais reservas de ouro da África Ocidental nas regiões de *Famélé, Gambia, vale do Níger, Bouré*. O ouro permeava as transações comerciais entre *Próximo-Oriente* e a Europa assegurando a importância do Sudão (Gana e Mali) nesse processo.<sup>93</sup>

O ouro era a principal mercadoria transportada pelos mercadores transaarianos até a África Ocidental, porém, eles podiam comprar outros produtos dos quais extraíam elevados lucros, particularmente o marfim e os escravos nas regiões desprovidas de ouro, a exemplo da porção oriental da zona guineana.

A abundância de ouro na região dos *Impérios de Gana e do Mali* e as grandes reservas acumuladas por suas dinastias, príncipes e imperadores chamou a atenção de povos do oriente e dos primeiros europeus que chegaram nessa região. Mas, os reinos saarianos pareciam míticos e inacessíveis para os europeus até o século XV por causa de uma tripla barreira: *o Saara, os reinos mulçumanos e as correntes contrárias do Atlântico*.<sup>94</sup>

A memória social e histórica de africanos retém que existiam reinos e impérios cujas organizações políticas, instituições jurídicas, o modo de produção econômico e financeiro, as estruturas sociais e culturais, o modo de pensamento filosófico e religioso eram diferentes do modelo eurocêntrico. A história desses reinos ainda são um desafio memorial de primeira ordem na África, pois a identificação geográfica e territorial de espaços políticos, econômicos, sociais e culturais contemporâneos não correspondem a geografia anterior. Desse modo, se sublinha que a atual *Republica do Mali* não é, em si,

---

<sup>92</sup> NIANE, Djibril Tamsir, Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Age. Recherches africaines. No. 1, janvier 1959.p.6-56. P 16.

<sup>93</sup> Ibidem. P. 16

<sup>94</sup> Ibidem. P. 16 – Tradução minha

a totalidade do que foi Império do Mali; assim como, também, a *Republica de Gana* não é o território do Império de Gana.

As cartas geográficas europeias do início do século XVI são fantasiosas e misturam informações de Heródoto e Ptolomeu com os mitos parabíblicos das minas de Salomão e do reino do preste João. Mas, os conhecimentos produzidos pela arqueologia e o uso de documentos árabes tem melhorado bastante a compreensão da historicidade desta região norte e sul do Saara. Hoje é sabido que foram os árabes que deram nome a essa parte da África - *Sahel* que significa “rivage” em francês ou “proximidade” em português e *Bilal el Sudan* que significaria “país dos negros”<sup>95</sup>.

A multiplicação das relações comerciais e a intensificação do tráfico transsaariano de escravos iniciado entre chefes locais da África, ao sul do Saara, e comerciantes árabes abriu o caminho futuro para as práticas do “tráfico negreiro” via o Oceano Atlântico por traficantes, essencialmente, europeus, após a “descoberta” das Américas.<sup>96</sup>

Desse modo, a escravidão doméstica africana foi dando lugar à escravização mercantil em larga escala. A partir do século XV, com a presença europeia na costa da África, esse processo ganhou dimensão intercontinental e fez da África a principal região exportadora de mão-de-obra do mundo moderno. Todas as grandes nações europeias de então se envolveram no tráfico e disputaram acirradamente uma fatia nesse lucrativo negócio - *holandeses, franceses, ingleses, espanhóis* e, principalmente, *portugueses* lançando-se na conquista de mercados africanos.<sup>97</sup>

Segundo M'baye Gueye esse tráfico causou transformações profundas em diversas sociedades africanas.<sup>98</sup> É importante ressaltar que antes de europeus, incluindo os portugueses, se lançarem em expedições pelo mar à África ocidental, foram os relatos de viagem de árabes que influenciaram na crença de que existia uma terra rica, onde havia em abundância o ouro, ou seja, os *Impérios Mandingas do Mali e de Gana*, terra dos mandé-mansa. A respeito do ouro, Niane ao citar o francês Maurice Delafosse sublinha que autores árabes contribuíram para a propagação do mito - *Sudão fabuloso*, no qual o ouro era recolhido tal como as cenouras e ou encontrado à céu aberto<sup>99</sup>. A despeito de um eventual exagero, o fato é que devido ao ouro essa região foi, no século XVI, objeto de

---

<sup>95</sup> Ibidem. P. 16-17 – Tradução minha

<sup>96</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Uma história do negro no Brasil / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. \_Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. P. 19

<sup>97</sup> Ibidem P. 19

<sup>98</sup> M'BAYE, Gueye. L'Afrique à la veille de la conquête.

<sup>99</sup> NIANE, Djibril Tamsir. Recherches africaines . No. 1, janvier 1959. p. 6-56. P. 16



invasões e anexações de parte de seu território tanto por marroquinos, quanto por europeus<sup>100</sup>.

Desde o século XII, os comerciantes e mercadores europeus começaram a acessar aos poucos o comércio africano abrindo portos nas cidades de Maghreb. No século XV, no norte da África havia diversos mercadores europeus: catalãos, castellanos, genovesês, venusianos, pisanos e marselheses. Tendo a abundância de ouro africano como o principal fator porque, o mesmo, era bastante valorizado na economia europeia.<sup>101</sup> Assim,

Sabemos bem que este ouro é de uma valia crucial para os soberanos maghrebins. Ele os permite adquirir certo prestígio através da cunhagem intensiva de moedas de ouro. Para as cidades mercantis europeias alguns números mostram que este ouro não é mera valia: em 1377, o volume abrupto de comércio genovês com a África se eleva a por volta de 68 000 libras. Ao longo todo o século XV o valor absoluto de comércio afro-catalão ultrapassa 500 000 dinares por ano. Além do comércio, o ouro africano chega a economia europeia por intermédio do pagamento de tributos dos reinos maghrebins para os soberanos Castellanos ou aragonês. A efetivação de frotas de batalha ou de mercenários é assim bastante rentável<sup>102</sup>.

Os portugueses tinham o hábito de frequentarem os mercados da África do Norte, principalmente, o Marrocos e o Egito. Assim, acabou sendo criada expectativa para seguirem as rotas de caravaneiros para irem buscar essa riqueza mais vendida e exportada – o ouro, por africanos, sobretudo, os mandingas da região da costa atlântica. Desse modo, as primeiras relações comerciais entre os portugueses e os povos mandingas do Império do Mali foram sendo estabelecidas, de tal forma, que os portugueses foram os primeiros europeus a chegarem na costa ocidental da África, onde se instalaram nas Ilhas guineanas (Ilhas de Kassa, Loos, Rio Pongo e Rio Nuñez) e a ilha de Timbo, onde atualmente fica localizada a capital da Guiné Conakry. A sua exploração concentrou-se principalmente na costa por meio do estabelecimento de mercados de exportação de mão-de-obra escrava, de ouro, sal e couro. Conforme Bangoura,

...até o século XVII Portugal ocupava o Primeiro lugar de comércio costeiro, a partir do século XVIII é a Inglaterra que detém o monopólio do comércio nos Rios do Sul (Rivières du Sud, atual Guiné Conakri). Porém, em 1763, o tratado de Paris tinha atestado a ruína do império colonial francês dando uma real preponderância a Inglaterra nas costas da África Ocidental até o século XIX. Desde no início do século XIX,

---

<sup>100</sup> Ibidem. P. 16-17

<sup>101</sup> Les royaumes africains médiévaux. In.: [https://www.acstrasbourg.fr/fileadmin/pedagogie/histoiregeographie/Se\\_former/Nouveaux\\_programmes\\_de\\_5e/Royaumes\\_africains/Les\\_royaumes\\_africains\\_\\_accompagnement\\_de\\_la\\_presentatio.pdf](https://www.acstrasbourg.fr/fileadmin/pedagogie/histoiregeographie/Se_former/Nouveaux_programmes_de_5e/Royaumes_africains/Les_royaumes_africains__accompagnement_de_la_presentatio.pdf) P. 01- 15. Acesso em: 05 nov. 2016

<sup>102</sup> Ibidem. P. 04

porém, houve uma competição entre a França e a Inglaterra pelas costas guineanas.<sup>103</sup>

Vistos, inicialmente, como exploradores conviveram com os povos locais de maneira pacífica. No entanto, quando estiveram mais seguros quanto aos seus objetivos em relação ao ouro e ao controle de rotas comerciais é que houver conflitos com os povos africanos cessando com negociações feitas com alguns chefes locais. A este respeito Luc Mogenet destaca,

Depois de alguns enfrentamentos os navegadores portugueses e as populações costeiras fizeram as pazes. Os portugueses interessados no ouro, nas peles e em outros produtos exóticos do Sudão como as especiarias e escravos vendiam tecidos, utensílios de ferro e até cavalos. Os Mansa do Império do Mali estabeleceram relações diplomáticas com seus pares de Portugal. Em favor desse comércio nascente os movimentos de população levaram as famílias de marabouts e de comerciantes do médio Níger para o reino de Gabou e a toda costa atlântica para dar a configuração sociopolítica da conquista colonial (...) Entre 1456 e 1460, Pedro de Sintra contornou o Cabo Verga e mais ao sul atingiu a ponta da ilha de Timbo onde se localiza a atual cidade de Conakry. Os portugueses deram os seus nomes aos rios e lagoas da localidade: Rio Nunez, Rio Pongo (derivação de Araponka), Rio Kapatchez, etc.<sup>104</sup> (Tradução minha)

Os portugueses, no século XV, descontentes com os pequenos ganhos adquiridos no comércio transsaariano procuraram outra via por meio do Oceano Atlântico afim de chegarem ao território da Guiné uma vez que eram, “os negros de Guiné”, cada vez mais numerosos no mercado europeu. A inserção de África no circuito das trocas internacionais por meio do tráfico de escravos promoveu, em longo prazo, a quebra de todo o sistema mercantil internacional estabelecido, bem como, o enfraquecimento de alguns reinos e a formação de outros.

Na conquista do litoral ou costa marítima os primeiros chefes locais guerreiros que saíram a busca de novas terras foram primordiais no estabelecimento de portugueses, pois, eles usaram essas famílias poderosas na caça ou captura de outros povos africanos com o objetivo de torna-los escravos – um procedimento que gerou riqueza e prosperidade para algumas comunidades africanas e prejuízo para outras tornando-as fracas e

---

<sup>103</sup> BANGOURA, Sana. Op. Cit.. 1992. p. 3

<sup>104</sup> Luc Mogenet. Histoire de la Guinée - Portail de la communauté guinéenne. kababachir.com. In: <<http://kababachir.com/histoire-de-la-guinee/>> P. 01. Acesso em: 06 nov, 2016.

acometidas pela miséria sendo obrigadas a se deslocarem em busca de novo território onde pudessem estar abrigadas e protegidas dos caçadores de escravos.

A presença portuguesa redimensionou a vida de populações litorâneas que não tinham poder econômico e político significativo e que passaram a ter na captura de cativos uma atividade corriqueira, sistemática. “A guerra produzia o cativo e o comércio distribuía o escravo. Assim, o sucesso comercial de portugueses passou a corresponder ao infortúnio do continente africano.”<sup>105</sup> Não é demais salientar que antes dessa investida comercial lusitana os grandes negócios da economia africana aconteciam no interior e no norte da África, e dependiam da resistência de camelos e da habilidade dos caravaneiros do Saara.

Dada a prosperidade dos negócios era urgente o estabelecimento, no litoral africano, de mais feitorias, fortalezas muradas e protegidas com canhões para repelir a aproximação de outros europeus e abrigar as mercadorias, sobretudo, os escravos, neste sentido sendo construído em 1482 o castelo de São Jorge da Mina, uma construção feita de pedra e cal no estilo das edificações europeias.

Em 1470 uma expedição negociou ouro de aluvião num ponto do litoral africano conhecido como *Costa da Mina*. Em 1472 cruzam a linha do Equador e chegam às ilhas de São Tomé e Príncipe. Em 1479, foi assinado o *Tratado de Alcáçovas* – determinando o fim da *guerra de sucessão* em Castela. Por meio deste foram atribuídas a Portugal as terras localizadas abaixo do paralelo 30° correspondentes aos senhorios da *Guiné, Madeira, Açores, Cabo Verde*, ficando as Ilhas Canárias com a Espanha. De acordo com esta nova delimitação, contrariamente aos interesses dos espanhóis e holandeses ficou sob o domínio português toda a extensão da costa africana já explorada desde a primeira metade do século XV, com destaque para o senhorio da *Guiné* incluindo a *Costa da Mina*, onde foi, em 1482, construído o *Castelo de São Jorge da Mina*.<sup>106</sup>

A respeito desse comércio de escravos Albuquerque, destaca que,

A avidez por escravos reorganizou de tal maneira o mapa político africano que alguns reinos experimentaram o apogeu nos séculos XVII e XVIII graças ao tráfico negreiro. Foi o caso dos reinos de *Daomé, Sadra, Achanti e Oiô*. [...] Formou-se ali um mercado bastante competitivo. Entre os vendedores de escravos, principalmente, os iorubás e daomeanos competiam pelas mercadorias europeias. Entre os compradores, a concorrência não era menos acirrada. Nos portos da Costa dos Escravos, ingleses, holandeses, franceses, portugueses e

---

<sup>105</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Uma história do negro no Brasil / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. \_Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. P. 24

<sup>106</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrimdo a Guiné no Brasil Colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. P. 76

brasileiros abarrotavam os navios de gente destinada a ser “exportada” para as Américas. De fato, nenhuma grande nação europeia ficou fora deste que era o negócio internacional mais rentável da época. Os africanos escravizados, moradores de pequenas aldeias cada vez mais distantes do litoral, eram vítimas de assaltos e guerras.<sup>107</sup>

Philip Curtin já demonstrou que os comerciantes estabelecidos nas regiões localizadas acima dos rios Níger e Senegal transferiam mercadorias para o Atlântico obtendo os melhores lucros nos séculos XVII e XVIII.<sup>108</sup> Alguns relatos antigos consideram as regiões tradicionais [...] situadas ao longo do rio Níger e do Senegal como a fonte de todo ouro da Senegâmbia e da Costa de Ouro indicando a sua centralidade na troca comercial do ouro<sup>109</sup>.

No início do século XVI, comerciantes localizados a distância eram capazes de desviar o comércio de Gâmbia para a Costa de Ouro ou inverso, segundo os seus interesses. A importância do sistema fluvial na geografia do Sudão ocidental é destacada por escritores islâmicos ao sublinharem que para os árabes dessa região os rios constituíam um único sistema complexo - o “*Nilo do Sudão*”. Trata-se de uma visão compartilhada pelos habitantes do norte da África que não exerciam atividades comerciais, como também por comerciantes da África Ocidental. Além de o complexo Níger-Senegal-Gâmbia unir uma grande parte da África ocidental, o Níger era uma via que agregava os reinos de Hausa, Estados ioruba e os reinos de Nupe, Igala e Benin a um sistema hidrográfico que, por fim, se conectava ao Atlântico.

Ao considerar o rio Benue como um prolongamento, pode-se então perceber quão profundamente o sistema fluvial penetrava no interior da África ocidental. No século XVI, a noção de geografia de africanos e de estrangeiros fundia todos esses rios - Senegal, Gâmbia, Níger e Benue num único - “Nilo dos negros”, o qual se ligava ao Nilo do Egito. Embora isso seja um erro na geografia local, a mesma reafirma a importância das vias fluviais no transporte de escravos que animava esse comércio.<sup>110</sup>

Não é demais sublinhar que esse tráfico só foi possível com a colaboração de forças internas do continente africano. Os mercados internos eram os primeiros lugares onde os caçadores de escravos iam levar os negros capturados. A partir destes continentais era que os escravos eram distribuídos para os portos de conexão no interior da África e

---

<sup>107</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Uma história do negro no Brasil / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. \_Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. P 25-26

<sup>108</sup> CURTIN, Philip. Economic Change in precolonial Africa: Senegambia in the era of the slave trade, 2 vols. (Madison, 1975) 1: 83-91.

<sup>109</sup> THORNTON, John Kelly. A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800. Trad. Marisa Rocha Mata. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. P. 60

<sup>110</sup> THORNTON, John Kelly. A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800. Trad. Marisa Rocha Mata. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. P. 59-60

depois eles eram levados para os portos de interconexão atlântica com destino para a América, Europa, Ásia, etc. Nesse sentido, vale destacar que na conquista de mercados pela prosperidade geradas pelo comércio famílias mandingas de comerciantes que se converteram ao islã seguiram a tradição árabe de conciliar paralelamente à islamização com o comércio ampliando suas atividades mercantis no litoral. As rotas comerciais ligadas ao comércio de cola estimularam a imigração de algumas para outras regiões. Uma vez instaladas se tornaram agricultores assegurando o seu papel de comerciantes e produtores de cola, sobretudo, na região ao sul da Guiné Conakry ou em outros lugares, tal como o território correspondente ao da atual Costa do Marfim.<sup>111</sup>

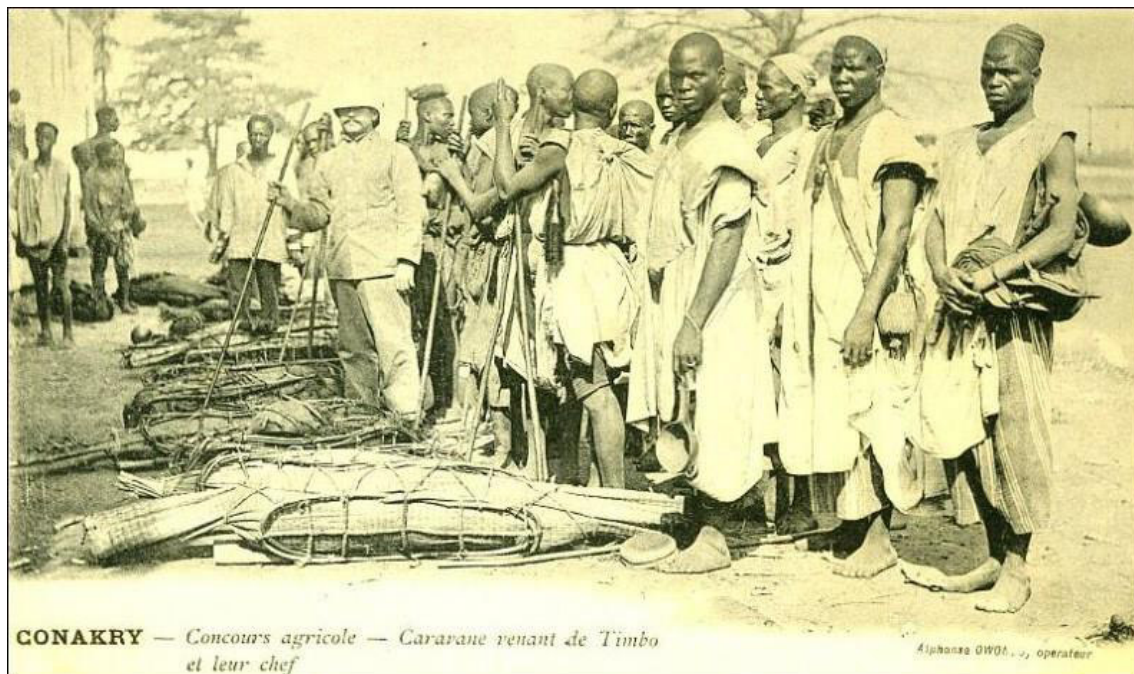


Figura 6 Caravanas de guineanos nas épocas coloniais. Fonte: < <http://www.larousse.fr/archives/grande-encyclopedie/page/4776>>

A cola era um produto muito valioso porque além de uso para o consumo era útil para selar alianças, celebrações de casamentos, cultos funerais e sacrifícios.<sup>112</sup> A sociabilidade era baseada na utilização da cola entre os mandingas e outros povos africanos. No pedido de casamento ou na solução de conflitos existentes entre famílias ou aldeias; no selamento de união ou paz eram utilizadas dez nozes de cola. Não é demais

<sup>111</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Uma história do negro no Brasil / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. \_Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. P. 16

<sup>112</sup> Ibidem.

lembrar que este produto ainda é, até hoje, considerado sagrado e utilizado quando se trata de questões políticas, sociais e culturais internas.

A comunidade mandinga foi muito importante no circuito comercial interno da África Ocidental. Os seus comerciantes eram chamados de Djula. Muitas cidades tanto na costa quanto do continente foram criadas por comerciantes mandingas: Serra Leoa, Libéria e Burquina Faso, são alguns exemplos. Por isso, à época, os comerciantes chamados de Woro-djula, em mandinga, mercadores de cola eram os que asseguravam a ligação entre o sul - produtor da cola, e a parte do litoral ou costa. Com a chegada dos franceses, portugueses e ingleses os mesmos tiveram como primeiros parceiros comerciais os mandingas e os fulas, os primeiros africanos islamizados.

[...] os portugueses atraíram para a vizinhança outros astutos negociantes, os mandingas, que compravam dos lusitanos escravos e tudo mais que pudessem revender aos caravaneiros do deserto. Formava-se, assim, uma rede comercial que incluía os portugueses, mas também ampliava os lucros dos comerciantes africanos.<sup>113</sup>



Figura 7 Grupo de Caravaneiros que asseguravam fretes de mercadorias de cidade em cidade. Fonte: <<https://www.delcampe.net/fr/collections/cartes-postales/guinee-francaise/guinee-francaise-caravane-foulah-358126465.html>>

<sup>113</sup> ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Uma história do negro no Brasil / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. \_Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. P. 25

Segundo Rafael Chambouleyron<sup>114</sup> “nos anos posteriores, em que os assentos se fazem com a *Companhia de Cabo Verde e Cacheu* e com os mercadores *Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar*, ‘Guiné’ e ‘Mina’ aparecem, indistintamente, indicando ser a área mais ampla da costa da Senegâmbia ao golfo da Guiné.” Ainda, segundo Mariza de Carvalho Soares<sup>115</sup>, desde finais do século XV, a Mina se destaca do conjunto da Guiné, “garantindo uma existência própria em relação ao restante da costa ocidental”. O que fica claro é que a Companhia de Cabo Verde e, principalmente, os assentistas Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar transitavam tanto pela ‘Guiné’ como pela ‘Mina’<sup>116</sup>.

A designação *Guiné* foi sendo estendida na medida em que a expansão marítima avançava incluindo novos territórios, tal como ocorreu com a costa do *Congo* atingida, pela primeira vez, na década de 1470, Angola a partir da década de 1480 e Benguela em 1487. Desse modo,

[...] o uso do termo *Guiné* foi mantido para os povos das terras onde grande parte do tráfico era constituído, ou seja, o território articulado pelo *Rio Cacheu*, o território dos reinos do *Congo e Angola* e mais tarde, Benguela. O nome *Costa da Mina* ficou restrito às terras localizadas entre o Cabo das Três Pontas e o delta do Níger. Nos escritos do controvertido Rui de Pina, cronista que substituiu Zurara, esta nova cartografia da Guiné fica mais nítida.

Ao longo deste período, portanto, as terras dos guinéus correspondiam aos territórios do atual *Senegal* (atuais Gâmbia, Guiné Bissau e Guiné); da *costa centro-ocidental* (Congo, Angola e depois Benguela); ou ainda, de forma genérica, à toda costa ocidental. Com a descoberta da extensa costa africana até ao Cabo da Boa Esperança e a passagem para a *contra-costa*, a antiga denominação "Guiné" continuou sendo usada, inclusive, na documentação dos séculos XVI ao XVIII.

Os portugueses se preocuparam, a um só tempo, com a expansão territorial, o tráfico e a conversão de povos gentios. Entre os anos de 1450 e 1500, aproximadamente, 150 mil escravos foram comerciados pelos portugueses em África, a quase totalidade deles obtida na costa atlântica. Assim sendo, no século XVI, excetuados os escravos especialmente designados como procedentes de determinado ponto da África atlântica, como os vindos da Costa da Mina, todos os demais procedem de uma das configurações da Guiné e são chamados "escravos de Guiné."<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). Rev. Bras. Hist. vol.26 no.52 São Paulo Dec. 2006. P. 97.

<sup>115</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrindo a Guiné no Brasil Colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. P. 77-78.

<sup>116</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). Rev. Bras. Hist. vol.26 no.52 São Paulo Dec. 2006. P. 97.

<sup>117</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrindo a Guiné no Brasil Colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. P. 77-78.



Desse contato entre povos europeus e africanos emergiu os termos *gentio*, *nação* e outros, cujo conceito foi formulado da perspectiva europeia. Segundo Soares citando Morais e Silva, cujo dicionário data de 1789, a palavra *gentio* está associada às gentes consideradas, grosso modo, como sinônimo de pagão, infiel, étnico, indicando se tratar de povos que à diferença dos cristãos e judeus, seguiam a chamada lei natural. Por sua vez, a palavra *nação* diz respeito à "gente de um país ou região, que tem língua, leis e governo a parte"- logo, os portugueses, franceses e judeus. O termo é aplicado ainda a raça, casta e espécie<sup>118</sup>.

Essa mudança progressiva no modo de designar e, portanto, de pensar os povos não europeus faz com que o contingente de escravos africanos antes designado como Gentio de Guiné vá aos poucos sendo redistribuído entre as nações emergentes no universo do tráfico colonial.

Neste quadro é possível perceber que o termo "nação", - embora já exista como possibilidade de designação dos povos gentios - só passa a ser efetivamente usado, ao longo do século XVIII. Essa análise permite entender porque o uso do termo nação se estende do século XV até o XIX, o termo "gentio" cai em desuso ainda no século XVIII. A documentação permite ainda observar que, à diferença de Angola e Mina, que podem ser gentios ou nações, a Guiné é sempre um gentio. Essa progressiva passagem de gentio a nação indica que a categoria genérica "gentio" - aplicada inicialmente aos povos a serem convertidos - é substituída pela categoria, não menos genérica, "nação" que melhor atende às novas exigências do tráfico cada vez mais intenso.<sup>119</sup>

Nesse sentido a aplicação dessa terminologia decorre das próprias relações que os portugueses estabeleceram com as populações africanas e as transformações delas decorrentes ao longo do tempo<sup>120</sup>. A respeito do tráfico internacional de escravos de África e, sobretudo, para as Américas, Mariza de Carvalho sublinha que,

No século XVI, o comércio de ouro e escravos da Costa da Mina – que tantas riquezas dera a Portugal no século anterior - entra em declínio. Por outro lado, cresce a demanda de escravos no Novo Mundo, especialmente nas possessões espanholas, e se intensifica a ação dos comerciantes portugueses estabelecidos na costa centro-ocidental. Em meados do século XVI o tráfico preside as relações entre os portugueses e os povos da África. De acordo com um relatório enviado ao rei Felipe II da Espanha (que, pela União das Coroas, governa Portugal), entre 1575 e 1591 saem de Angola 52.053 peças de escravos<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrindo a Guiné no Brasil Colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. P. 79

<sup>119</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrindo a Guiné no Brasil Colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. P. 79

<sup>120</sup> Ibidem. P. 79-80

<sup>121</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrindo a Guiné no Brasil Colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. P. 80



No processo de feitura do escravo-mercadoria é possível que os caçadores africanos até soubessem a respeito do perfil étnico-cultural dos cativos. No entanto, este importante item era desconhecido por aqueles que configuraram a cartografia do comércio atlântico via o controle e o registro de lotes dos capturados.

O procedimento era lhes conferir a identidade a partir de portos de onde eram embarcados configurando, assim, um problema para os historiadores que no futuro se interessassem por este tema; afinal, nomear *africanos escravos-mercadoria*, de minas, privilegiava apenas os seus locais de embarque, haja vista que, geralmente, o interior do continente era desconhecido por europeus. Os relatórios não davam conta de referências exatas a respeito de reinos, impérios, estados tradicionais e do perfil sociocultural dos que eram capturados e vendidos em portos localizados nas margens Atlântico do continente africano.

Em vista disso, em parte, se encontra a dificuldade de ser feita a identificação plena de grupos étnicos traficados, via o atlântico. Conforme sublinha Soares,

“[...] é importante considerar que o comércio atlântico retira escravos de diferentes regiões da África, muitas delas bem distantes dos portos de embarque, para enviá-los às cidades portuárias do Brasil (especialmente Recife, Salvador e Rio de Janeiro) de onde são redistribuídos por toda a colônia. Assim sendo, entender o tráfico atlântico implica também em elucidar as condições de apresamento, transporte e distribuição dessa população africana reduzida ao cativo, assim como, desvendar os meandros de sua reorganização no Novo Mundo”.<sup>122</sup>

Contudo, Meireles destaca que “os primeiros estudos sobre a formação étnica do Brasil tenderam a considerar a influência de dois grupos específicos de origem africana na composição étnica do Brasil, ter-se-iam, grosso modo, sudaneses para a Bahia, indicando a influência da África Ocidental e para as demais áreas do país, os bantos, influência da África Central”.<sup>123</sup>

Esta perspectiva é superficial e não dá conta da complexidade sociocultural de um vasto continente composto por uma multiplicidade de povos com diferenças étnicas. Neste sentido, não é demais sublinhar o que nos diz Russel-Wood acerca da geografia da África Ocidental e Central,

---

<sup>122</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrendo a Guiné no Brasil Colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. P. 71

<sup>123</sup> Meireles, Marinella Costa. Tráfico transatlântico e procedências africanas no Maranhão setecentista. Brasília. 2006. Pg. 18

A *África Ocidental*, correspondia a uma extensão de terra que ia do Senegal ao atual Camarões, a ilhas do Atlântico, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, incluindo a região mais importante de todas, integrada pelo Golfo do Benim e pelos portos de tráfico de escravo, compondo o que era frouxamente denominado pelos portugueses como sendo a Costa da Mina. Enquanto a *África Central*, incluía as regiões que iam do atual Gabão até o sul de Angola, e os escravos eram identificados pelas alfândegas e por outros registros no Brasil por suas regiões de origem, sendo-lhes atribuídas também afiliações étnicas: Congo, Cabinda, Mongolo, Anjico; e Angola, Ambaca, Cambambe, Cabundá, Cassange, Muxicongo, Gabão, Mbundu, Molembo, Ambris, Rebollo, Luanda, Camundongo, Quiçama, Songo, Benguela, Ganguela.<sup>124</sup>

Esta “geografia do território do tráfico” configurada por Russel-Wood ainda é bastante utilizada por diversos estudiosos deste tema. Mas, é preciso sublinhar que haviam muitos mercados no interior do continente constituídos como os primeiros lugares onde os caçadores de escravos os levavam para negociarem com os traficantes. A partir desses mercados os escravos-mercadoria eram distribuídos para os portos de conexão no interior da África e depois levados para os portos de interconexão Atlântica com destino para a América, Europa, Ásia, etc.

O conceito de cartografia da Guiné está ligado ao contexto geral de geopolítica colonial vivenciada entre os portugueses, franceses, ingleses, espanhóis e holandeses. Vale, também, se perguntar o porquê do conceito Guiné ser utilizado para identificar uma parte significativa do continente. Ao se considerar que se trata de uma área rica em ouro e, portanto, objeto de cobiça por parte de europeus, se supõe que tal procedimento decorria do desconhecimento geográfico do continente. Logo, paradoxalmente, essa simplificação de seu território colaborou, em muito, para a descoberta de mais povos africanos por europeus e parceiros africanos estimulados pela perspectiva de, cada vez mais, obterem ouro.

---

<sup>124</sup> RUSSELL-WOOD, A. J. R. Através de Um Prisma Africano: Uma Nova Abordagem no estudo da Diáspora Africana no Brasil Colonial. Tempo, 12. Volume 6 (2001), pp. 13-14

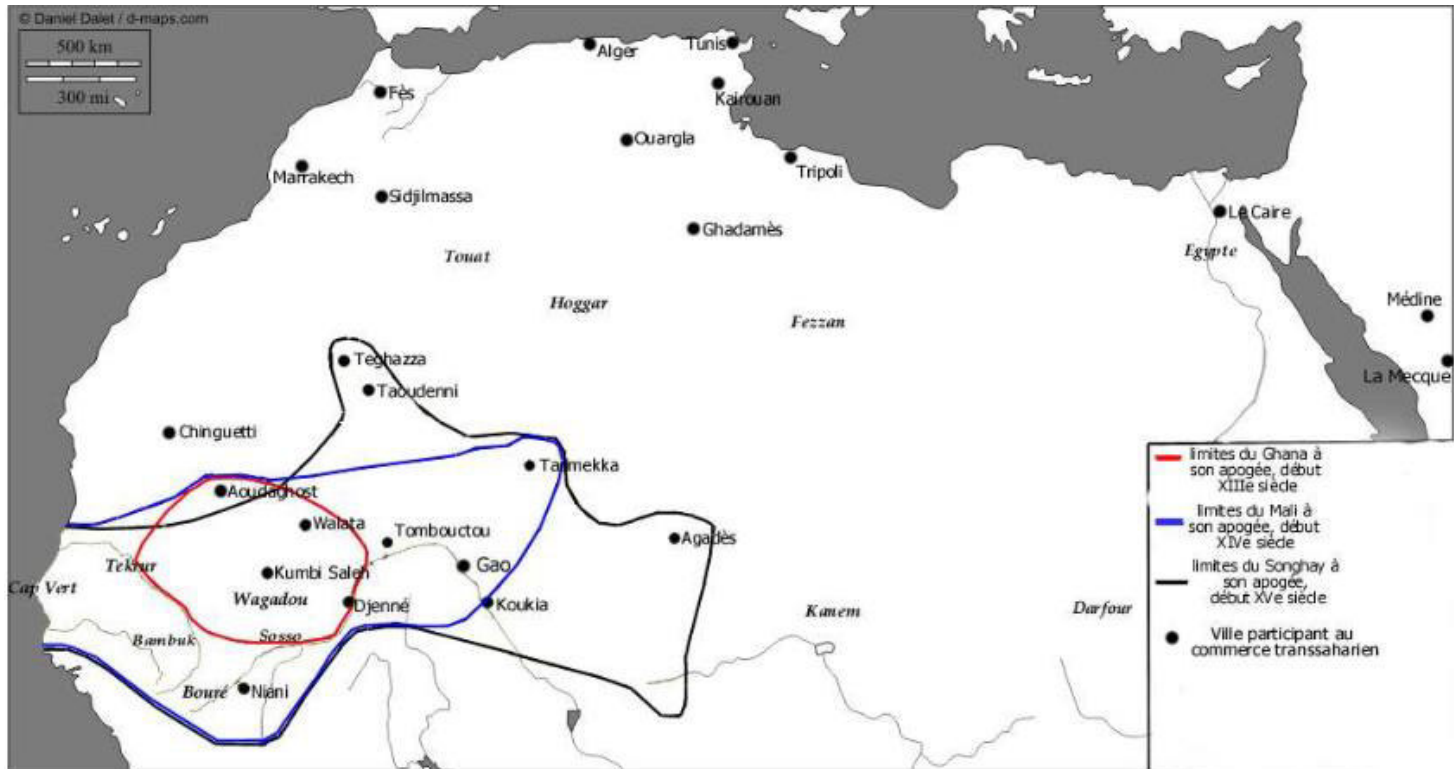


Figura 8 Identificação do Império de Gana dentro da geografia de traços comuns entre os quatros reinos e impérios. Fonte: [http://www.d-maps.com/pays.php?num\\_pay=5&lang=en](http://www.d-maps.com/pays.php?num_pay=5&lang=en)

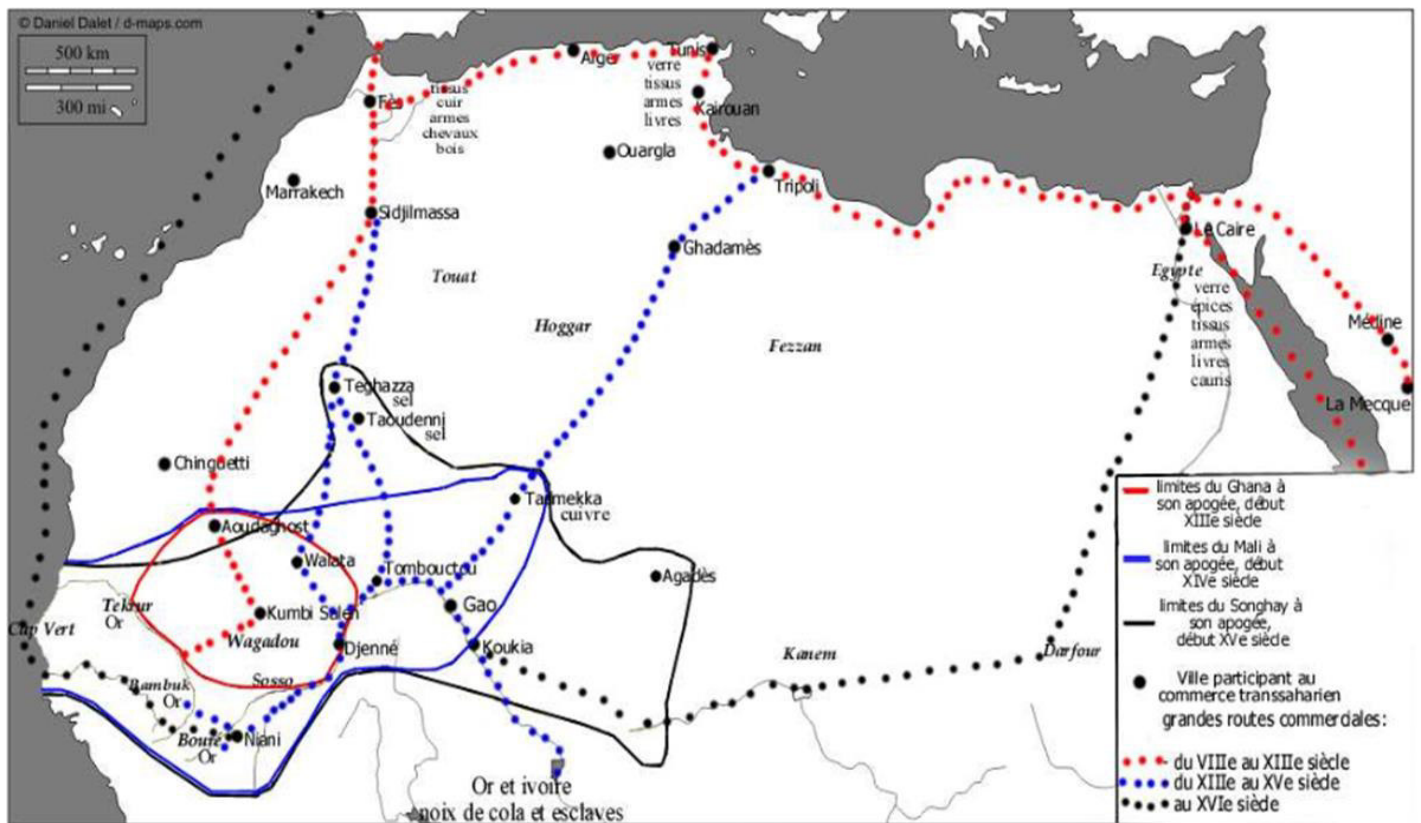


Figura 9 Rota de comércio transsaariano Fonte: [http://www.d-maps.com/pays.php?num\\_pay=5&lang=en](http://www.d-maps.com/pays.php?num_pay=5&lang=en)

De tal modo, acredito, ao contrário de afirmações correntes de historiadores que defendem que a região de costa da mina, também chamada por outros costa do ouro, se refere única e exclusivamente ao espaço do porto de Castelo de São Jorge da Mina como a origem de culturas e sociabilidades chamadas minas no Atlântico, precisaria ser problematizado. Pois, essa afirmação nega muitas vezes as questões que envolvem o comércio interior com o mesmo porto, ao considerarem apenas as afirmações e registros feitos a partir dos portos e não atentarem para o fato de que eram muitas as localidades de captura de africanos.

Vale destacar que as identificações geográficas da África ocidental dos países europeus e seus navegadores podem ainda ser orientadas por uma memória sobre a densidade do ouro dos Impérios mandingas tão falados nos relatórios de viagens dos comerciantes árabes que em primeiro lugar traficavam o ouro da região tanto para a África do norte quanto nos mercados europeus. E, ao procurar desviar essa intermediação mercantil dos árabes que entravam na região da África ocidental, principalmente na terra dos mandingas, através das rotas transaarianas decidiram viajar pelo mar. E, para mim, essa tentativa de procurar acessar a zona do ouro através da rota atlântica, pode ter levado os primeiros europeus (portugueses) a chegarem à atual região de Gana, que eles

consideraram como a costa do ouro. E, assim com a intermediação de comerciantes africanos, principalmente os mandingas que assumiam a ligação entre as zonas de extração das minas e os portos.

## 2.2 O BRASIL: Gênese e dinâmica

Desde o século XV, o tráfico de escravos de regiões de África para a Europa e as Antilhas já era praticado por portugueses. Mas, para o Brasil somente a partir do século XVI estendendo-se, formalmente, até a década de 1850. A instituição do trabalho escravo, cujo objeto foram diversos povos do continente africano, foi uma exigência da cultura econômica que orientou a estruturação da agricultura mercantil de exportação. A respeito deste Soares sublinha que,

O tráfico de escravos entre a África e a América é, sem dúvida, um dos circuitos comerciais mais importantes da história da humanidade. As estimativas em tomo dos escravos traficados para o Brasil giram em tomo de três milhões e meio de africanos. Desses, a metade é traficada ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, cabendo ao século XVIII um total aproximado de 1.700.000 escravos. Nesse século, o Brasil é o destino das embarcações que saem de duas grandes áreas fornecedoras: a costa ocidental (chamada da Mina) que para cá envia em tomo de 600 mil escravos e a costa centro-ocidental (chamada Angola) que transporta, aproximadamente, 1.100.000 escravos.<sup>125</sup>

O desembarque de africanos escravizados era feito em portos do Rio de Janeiro, Salvador, Recife, Fortaleza, Belém e São Luís. Estes dois últimos só tiveram participação no recebimento e distribuição dos africanos escravizados a partir da segunda metade do século XVIII quando a *Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão* começou a participar nas rotas desse mercado.

Conforme, Mariza de Carvalho

Na década de 1570 deviam existir, segundo estimativas de Magalhães Gandavo, em tomo de 2 ou 3 mil escravos africanos, em todo o Brasil. Nesta época estão instalados 65 engenhos distribuídos entre Pernambuco e Bahia. Estima-se que em 1580 a colônia disponha de aproximadamente 7.000 escravos africanos. São então computados como "africanos" pela historiografia todos os negros, incluídos os já nascidos na colônia. [...] Uma estimativa de Maurício Goulart aponta que, no final do século XVI, a população africana e afrodescendente da colônia devia estar em tomo de 12 a 15 mil indivíduos.<sup>126</sup>

---

<sup>125</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrimo a guiné no brasil colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. Pg. 71

<sup>126</sup> Ibidem. P. 80-81

Em 1590 já eram cerca de 36 mil escravos, apesar de ser bastante complicado quantificar a quantidade exata de africanos escravizados transportados para o Brasil<sup>127</sup>. A produção de cana de açúcar e a comercialização de seus derivados como *açúcar e a aguardente* era uma atividade altamente lucrativa promovendo a dependência da colônia em relação à metrópole uma vez que esta última controlava os diversos setores de sua economia.

No século XVII, eram *Salvador e Recife* que detinham os portos com o maior volume de importação de escravizados por se tratarem de zonas onde o cultivo de cana-de-açúcar e a produção de açúcar eram mais bem-sucedidas. Pierre Verge estrutura o tráfico internacional de escravos importados para a Bahia em quatro ciclos,

O primeiro seria o da *Guiné*, predominante na segunda metade do século XVI; no século seguinte teria ocorrido o ciclo de *Angola* e do *Congo*; depois o da *Costa da Mina* que teria se estendido até o terceiro quartel do século XVIII; e por último, o da Baía do *Benim*, entre o último quartel do setecentos e a primeira metade do século XIX.<sup>128</sup>

Entre o final do século XVII e o início do século XVIII, foi o *Rio de Janeiro* que dominou a importação e redistribuição de escravizados, apesar de Pernambuco, por ordem de seu primeiro donatário *Duarte Coelho*, ter sido a primeira capitania a construir um porto tendo como um dos principais objetivos receber africanos escravizados, pois a descoberta de ouro em Minas Gerais implicou no aumento significativo da necessidade de mão de obra para a exploração das minas. Sob esta perspectiva, Soares acrescenta que,

A descoberta do ouro redimensiona o tráfico de escravos entre a África e o Brasil. Ao longo do século XVII a costa centro-ocidental enviara para o Brasil em torno de 1.140.000 escravos, o que não é suficiente para a nova demanda das lavras, fazendo descer para as minas os escravos dos engenhos, plantações de farinha e tabaco da Bahia. Nos primeiros vinte anos da mineração entram em Minas em torno de 50 mil escravos. Em 1717 a população escrava em Minas gira em torno de 30.000 almas. Em 1738 atinge sua maior cifra, 101.607 escravos, ao lado de 1.206 forros”.<sup>129</sup>

A respeito deste Guimarães, *at all* destacam,

Quem mais trouxe escravos para o Brasil foi o Rio de Janeiro, seguido de perto pela Bahia. Em 1808, a Corte portuguesa se instalou no Rio, fazendo a sua população crescer muito e conseqüentemente aumentar a necessidade de mão de obra. [...] Com a economia baseada

---

<sup>127</sup> Ibidem. P. 81

<sup>128</sup> VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX. Tradução de Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987. p. 9. (com adaptações).

<sup>129</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrimos a guiné no brasil colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000. Pg. 82

principalmente na agricultura, Minas Gerais, Rio e São Paulo estavam necessitando cada vez mais de escravos, primeiro nas plantações de cana-de-açúcar e nos engenhos, e depois na lavoura do café que iniciava seu impressionante crescimento. Os traficantes de escravos abasteciam, não só a região Norte-Fluminense com seus engenhos, como o Vale do Paraíba dos barões do café, sendo responsáveis também pela remessa de escravos para São Paulo, Minas e a região Sul do País. Não foi à toa que o Rio de Janeiro comandou o mais importante fluxo de escravos do mundo, uma das maiores operações de transferência forçada de pessoas na história da humanidade. »<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> Litiere C. Oliveira, Monique Cardoso e Mercedes Guimarães. Escravidão, um passado para esquecer? In: < <http://www.areliquia.com.br/artigos%20anteriores/41escrav.htm> > Acesso em: 01 jane.

**Quadro 1 - Percentual dos africanos desembarcados nos portos do Brasil entre, 1750-1808.**

REGIÕES		Amazônica		Bahia	Pernambuco			Região Sudeste		Outras Regiões	Total %
		Maranhão	Pará	Bahia (porto não especificado)	Paraiíba	Rio Grande do Norte	Pernambuco (porto não especificado)	Rio de Janeiro	Santos		
Senegambia	África Ocidental	70,2%	28,0%	0,8%		0,4%	0,7%				100%
Serra Leoa		100%									100%
Costa do Ouro				38,3%			50,8%			10,9%	100%
Baía do Benin		0,2%	0,1%	91,1%			6,4%	2%		0,3%	100%
Baía de Biafra e Ilhas do Golfo da Guiné		1,1%	1,3%	77,7%			14,7%	4,3%		0,9%	100%
África Centro-Ocidental		2,0%	3,0%	29,3%	0,1%		19,2%	46,0%	0,4%	0,1%	100%
África Oriental		2,6%	1,9%	12,8%			2,1%	74,1%		6,5%	100%
Outras Áfricas		53,3%	28,8%	8,9%			9,0%				100%
Total %		5,6%	3,6%	46,9%	0%	0%	13,9%	29,4%	0,2%	0,3%	100%

Fonte: [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org).



### 2.3 O tráfico para o Maranhão: gênese e dinâmica

Por ser o objeto de minha pesquisa as referências culturais mandingas que influenciaram na configuração da cultura e sociabilidades de comunidades negras do Maranhão e locais, eu preciso nuançar o processo de formação histórica e cultural do Maranhão e, nele, o tráfico internacional de escravizados africanos da região da Guiné destacando as companhias de transporte e as regiões para onde foram redistribuídos.

Este interesse se deve a percepção de que, no Brasil, pesquisadores, estudantes, líderes comunitários e religiosos, conscientes ou não, reproduzem o discurso da geopolítica colonial constituinte da sociedade escravista, com maior ênfase na memória da “*África portuguesa*” devido, se supõe, a influência exercida pela língua portuguesa, bem como, pelo pouco ou mesmo inexistência de contatos, convênios e cooperações científicas e acadêmicas do Brasil com países africanos falantes de outras línguas como o francês e o inglês.

John Kelly Thornton referindo-se ao lugar das vias fluviais, oceânicas e terrestre no contexto de formação do Mundo Atlântico e da dinâmica do moderno tráfico internacional, assim se pronunciou,

Se as rotas por água foram a forma mais antiga de se viajar, assim os cursos do oceano devem unir-se aos percursos terrestres para se compreender a plena dimensão do mundo atlântico. Isso é fartamente demonstrado pelas conexões da região ocidental do Sudão com o Atlântico. Rotas fluviais penetrando no interior da África ocidental conectaram pontos bem distantes da costa do Atlântico. Embora as passagens estreitas e os bancos de areia que bloqueavam os estuários tenham impedido, com frequência, viagens de grandes navios marítimos nos rios africanos, embarcações menores projetadas para a navegação fluvial os atravessavam com facilidade, e o transporte por terra das embarcações em locais de difícil travessia diminuíram as dificuldades.<sup>131</sup>

O Maranhão é, também, uma invenção da modernidade europeia e constituinte do “Mundo Atlântico”, uma vez que o seu território foi urdido a partir das margens do Oceano Atlântico, de rios como o Itapecuru, o Mearim e outros por onde importavam povos africanos tornados escravos foram trazidos para trabalharem na agricultura mercantil de exportação. No entanto, não é demais destacar que a inserção regular de

---

<sup>131</sup> THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Trad. Marisa Rocha Mata. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. P. 59

africanos no Maranhão foi tardia, pois, somente a partir da segunda metade do século XVIII “nos defrontamos com processos que já vinham sendo vividos em outras áreas do Estado do Brasil desde os séculos XVI e XVII com a montagem e funcionamento do sistema agro-exportador.<sup>132</sup>

Pois, apesar de o tráfico de africanos escravizados para as Américas ter seu início no século XVI, somente a partir do século XVIII é que o Maranhão se inseriu nesse comércio, sendo até este período a sua principal mão-de-obra os indígenas. Somente em meados de setecentos é que o ministério pombalino inseriu o estado neste comércio<sup>133</sup> com a fundação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão em 07 de junho de 1755. Conforme Meireles,

A introdução regular de cativos no estado do Grão-Pará e Maranhão foi disciplinada pelo alvará régio de 7 de junho de 1755 que oficializou o exercício comercial da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão e assegurou o monopólio do tráfico de escravos africanos para o referido estado, bem como a venda desses cativos aos moradores sequiosos por braços para a labuta no campo e na cidade.<sup>134</sup>

Apesar dos primeiros registros de negros africanos escravizados vindos para o Maranhão (Grão-Pará) ser datado em meados do século XVIII há autores que sugerem que já no século XVII haviam indícios da presença de africanos escravizados.<sup>135</sup> É o caso de Mario Meireles que afirma que havia negros africanos no Maranhão já em 1755, pois o cargo de Juiz da Saúde, cuja função era visitar os navios negreiros, já tinha sido criado em 1655 em São Luís.

Deve-se ressaltar, no entanto, que a escravidão africana é notada na região maranhense desde a segunda metade do século XVII, tanto o é que o cargo de Juiz da Saúde existia em São Luís desde 1655 com atribuição de visitar os navios que chegavam com negros, o que sugere que a região já recebia mão-de-obra africana antes da atuação da referida Companhia.<sup>136</sup>

Arthur Cezar Ferreira Reis<sup>137</sup> argumenta ainda que no século XVII eram raros os negros inseridos no Maranhão, sendo que os que se encontravam no estado vinham de

---

<sup>132</sup> MOTA, Antonia da Silva. Família e fortuna no Maranhão setecentista. In: COSTA, Wagner Cabral da (org.). História do Maranhão: novos estudos. São Luís: EDUFMA, 2004, p.77.

<sup>133</sup> MOTA, Antonia da Silva. Família e fortuna no Maranhão setecentista. In: COSTA, Wagner Cabral da (org.). História do Maranhão: novos estudos. São Luís: EDUFMA, 2004, p.77.

<sup>134</sup> MEIRELES, Marinélma Costa. As conexões do maranhão com a África no tráfico atlântico de escravos na segunda metade do século XVIII. Outros Tempos, Volume 6, número 8, dezembro de 2009 - Dossiê Escravidão. P. 132.

<sup>135</sup> BEZZERRA NETO, José Maia. Escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX). Belém: Paka-Tatu, 2001, p. 21.

<sup>136</sup> MEIRELES, Mário M. Os Negros do Maranhão. São Luís: UFMA, 1983. p. 21.

<sup>137</sup> REIS, Arthur Cezar Ferreira. O Estado do Maranhão. Catequese do gentio. Rebeliões. Pacificação. In: LYRA, A. Tavares. Sinopse histórica da capitania do Rio Grande do Norte (1500-

embarcações que esporadicamente passavam por São Luís. O autor Vicente Salles<sup>138</sup> comenta que eram em pouca quantidade, sendo a atividade de importação de escravos africanos na região irregular. Mas, a solicitação por mão de obra africana escrava já podia ser evidenciada no livro grosso do Maranhão, onde vemos a preocupação com inserção de escravos no Estado é demonstrada na correspondência datada de 10 de dezembro de 1695:

[...] E porque os Officiaes da Camara do Gram Pará me representarão tambem [sic] a grande necessidade que aquella Capitania tem de escravos para o trabalho das lavouras de que depende o augmentarem [sic] se os engenhos do Assucar [sic] em utilidade daquelles moradores e das rendas reaes, Me pareceu ordenar-vos que dos escravos que se meterem nesse Estado façaes [sic] igual repartição assim na escolha, como no numero delles, ficando a metade nessa Cidade do Maranhão e a outra a metade va para a Capitania do Pará, a qual repartição não somente faça pelos Senhores de engenho, mas [sic] tambem pelos lavradores.<sup>139</sup>

Assunção ressalta que “No Maranhão, a escravatura teve alguns aspectos singulares. Até 1750 o número de africanos escravizados era insignificante. A Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão obteve o monopólio do tráfico da Coroa, e trouxe 12 mil africanos para a capitania entre 1755 e 1778.”<sup>140</sup> Sendo que, o incentivo da coroa portuguesa em “aumentar” a mão-de-obra escrava no Maranhão se devia a crise econômica pela qual a mesma passava, já que houve uma queda nos preços dos produtos exportados de suas colônias para a Europa.

Neste sentido, a Companhia do Grão-Pará e Maranhão além de fornecer mão-de-obra cumpria o papel de reavivar a economia para a colônia o que viabilizou que houvesse uma mudança significativa no desenvolvimento do estado do Grão-Pará e Maranhão, pois ao regularizar a entrada de africanos escravizados no Estado houvesse um aumento no desenvolvimento do cultivo do arroz e do algodão. “Com o subsequente desenvolvimento de fazendas de algodão e arroz, fomentado pela crescente demanda europeia por esses produtos, vieram mais 100 mil africanos, sobretudo de Guiné, Dahomey e Angola”<sup>141</sup>.

Deste modo, às vésperas da Independência, o Maranhão era a província brasileira com maior percentual de escravizados (78 mil, ou 55% da população). Depois da crise de 1817, no entanto, o algodão

---

1800). Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950. p.32.

<sup>138</sup> Cf. SALLES, Vicente. O negro no Pará sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro: FGV, 1971.

<sup>139</sup> Livro Grosso do Maranhão, 66, op. cit., p. 156 - 157.

<sup>140</sup> ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. A memória do tempo de cativo no Maranhão. Revista Tempo vol.14, nº 28, jan-jun de 2010. P. 69.

<sup>141</sup> Ibidem P. 69.

maranhense encontrou dificuldades crescentes no mercado mundial. Por isso o tráfico transatlântico de escravos para a província se tornou inexpressivo bem antes de 1850. Crises econômicas e políticas – a guerra da Independência (1822-23) e a Balaiada (1838-41), que se desenrolaram na principal região produtora de algodão – contribuíram para abalar o poder econômico dos senhores. A inserção da sociedade escravagista no meio amazônico – a maior parte do norte da província era coberta por densas matas – combinada com esse desenvolvimento tardio, curto e intensivo, pode explicar alguns dos traços particulares do cativo maranhense. Junto com o Pará, o Maranhão gozava de péssima reputação entre escravos e proprietários alhures. Ao ponto de a venda para o Maranhão ser até uma ameaça para punir escravos desobedientes em outras províncias<sup>142</sup>. [...]

O Alvará secreto de 1757 concedia a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão a exclusividade comercial na área entre o Cabo Branco e o Cabo das Palmas (Cabo Verde, Bissau, Cacheu) sendo que os principais portos de embarque para o Maranhão estavam localizados na região da Alta Guiné.<sup>143</sup> Os africanos escravizados que vieram para o Maranhão saíram em sua maioria dos portos de Bissau e Cacheu<sup>144</sup>

Dentre as setenta viagens negreiras com destino à capitania maranhense, sessenta e sete delas saíram da região da Senegâmbia, trinta e uma, de Bissau, vinte e sete, de Cacheu e nove, de Cabo Verde; e apenas três, da África central, sendo duas de Luanda e uma de Benguela. Portanto, no período de atuação da companhia pombalina os resgates de cativos se limitaram a basicamente essas duas regiões. E da população africana inserida como cativa no Maranhão durante a atividade da CGGPM e mesmo depois dela, Carreira acredita que entre o rio Casamansa e o Cacheu foram resgatados banhuns, cassangas, felupes, baiotes, balantas, brames, pepéis e caboianas. Do porto de Bissau os africanos embarcados para a capitania maranhense eram pepéis da própria ilha, balantas manjacos, bijagós, beafadas, nalus e mandingas, soninkés e pajandincas. Esses foram os grupos de procedência que mais alimentaram a corrente do tráfico.<sup>145</sup>

Apesar disso é necessário ressaltar que conforme assinala Rafael Cambouleyron há uma grande dificuldade de se estabelecer o número exato de escravos que foram trazidos durante o século XVII para o Estado do Grão-Pará e Maranhão.<sup>146</sup>

Qualquer tentativa de estabelecer números seguros para o tráfico negreiro seiscentista, como aliás para toda a navegação para o Estado

---

<sup>142</sup> ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. A memória do tempo de cativo no Maranhão. Revista Tempo vol.14, nº 28, jan-jun de 2010. P. 68-69.

<sup>143</sup> CARREIRA, António. A companhia geral do Grão-Pará e Maranhão: o comércio monopolista Portugal-África-Brasil na segunda metade do século XVIII. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1988. 1 v, p.105

<sup>144</sup> DIAS, Manuel Nunes. Fomento e mercantilismo: a companhia geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778). Pará: Universidade Federal do Pará, 1971. 1 v.p.441-467.

<sup>145</sup> SILVA, Maria Celeste Gomes da. Rotas negreiras e comércio de africanos para o maranhão colonial, 1755-1800. 2010. 82 f. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de pós-graduação em história, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. P. 66.

<sup>146</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). Revista Brasileira História. São Paulo: ano/v. 26, n. 52, p. 79-114, dez. 2006, p.97

do Maranhão e Pará, esbarra no caráter fragmentário das fontes. Apesar dos assentos estabelecidos, a documentação não fornece registros sistemáticos, nem garantias da chegada dos navios e do número de escravos de fato desembarcados e vendidos, como, aliás, já há tempos havia assinalado Arthur Cezar Ferreira Reis. Porém, embora claramente os assentos e contratos sejam as formas principais de importação de africanos no Maranhão, houve tentativas de envio de escravos para a região, que poderíamos chamar de isoladas. O que sem dúvida chama a atenção para o século XVII (o que é comparável com a experiência de meados do século XVIII) é a procedência dos escravos, fundamentalmente da Guiné e da Costa da Mina, fato, aliás, já apontado por alguns autores, e que tanto preocupou estudiosos que procuraram entender a dinâmica e a especificidade dos cultos afro-brasileiros na Amazônia e no Maranhão.<sup>147</sup>

Apesar de não haver uma estimativa exata quanto aos números de africanos escravizados trazidos para o Maranhão, Marinelma Costa Meireles aponta que:

Foi possível compilar 203 viagens negreiras para o Maranhão, sendo que 131 desses registros são de tumbeiros vindos da África e 72 são daqueles vindos de portos brasileiros, o que permitiu montar um quadro geral do comércio de cativos para essa área. Mas neste ensaio, trato somente do tráfico de escravos com a África. As viagens negreiras para o Maranhão apontam a saída de mancípios de sete localidades africanas. De Bissau partiu a maior quantidade de embarcações para cá, perfazendo um total de 61 viagens. O porto de Bissau funcionou como importante elo do tráfico de escravos na África Ocidental, situado no fundo de estratégica enseada compreendida entre a Ponta de Bandim e o extremo leste da Ilha de Bissau. O embarcadouro de Cachéu figurava também como importante ponto de ligação do comércio de escravos na parte ocidental do continente africano. No tráfico de escravos para o Maranhão, Cachéu aparece como o segundo porto mais importante, presente em 39 viagens compiladas<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII).

<sup>148</sup> MEIRELES, Marinelma Costa. As conexões do Maranhão com a África no tráfico atlântico de escravos na segunda metade do século XVIII. Revista Outros Tempos. Vol. 06. Nº 08. São Luís: MA Dez. 2009. P 132.

**Quadro 2 – Principais regiões de procedência dos cativos africanos para o Maranhão (1693-1755)**

Regiões de embarque	Anos									Portos de embarque	Nº de cativos
	1693	1695	1696	1701	1740	1741	1743	1752	1755		
Senegâmbia										Bissau, Cacheu e Cabo Verde	1.115 (61%)
Baía de Biafra	1714									Calabar	356 (20%)
Baía de Benin	1703			1708			1715			Costa da Mina	342 (19%)
Total										1.813 (100%)	

Fonte: [www.slavevoyages.org](http://www.slavevoyages.org)

Como pode ser visto na tabela acima a região da Senegâmbia forneceu um grande número de africanos escravizados para o Maranhão, sendo somente do porto de Cacheu seis viagens destinadas ao estado. Mas, não seria também um erro de sublinhar a existência de outros portos nesta mesma região além de Cacheu, entre outros de Gorée, Saint-Luis (Senegal), Benty, Ihlas de Loos e de Kasa, o Rio Pongo e Rio Nunez (em Guiné Conakry).



Figura10 Antigo casarão que fica na Ilha de Kasa situada em frente da capital Conakry que servia de feitoria para guarda de africanos escravizados que seriam enviados para as Américas. Fonte: < <https://youtu.be/uGhODztt1XI>>



Figura 11 Antiga prisão localizada na Ilha de Loos que servia de repressão dos escravos rebeldes que se mostravam resistentes a essa condição. Fonte: < <https://youtu.be/uGhODztt1XI>>

Além de mão de obra para as plantações e cultivo os africanos escravizados também eram utilizados nas mais diversas atividades domésticas, artesanais etc. Regia Agostinha da Silva em *Escravidão e resistência no Maranhão: anúncios e fugas escravos no século XIX*, demonstra o grande uso de mão-de-obra escrava ao longo do século XIX, principalmente em trabalhos domésticos, apontando a sua posse como símbolo de distinção social no estado, o que de certa forma justificaria que as vésperas da abolição havia um grande número de escravos na região. Neste sentido, Pereira sublinha que:

Na formação histórico-social do Maranhão, a presença de escravos foi marcante não só por sua condição de trabalhadores, mas porque possuí-los para servir era um elemento de distinção social, bem como um dos critérios de acesso ao mercado de capitais da época. O fazendeiro maranhense que desejasse demonstrar opulência e desfrutar de alto prestígio social tinha que ser possuidor de numerosa escravaria, ainda que para tanto se endividasse junto aos vendedores de escravos.<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> PEREIRA, Josenildo de Jesus. *As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880*. 2006. 206 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em história social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. P. 27.



### Quadro 3 - Navios que chegaram ao Estado do Maranhão

Ano	Número de escravos	Procedência	Observações
1671	50	Angola	O governador Pedro Cesar de Meneses levou 50 escravos de Angola para construir o engenho de anil
1671	[400]	Angola	Duas naus holandesas chegam a São Luís, mas são impedidas de comerciar com a população pelo governador
c.1673	-	Guiné	Capitão Domingos Lourenço, nau Nossa Senhora do Rosário e Almas
1682	-	[Guiné]	Chegada de Pascual Pereira Jansen (estanco) ao Maranhão – contrato 4
1684	200	Guiné	Navio do estanco chega a São Luís durante revolta – contrato 4
1684-85	“poucos escravos”	[Guiné]	Navio do estanco chega a São Luís – contrato 4
1685	-	Guiné	O capitão Silvestre da Silva chega ao Estado, pago pelo estanco, que já havia sido abolido – contrato 4
1690	-	Angola	O governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho refere-se a um navio vindo de Angola que teria naufragado na costa do Pará
1693	139	Mina e Guiné	Assento com a Companhia de Cabo Verde e Cacheu; capitão Manuel Luís – contrato 5
1695	[103]	[Guiné]	Assento com a Companhia de Cabo Verde e Cacheu; vendidos aos senhores, lavradores e distribuídos “por particulares” – contrato 7
1696	18	-	Provavelmente assentos; escravos vendidos aos senhores de engenho e lavradores – provavelmente contrato 8
1698	108	Mina	Assento com Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar; o capitão Diogo da Costa deveria entregar 218 escravos; uma das naus queimou na costa da Mina – contrato 9
1702	110	[Mina]	Assento com Antônio Freire de Ocanha e Manuel Francisco Vilar; capitão Diogo da Costa – contrato 10
1705	153	Mina	Assento feito com Antônio Freire Ocanha e Manuel Francisco Vilar; capitão Diogo da Costa – contrato 11

Fonte: CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)<sup>150</sup>

Entre os anos de 1756 e 1789, os mercados de São Luís e de Belém foram abastecidos com 20.339 escravos transportados pela Companhia Geral de Comércio do Estado Grão-Pará e Maranhão de diferentes lugares da África: Bissau, Cacheu, Angola, Serra Leoa. Dos 20.339 escravos, 8.937 eram homens adultos (43.9%), 5.332 mulheres

<sup>150</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). Revista Brasileira História. São Paulo: ano/v. 26, n. 52, p. 79-114, dez. 2006. P. 99



(26.2%), 2.213 rapazes (10.8%). 1.754, mulheres jovens (8.6%), 40 crianças (0.19%) e 2.063 sem uma indicação específica (10.1%). Por outro lado, carece-se de informações que contribuam para um conhecimento mais aprofundado a respeito de africanos transportados para a América no que se refere aos critérios como a idade, o sexo e grupos etnoculturais.<sup>151</sup>

Ainda segundo Silva, entre o período de 1779-1815:

Das duzentas viagens negreiras destinadas ao Maranhão, com indicação das regiões de procedência, cento e sessenta e cinco delas provinham da Senegâmbia e, entre os portos mais representativos, estavam os de Bissau – de onde partiram cento e uma viagens com o total de 25.147 cativos – e Cacheu com cinquenta e cinco partidas, totalizando 14.104 escravos.<sup>152</sup>

### 3. RAÍZES MANDINGAS DE SANTA ROSA DOS PRETOS

#### 3.1 Origem de Santa Rosa dos Pretos

A formação da comunidade de *Santa Rosa dos Pretos* está relacionada, no longo prazo, aos desdobramentos do processo de constituição do perfil das relações comerciais, políticas e culturais transatlânticas estabelecidas entre a África Ocidental e o território da atual região nordeste brasileira, tal como se esboçou no capítulo anterior.

Nesse sentido, não é demais salientar que para compreendermos os processos de elaboração e reelaboração de culturas e identidades africanas em localidades maranhenses é preciso se referir à história da escravidão e as relações estabelecidas no mundo atlântico porque por meio do tráfico internacional vários povos africanos, inclusive os povos mandingas do grande *Império do Mali* foram deslocados, compulsoriamente, para as Américas, o Brasil e, nele, o Maranhão.

*Santa Rosa dos Pretos* é, hoje, um território que se reconhece como sendo quilombola e está composto por dezesseis (16) comunidades: *Boa Vista, Pirinã, Barreiras, Leiro, Centro de Águia, Fugido, Barreira Funda, Sítio Velho, Picos I, Picos II, Curva de Santana e Alto de São João mais Matões, Fazenda Nova, Pindaíba e*

---

<sup>151</sup> PEREIRA, Josenildo de Jesus. As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880. 2006. 206 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em história social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. P. 27.

<sup>152</sup> SILVA, Maria Celeste Gomes da. Rotas negreiras e comércio de africanos para o maranhão colonial, 1755-1800. 2010. 82 f. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de pós-graduação em história, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. P. 67

*Conceição*, localizadas no município de Itapecuru Mirim (MA). Em termos demográficos possui em torno de 750 famílias que sobrevivem, em grande medida, da economia tradicional baseada em produções agrícolas e pesca.

Conforme a memória de moradores mais velhos a história desta comunidade tem relações com a África tal como argumenta o senhor Louro,

Olha, a Santa Rosa vem, como o companheiro falou aí, né! Pra meu ponto de vista a Santa Rosa veio da África. Da África que, no tempo, se não fosse a vinda, né! Dos nossos avôs, nossos antepassados pra cá, não existia Santa Rosa. Podia existir aqui, mas conhecido por outro nome, por outro nome, né! Mas a vida da gente de lá pra cá com o *Barão ai que era dono doou* de certo que quando eu me entendi encontrei o nome Santa Rosa, Santa Rosa. E essa Santa Rosa ela tá conhecida a nível mundial, Santa Rosa dos Pretos. Ela é um quilombo que é muito visitado, graças a Deus nós recebe muitas pessoas aqui que vem através de saber como anda Santa Rosa, quem é Santa Rosa, quem são os povo da Santa Rosa, né! Que ai a gente tem que agradecer as pessoas que chegam até a gente pra gente poder explicar um pouquinho daquilo que sabe, tem aquele conhecimento, né!<sup>153</sup>

Uma das dificuldades relativas aos estudos da escravidão no território da atual comunidade de Santa Rosa foi está relacionada a falta de vestígios materiais visíveis que atestem esse tempo, mas conforme o senhor Francisco,

...Aqui ainda existe um poço de bomba que foi feito pelos escravos no tempo do comando do barão, mas só que a gente não tem quase acesso com ele, porque chegou uma família e proibiu até a gente de ir lá no poço... O poço era para ser da comunidade e essas pessoas chegaram lá fizeram a casa deles, entupiram o caminho do poço e não deu mais acesso pra gente ir lá no poço. É uma coisa que a gente fica sentindo que isso é uma doença porque ele era um poço para ser zelado por todos negros que foi o patrimônio que o Barão deixou porque outras coisas que ele deixou nós não alcançamos, mas o poço, nós sabemos bem onde fica o lugar do poço, ainda tem alguma coisa que os negros fizeram lá ... A Fazenda daqui da Santa Rosa do Barão, como dizer? A morada dele era em Boa Vista, lá em Boa Vista, lá ainda existe ainda os coisas do casarão, mas agora aqui era centro de trabalho aqui vivia mais era só os negros trabalhando, ele que vinha visitar, mas que a morada dele mesmo era lá na Boa Vista. Santa Rosa era a fazenda. O barão vivia na cidade, porque lá ele ficava mais perto com a linha de ferro, nesse tempo não tinha rodagem. Ai lá ele fez a moradia dele com a baroa e pra cá ele tocou os negros que viviam trabalhando, que aqui era centro de trabalho e ele vinha muito mais que a casa dele mesmo era lá em Boa Vista<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> LOURO PRETO. Relato coletado no dia.....

<sup>154</sup>

Ainda acerca da infraestrutura material da antiga fazenda o senhor Libânio recorda que,

... o que o barão deixou aqui que eu ainda arcancei, eu arcancei *um poço* que tem quis dar-se o nome depois de poço de bomba, mas só que lá ele não tem bomba, ele foi apenas levantado de pedra, mas com isso eles chamam de poço de bomba né, que eles que era para sentar uma bomba e nunca sento. Essa foi a única coisa que este Barão deixou aqui na Santa Rosa, nesse território. Independente disso eu ainda conheci *umas caldeiras* aonde eles faziam aquelas cana sei lá, moía, fazer, naquelas caldeironas, ainda arcancei também aquelas *fornalhonas*. Mas que tirantemente não tem outra estrutura aqui que o barão deixou ali. Ali tem uma lá que diz que é o casarão lá na Boa Vista que lá na beira do rio diz que lá tem uns cano também que ele fez vai no, que foi no tempo que eles fizeram isso lá, aquilo lá, Gomes de Sousa que fez aquilo lá, Gomes de Souza que fez esse casarão lá, 1911, então não conheço muito bem essa estrutura que era lá, agora isso ai também acabou. Parece que ela tem, não sei se tem alguma coluna ainda lá, mas o mais ele não deixou nada aqui que relembra<sup>155</sup>.

Por ter estabelecido residência na cidade, o barão deixava uma pessoa responsável pela administração da fazenda. A escolha do cargo era feita entre um negro ou um grupo de negros para garantir a segurança de sua propriedade. O mesmo garantia a vigilância, a proteção de seus bens, incluindo os seus escravos, além de zelar pela organização e funcionamento eficaz das atividades de trabalho no campo (plantação, colheitas, transporte, distribuição, etc.). Segundo o senhor Francisco, “Era outros negros que tomava de conta do serviço, o nome deles se chamava “firme”, que era o capitão, era o que tomava conta de tudo, levava o negro pra trabalhar, trazia pra casa, e dava as ordens, era esse o capitão”.<sup>156</sup>

Ainda sobre os negros escravizados da fazenda do Barão, é importante destacar que os mesmos eram comprados pelo barão no porto de São Luís – MA, assim como em outras fazendas do Estado. Segundo a memória dos quilombolas, os negros trazidos para a fazenda, inicialmente, falavam diversas línguas, o que pode significar que eram de diversas etnias africanas, as quais só foram unificadas com as adaptações e readaptações culturais e sociais pelas quais todos os africanos escravizados passaram em terras estrangeiras. Segundo o senhor Francisco,

Depois que ele formou a fazenda, eles eram uns 7 escravos mas daí ele saía comprando, nas outras fazendas ele comprava um por acaso ele comprava em Oiteiro, comprava em Pindoval, comprava em Itapecuru,

---

155

156

aqui e acolá ele comprava um e trazia para ir aumentando a fazenda dele. Porque hoje o fazendeiro é quem tem gado e nesse tempo fazendeiro era quem tinha negro, era uma fazenda, mas não era fazenda de gado era fazenda de negro, para trabalhar. Ele tinha um gadozinho, mas o gado dele mesmo vivia para lá pra cá era bem pouquinho que ele trazia. Desse tempo que eles vieram da África aqui ficou bem pouquinho, ficou parece umas três que veio da África né aí os outros era só que ele comprava nas outras fazendo quê já tava maior. Eles eram de várias línguas, quer dizer quer dizer que os da África falava de um jeito já os outros que ele comprava de outros lugares já falava de outro jeito aí já quando chegou já de meu avô para cá aí a gente fala normal, mas até que minha bisavó ainda falava aperriado ainda. Aí que a gente, ele falava a mesma língua vindo mesmo da fazenda a mesma língua vindo mesmo traz vindo da África ou da outra Fazenda daqui da outra Fazenda eles falam em outras línguas e depois que acostumou ficou falando iguais. [...] os que vieram da África falavam o que a gente daqui não compreendia, os outros não compreendia né, aí que quando foram tendo filho e já os filhos já falava na língua daqui aí os velho acabou aquela linguagem que ele não entendia e o novo continuo na linguagem que nós compreende<sup>157</sup>.

Prevalece ainda na comunidade de Santa Rosa uma versão de que os africanos escravizados teriam sua origem em Guiné-Bissau e Cabo Verde. Segundo os mesmos a prova dessa descendência seria o sobrenome que algumas famílias atuais possuem. No relato abaixo, a senhora Anacleta, umas das líderes da comunidade, conta a respeito da adoção do sobrenome Pires, que segundo ela pode ser ligado a africanos das regiões de Cabo Verde e Cacheu (Guiné-Bissau).

Então assim com base nisso é que a gente muito reafirma sobre a nossa ancestralidade e tem muito cuidado com esse sobrenome da gente, do Pires, por que teve uns pretos que eles chegaram aqui, mas eles não perderam seu natural, não perderam, por que aqui os delegados fazia era tocar fogo nos tambores, batia nos mineiros e os mineiros batia mina. O que que aconteceu aqui com esse quilombo aqui que ele tem o mesmo nome do território que a Santa Rosa do Pretos, por falta de delegado não querer respeitar aqui, meu fio, o pessoal daqui dava até em delegado, então não é à toa que a gente defende essa bandeira, continua defendendo, por que a gente se acha muito sabe nessa fortaleza de compreender o nosso processo histórico. Quando a gente diz assim, nós somos Pires, é por que ficou depois que segundo as memórias, todo mundo aqui na época do senhor de engenho eles se assinava por Belfort, Belfort. Inclusive o pai de Libânio ele se assinava por Belfort, ai depois que surgiu essa questão aí que nada aconteceu que a abolição de escravatura, que pra nós e ai somos escravos até agora o que que aconteceu com o pai de Libânio, ele foi no cartório e disse eu não tenho sangue de branco, eu não sou filho de branco, eu sou herança da África e quem me antecederam foram preto e o nosso sobrenome não podia ser revelado, e nós somos Pires, e ele foi no cartório, tirou o nome Belfort, e é por isso que nossa família, eu e meu pai, a gente tem a honra

por esse nome, por que ele tinha na mente isso não podia era ser revelado, mas eles sabiam de onde eles vinheram e é por isso que a gente preserva esse sobrenome dos pires<sup>158</sup>.

A partir de fragmentos da fala e do próprio depoente se verifica que na comunidade de Santa Rosa dos Pretos ainda são mantidas praticas culturais que nos remetem às práticas ancestrais africanas tais como a tradição oral e o papel fundamental dos mais velhos na preservação da memória social e histórica, de modo semelhantemente às comunidades mandigas, nas quais os Griots e mais velhos da comunidade desempenhavam as mesmas funções, embora, aqui, o contexto tenha sido outro.

Apesar das violências simbólicas durante o processo de captura e venda na África, a longa e difícil viagem, assim como as experiências dolorosas vividas e compartilhadas pelos diversos grupos de africanos, os sobreviventes conseguiram criar e recriar laços de famílias e de parentescos. Os mais velhos ainda se lembram de tratamentos desumanos dispensados aos escravos na localidade. A este respeito o senhor Libânio sublinha,

Olha, eu mermo não fui escravo e meu pai também quando ele nasceu não era mais escravo. Mas a vida dos escravos aqui não era fácil, a vida do escravo aqui, a história dos escravos que passaram a mim, que eu assisti. Você já pensou que era o sujeito sair daqui légua e meia, carregando o cidadão nas costas, distância de legua, sair daqui para ir lá pra beira do rio levar ele nas costas de padiola sem ele tá, sem ele tá doente! Já vai a primeira. Você já pensou que é os negros aqui puxando engenho que nem boi, para moer da cana! Outra coisa difícil. Você já pensou que era chegar no garapé camarada se fazer de ponte para travessar do cidadão! É meio duro. Já pensou que é o negro para plantar o arroz, o algodão e fazer essas coisas e não ter direito à venda é outra coisa difícil, debaixo de taca ainda! Então o nosso passaporte tinha muitos companheiros que morria amarrado tá! Que nem porco. Conheço lá em São Luís hoje aonde é o CCN, que é o centro de cultura negra do Estado do Maranhão, que nós negros se sentamos lá na numa discussão com Governo do Estado lutamos até quando eles conseguiram lá esse lugar que é o centro de cultura negra do estado do Maranhão, que hoje é os CCN aonde os negros era preso acolá ordinariamente, sofrendo sem ter uma rede para dormir, tava lá acho que ainda tá lá as correntes, as argolas aonde os negros era amarrado com a qual a corrente com cadeado, a parede de lá você mede é mais de metro de largura não tinha casa não tinha nada para o nego vivia lá amarrado que nem porco, lá naquele ali, maltratado pisado, ensanguentado. E obrigadamente então fizeram uma casa daquela artura daquela, sem naquela época, só a proteção do pai que não sei como aqueles negros que fizeram aquilo ali subia com umas pedras, não sei o que era para fazer aquele asilo ali para eles mesmo ficar preso. Então só basta essa história por aí que não é fácil. Ainda tinha outra coisa que ali no sítio velho tem um camarada que ainda diz que o barão

é bom. E ele mesmo disse que o barão, esse barão, que não era daqui que botava as preta velha para ir latir que nem cachorro - au au au au - para vigiar catitu, vaca, veado na roça. Isso é um sofrimento meu amigo só basta lhe dizer isto que o barão fazia<sup>159</sup>.

A quase totalidade de moradores de Santa Rosa se reivindica como descendentes de africanos. Mas, a partir de fragmentos de memória se identifica um fio de linhagem entre famílias de Santa Rosa com o Barão, antigo dono das fazendas, conforme rememora o Libânio,

Família mermo do barão não existe, mas agora tem pessoas que ainda se identifica como descendente dele. O barão, ele aqui ele tinha um neto... A *América* ela era Negra e o barão gostou dela gostou dela teve um filho com ela, o nome é Américo. Este Américo ele casou com uma senhora de tal de Marculina, justamente é dali do Oiteiro do Espirito, agora eles tiveram filho, aqui mais chegado mais perto que tinha aqui que tem assim da mulher que justamente era uma senhora chamado Dodô que era filha do Américo, ai tinha outro pra cá para Boa Vista que esse não morava mermo aqui, só a Dodô que morava aqui que era filha do Américo, que morava aqui, os outros ficava na meia légua de frente que aqui da Boa Vista ficou os outros para lá, tá<sup>160</sup>.

### 3.2 A organização social

No contexto da escravatura a pratica de família escrava era muito frágil tendo em vista o seu caráter temporário porque a sua duração dependia da conjuntura e da vontade do barão, o qual orientava tanto a escolha entre os casais quanto influenciava as formas de estabelecimento de laços familiares. No caso de Santa Rosa, esse fato se fez sentir durante todo o período da escravidão, onde todos os escravos eram considerados propriedade ou filhos de criação do barão. A esse respeito, o senhor Francisco, chamado Chicóco, diz:

Olha a escravidão aqui na Santa Rosa ela foi um pouco pesada porque os negros trabalhavam muito, recebia taca, não podia se vingar, e nem recebia dinheiro, o barão ele dava alimentação pros negros. Agora o que eu fico achei até hoje e eu fico mais pensativo que eles usam os negros como usava assim os animais. Eles garrava a mulher era casada com o marido se ela não tivesse filho com o marido aí o barão garrava ela e botava pra outro negro engravidar, aí se ela engravidasse aí ele garrava aqui o marido dela vendia para outra fazenda porque ele não prestava porque não tava dando resultado, aí se ele fosse tivesse um filho todo ano aí era bom para ele porque ele tinha o que vender-se pra continuar a fazenda. Então assim, eu fico muito pensativo e não gosto dessa ação que foi acontecida

---

159

160

com o meus antepassado, meu avô, bisavô, tataravô, foi tataravô, meu bisavô não chegou a pegar taca, meu tataravô. E aí o de bom que ele fez que nós hoje nós estamos aqui nesse quilombo por que ele deixou uma segurança pra gente, tá depois que terminou a escravatura aí ele deixou, doou a terra pros nego e o nome dele porque ele era Belfort aí ele deixou como a gente fosse Belfort pros negros que era filho dele e não era o escravo era um filho e a terra ele disse - essa terra não se vende, não se dá, não se afora, não há conta que lhe dê de pagamento, essa terra é pra meus filhos que me serviram como escravos criar filhos e netos e as descendência - então se nós somos descendentes de Barão, nós que somos donos dessa terra tamo lutando para ver se consegue porque os fazendeiros tomaram tudo. Nós vive, nós tinha meia légua. Mas então se agora de muita luta dos companheiros é que a gente tá esticando os braços pra trabalhar pra que a terra tá aumentando<sup>161</sup>.

A organização social da comunidade de Santa Rosa evidência a conservação de muitas de suas raízes africanas. No seu cotidiano, essa comunidade conseguiu preservar as regras de sociabilidade comunitária, de hospitalidade, de ajuda mutua, entre outros, carregando características tradicionais semelhantes a diversos grupos étnicos da África, principalmente dos mandingas da região da África ocidental. A própria noção de família, mais ampla, é uma característica essencial da vida local. Sendo os laços familiares estendidos para além da família “nuclear”. A esse respeito o senhor Louro Preto destaca,

Olha o laço de família aqui dentro da Santa Rosa elas não são ruim, elas não tão ruim. Inté porque se aqui cai uma pessoa doente todo mundo tá de junto se precisar para levar para o médico todo mundo tá de junto. Basta tá doente né! Todo mundo tá lhe acompanhando. Inclusive a minha mãe adoeceu agora poucos dias, mas a casa é cheia é noite e dia todo mundo vai visitar e a gente recebe com bom gosto, os amigos, os parentes que vão visitar. Os laços de família aqui é bom não é ruim não. Toda comunidade, todo local sempre tem assim um ou dois que é mais afastado, mas isso aí a gente não leva, a gente leva em consideração que às vezes as pessoas que são mal informado, mal informado né! Ele acha que se chegar na minha casa eu vou tratar ele mal e aí aqui não vai acontecer e não acontece aqui dentro do território graças a Deus a gente trabalha nesse sentido<sup>162</sup>.

E, isto se transmite para o valor que a comunidade concede para os mais velhos. Para a comunidade, um de seus valores mais significativos, tido como herança passada de geração para geração, é o respeito pelos mais velhos, por aqueles que possuem o conhecimento tradicional, que conhecem a história e os saberes dos antigos.

...Isso ficou de herança dos nossos antepassados, de lá para cá. E aí a gente sempre cultivou isso, olha seu fulano de tal é mais velho do que você, sê não passa por ele sem tomar bênção, tome a benção, ou dá bom dia ou boa tarde. Aquilo é uma herança que a gente tem muito forte aqui

---

161

162

dentro. Uma herança, vem de lá para cá. Aqui eu tenho uma família que me toma benção para mim direto. É vô é vô, é parente por que mora dentro da comunidade, mas no sangue não é, mas não passa aqui não toma benção para mim de vô. Me abraça, é aquela coisa então aquilo vem de herança dos pais, né! Que ensina aquelas crianças a fazer isso, isso é um patrimônio muito forte que nós tem aqui dentro.<sup>163</sup>

Assim, os processos de aprendizagem cultural e da sociabilidade se dão através de exemplos. Ficando a cargo dos mais velhos, os processos de valorização dos costumes e a aprendizagem do que é pertencer a comunidade aos mais jovens.

...Olha aqui esse tipo de coisas acontece familiar, eu digo assim: familiar. Até por que eu sei cantar um tambor de crioula, o Lusitano bem ali sabe toca um tambor de crioula. O meu filho e o meu neto já se encosta bem aqui, eu canto e ele responde. Daqui mais uns três meses ele já canta e eu tô escutando até por que eu já tô velho e ele tá com a voz nova, bonita, ouviu! E aquilo ali, é muito difícil aqui a gente sentar pra chamar os jovens pra dizer assim: olha eu vou ensinar isso pra vocês. Vem é de dom, vem é de dom. eles ficam moda papagaio, só dali escutando, quando eles se bota pra fazer eles já sabe o que eles vai fazer. Nós não temos uma escola<sup>164</sup>.

Por isso, na comunidade não há necessariamente uma escola tradicional nem uma estrutura institucionalizada que coordene, que aponte o que deve ser aprendido ou quem deve aprender. O que existe em Santa Rosa é uma certa consciência de que os jovens precisam estar cientes de sua responsabilidade para com a manutenção das tradições e modo de vida local. A esse respeito, o senhor Louro Preto aponta

Não, amontada não, pra dizer nós temos tal dia do mês, tal dia do mês, pra nós fazer isso, isso e isso, nós não temos uma estrutura amontada, nós temos é uma memória preparada, os neguinhos quando nascem já vem com o dom. É como eu terminei de falar, você sabe fazer um abano, tá, você não chama ele pra vir aprender ali, ele fica lá. Na hora que ele se botar ele faz, viu?

E aqui é como eu tô le falando, nós não senta com os jovens pra dizer tal dia do mês nós vamos ter uma aula, nós temos uma estrutura ali amontada pra gente fazer esse tipo de trabalho, não, não não. Ai a estrutura eles já traz mermo é na cabecinha deles quando nascem. Eu tenho um netinho ai que vai fazer ano, mas você pegar uma vasilha bota ela de boca pra baixo ele já chega com as duas mãos, ai ele eu dô um grito em cima ele dá outro e dali ele não para não, ele vai continuar, ele vai continuar. E quando eu já tiver velhinho ele já tá ali pra assumi, por isso que a cultura daqui não morre é por causa disso, a gente dá liberdade pra eles fazerem o que eles quiseram ai ô, é uma caixa eles bate é um tambor eles bati, tudo o que eles quiserem fazer eles faz, não

---

<sup>163</sup> Louro Preto:

<sup>164</sup> Louro Preto:



fazendo de errado né, sair lá fora pra ir prum reggae, e pra tá..não! Mas a nossa cultura aqui<sup>165</sup>.

A educação tradicional é preocupação geral que implica a responsabilidade da família e da comunidade inteira. Para responder a esse âmbito comunitário tanto na criação dos filhos quanto no acompanhamento depois do seu casamento os pais buscam o caminho de um apoio educacional alternativo que se faz através da escolha de um tutor parental que são os padrinhos e as madrinhas. Os mesmos, a vida inteira, poderiam influenciar o destino da criança com uma interferência exigente na sua educação, dando conselhos até correções, apoio econômico, espiritual, técnico, instrumental a seus afilhados, que são filhos de coração.

...Dentro da Comunidade é o seguinte você é meu vizinho, o Libânio é meu vizinho, eu vou me casar eu não vou atrás do outro lá fora para ser padrinho do meu casamento. Vocês tão perto você come do mesmo molho que eu como e aí nós forma aquele laço ali. Em termos de padrinho é a mesma coisa, se você me respeita, eu lhe respeito, você respeita minha mulher, aí eu lhe faço um convite você quer ser padrinho do meu filho? Porque eu lhe escolhi pra ser padrinho do meu filho. Se você achar por bem de ser, tudo bem, se não achar bem de ser, tudo bem também, não por você não ser padrinho do meu filho que eu vou ficar aborrecido com você<sup>166</sup>.

Dentro desse contexto há um respeito pelo papel fundamental do padrinho e da madrinha no contexto do casamento ou de batismo de filho.

....Se fala o padre que os padrinhos é que dão à luz a criança é que dão a benção as crianças, a própria hora que a criança é batizada pelos padrinhos ele é abençoado por Jesus Cristo, ele já não é um pagão, ele é um ser humano. Isso vem lá no texto lá do Papa, desse pessoal. A gente já alcançou isso e a gente não vai fugir, mas que os padrinhos ele é um, é uma peça muito forte dentro do batismo de uma criança e o respeito que eu vou ter pelo o senhor ser padrinho do meu filho, aquele respeito é muito grande, se trata de uma cultura muito forte, o respeito que eu vou ter pelo senhor ser padrinho do meu filho a sua esposa ser madrinha do meu filho tá, aquilo é muito prazeroso para a gente ter você como o representante, você é um representante do meu filho, então assim que são as coisas<sup>167</sup>

Melhor ainda, eles cumprem a função principal de intermediação em caso de conflitos entre os filhos afiliados e seus pais biológicos e como entre os casais de

---

<sup>165</sup>

<sup>166</sup> Louro Preto....

<sup>167</sup> Louro Preto..

afiliados. Mestres e alunos aprendidos. O sacramento de laços entre padrinhos ou madrinhas e afiliados (as) se constatava oficialmente através de um conselho familiar e público. Isso garantia todo processo de iniciação, de batismo e de proteção entre os sujeitos aqui envolvidos.

Ele pode ir muito longe, o padrinho e a madrinha do meu filho pode tá muito longe. Se eu tiver em casa eu tenho um filho, é seu afilhado, ele tá fazendo o que não deve lá na rua, a sua distinta obrigação como padrinho é de botar ele para casa e ele tem que lhe atender. Você é o padrinho, você tá na família, você que deu a luz a ele ser um batizado.<sup>168</sup>

Então o padrinho e a madrinha passam a ter uma função semelhante aos dos pais para com os afilhados, além de possuir uma espécie de permissão social para interferir com as decisões dos pais. Assim, não poderia haver divórcio sem aviso dos padrinhos e madrinhas, assim como, os pais biológicos não podiam expulsar os afilhados de casa sem aviso aos padrinhos.

Qual é o seu dever? Vou conversar com meu compadre. Chega procura saber porque que eu executei ela ou ele e você ver por onde tá errado aí você vai me chamar atenção. Diz olha meu pai você não faça mais isso, por causa disso e disso e eu tenho a distinta obrigação de obedecer. Eu sendo pai você sendo padrinho, mas eu tenho a distinta obrigação de obedecer. Momento de ignorância, eu não compreendi direito o que o que eu podia fazer, então eu fiz coisa errada, porque acontece. E isso é até hoje. Olha aqui tem afilhados seu que trabalha empregado que passa de cinco anos sem lhe ver, mas tem uma data do ano que todos os afilhados seu lhe procura. Ele pode tá onde tiver, é por semana santa, tem afilhado que passa de cinco anos sem lhe ver, mas por semana santa, de manhã ele tá na sua porta, vem tomar benção pra meu padrinho, ajoelha, vem tomar benção pra meu padrinho pra madrinha, pede perdão desculpa dos anos que passou fora, mas a gente compreendo porque tá trabalhando não tá vagabundando, acontece, continua, não continua na família que não crê nas coisas, por que tem gente que vive por ver os outros viver, então ele acha que o mundo é dele e ele faz o que bem entendi e pronto, mas não é bem assim<sup>169</sup>.

Com relação ao casamento e a perpetuação de sua hereditariedade, o mesmo pode ser visto como elemento que permite a limitação do conceito de pertencimento e adoção da identidade da comunidade. Portanto, tanto a inclusão quanto a exclusão de pessoas que passam a pertencer a comunidade expressa uma certa “proteção” a identidade coletiva do grupo.

---

<sup>168</sup> Louro Preto...

<sup>169</sup> Louro Preto:

...Veja só, quando chega aqui essas pessoas que vem de lá que se casa aqui o que que acontece, ele não ficará o nome dele como herdeiro, ele fica, mas quem vai ficar com o seu lá naquele cadastro é ela, mas ele não fica como tendo direito aqui, o direito é dela. Ele ficará tendo direito enquanto ele viver aqui com ela, ele tem o direito, agora para ver se ele pode ir embora e não tem nada nada aqui que diz que ele é o dono daqui.<sup>170</sup>

Este elemento é uma importante característica da comunidade de Santa Rosa que no plano da organização social procura valorizar os laços de parentesco, assim como reforçar a sua identidade como *pretos*. A identidade da comunidade é marcada pela categoria preto, que não se restringe a uma ligação com a sua ascendência escrava, mas que também acarreta características como as redes de parentesco, as relações com a natureza, as festas religiosas, e outras. Todos esses elementos devem ser entendidos como partes essenciais da forma como a comunidade se mantém coesa. Assim, quanto ao território vemos que são demarcados limites quanto a quem possui direito ao acesso à terra estando restrito a linhas de parentesco, a laços de compadrio, casamento, etc.

...Não, não sofri nada. Inté por que o pai do Libânio é filho do Oiteiro dos Nogueira e a família minha tem gente do Oiteiro dos Nogueira, ai apegado tem a comunidade Canta Galo, o territóriozinho, ai tudo é uma família só, ai eu tô aqui eu tenho parente sem ser os meus filhos, vou pro Oiteiro tem parentes sem ser os meus filhos, vou pro Canta Galo tem parente sem ser meus pais, toda comunidade que você seja aqui você encontra um parente, então não houve dificuldade e não tem pra mim, graças a Deus inté hoje eu sou bem recebido pela comunidade, inclusive o companheiro Libânio, ele é difíci ele fazer um trabalho que eu não teje de junto dele, por que ele vem aqui olha tal dia eu vou pra São Luís eu tô querendo que tu vaia e a gente tá de junto na luta, nós somos um dos que tamo de frente nas coisas, graças a Deus pra mim. Olha é tão tal que eu nasci lá no Canto Galo, mas eu passo de cinco, seis anos sem ir lá, sem ir lá, eu me considero original daqui mermo, origem, filho daqui. Não tem aquelas pessoas que chegam e diz olha tu não vai fazer isso, não vai fazer aquilo, não, é o contrário, é o contrário, gente filho do lugar chega inté onde eu tô e diz olha eu tô querendo fazer isso, isso, assim e assim, será que eu posso fazer? Rapaz você é herdeiro eu não posso dizer o que você não faz e não faz, é o contrário, eles tem uma consideração comigo muito forte, graças a Deus<sup>171</sup>.

Portanto a integração daqueles que não são originários da comunidade pode ser entendido dentro do aspecto da solidariedade cultivada pelo grupo, sendo importante

---

<sup>170</sup> Louro Preto...

<sup>171</sup> Louro Preto

ressaltar que a acolhida dessas pessoas se dá por meio de situações específicas, não sendo permitido que qualquer um utilize o território para morada ou uso de recursos naturais.

... Isso aí acontece pela seguinte forma. Que quando a gente vê uma coisa assim a pessoa já não pode cadastrar, os negros não pode cadastrar uma pessoa de outro de outros lugares se não for também o segmento dele. Talvez a África chegando aqui como o negro e por que ele é negro, talvez ele tenha o direito aqui nesse quilombo, mas se ele não é negro ele não tem o direito aqui nesse quilombo<sup>172</sup>.

É interessante notar que a categoria preto, é levada em consideração aqui para definir se uma pessoa não necessariamente ligada a região pode obter um lugar dentro da comunidade. Portanto, um outro negro, vamos supor, um africano, pode chegar até a comunidade e ter uma integração facilitada com os moradores dali. Pois, no entendimento da comunidade, a questão do pertencimento não está somente limitada a ascendência direta dos antigos escravos da região, mas a todo um conjunto socialmente identificado como preto.

E aí é que é o lado que eu digo né? Aí é que o lado que eu tô colocando, porque quando ele já passa a ser negro ele tá junto com quem? Com os negros, e um negro não poderá negar nada pra outro nego assim, depende é o comportamento dele, agora ele tem que ter a relação dele individualmente. Por que tem o ditado assim: terra de sapo de coca com ele<sup>173</sup>.

Com relação a sua organização econômica e ao uso do território algumas características se destacam, principalmente as atividades tradicionais que são dominadas pela agricultura de subsistência. E, apesar da exploração dos recursos naturais ser realizada de forma comunitária, também existem propriedades privadas, que podem se constituir em roças, cercados e casas. No que se refere a propriedade privada, as casas são distribuídas de acordo com os laços de parentesco. Sendo as linhas de distribuição das casas ligadas a laços consanguíneos.

Em relação a sua produtividade econômica, a atividade agrícola desenvolvida pelo grupo é a principal fonte de sustento. Sendo uma prática comum a troca de serviço ou dias de trabalho entre os membros da comunidade ocorrendo, assim, uma reciprocidade que faz com que a mesma pessoa que recebe ajuda possa retribuir posteriormente a quem o ajudou.

---

<sup>172</sup> Louro Preto

<sup>173</sup> Louro Preto

Tudo é comunitário, tudo é comunitário, você tem, sente obrigação. De primeiro se levava até a água, o dono do serviço levava, mas hoje não cada qual levava sua garrafa cheia de água. A comida era sagrada tinha que matar um porco aí de 50 kg ou 60 kg, levava muito arroz para cozinhar, muita farinha pra gente comer lá na folha de banana, não se existia prato, tinha que ser na folha de banana, todo mundo aí o farofão medonho para gente comer, encher o bucho<sup>174</sup>.

Atualmente, apesar dessa prática ser cada vez mais escassa o sentimento de coletividade permanece vivo estando presente em outras atividades da comunidade, como é o caso das limpezas dos cemitérios, das praças públicas, dos festejos, construção de casa para outros moradores, etc.

...Olha isso aqui sempre naquela época e ainda hoje, hoje você ainda não todo o cercado, mas hoje ainda tem uma consciência tá, de agente quando vai fazer uma igreja, tá? Os jovens também dão aquela parcela de ajuda. Quando nós vamos limpar os cemitério também as famílias vão, também tão lá limpando os cemitérios. Quando é pra bater uma estrada que vai lá pra tal lugar assim, assim, se ajunta todo mundo pra ir fazer, os jovens tão lá fazendo, assim que é o trabalho ainda hoje, ainda tem isso ai. Vamos fazer uma casa, mesmo de taipa? Vamos se ajuntar todo mundo, mas importa, tapou a casa de fulano de tal, que hoje nem tem mais, a gente tá lutando por tijolo, mas se ajunta, ajunta os jovens, mulher, e umas enche água, outras faz um barro e outras bota barro na parede e outras tiram um cipó e assim vai, ainda se faz isso<sup>175</sup>.

Além disso, há também a limpeza e o preparo de áreas coletivas para o plantio. Nesse caso, um grupo escolhi um espaço, se junta e faz o preparo das mesmas para a plantação, sendo dividido entre os mesmos a área que cada um irá trabalhar individualmente. A escolha da área de plantio é realizada anteriormente a qualquer etapa da produção agrícola.

... Olha aqui é o seguinte, é como o companheiro Libânio falou, aqui é comunitário, certo! Aqui é o seguinte, você quer fazer um pedaço de roça, você vai lá olha o mato, diz, olha eu vou fazer um pedaço de roça em tal lugar, ai a própria hora que você fala aquilo vai eu, vai outro, vai outro, nós faz o nosso lugar de lavoura e vamo trabalhar, vamo trabalhar, roçar, queimar, prantar, colher e comer, quando dá, que na nossa época dava muito, agora não, a gente pranta e ai parece um monte de bicho, uma fulana cangapara que come tudo, ai lagarta, gafanhoto, essas coisas né?, mas de primeiro o que se prantava aqui dava, era muito bom a lavoura aqui<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Louro Preto

<sup>175</sup> Louro Preto

<sup>176</sup> Louro Preto

Os membros da comunidade também possuem pequenas criações de animais, como porcos, galinhas, carneiros, cabras e outros, que servem de reserva econômica. Um outro aspecto da organização social é o controle territorial. O uso da terra é comum, comunitário, mas existe um certo direcionamento por parte dos mais velhos para o uso e distribuição dos recursos. Sendo o território, muitas vezes, classificado como fértil por parte dos moradores locais.

Pegava aquele grupo de 10 ou 15 homem pegava um trecho que desse para cada um fazer a quantidade de linha de roça que ele queria. Um queria 5, outro queria 10 eu queria 15, assim fazia, tirava o quadro metia as picadas, esse aqui é de fulano de tal, esse aqui é de seu Betânio e assim sucessivamente até fechar o quadro, daquelas 10 pessoas. Não dava? Então se pegava outro trecho também com outro tanto de gente fazia essa mesma coizinha e cada um ficava sabendo onde era a sua e o tanto que queria. Mas só que não tinha, não se pagava nada uns o outro, tá? Entendeu, era comunitário. Aonde eu roçava para mim o seu fulano roçava, mas ninguém dava um centavo para ninguém.<sup>177</sup>

Sendo que a regulamentação da distribuição de terra é feita pelos mais velhos. No caso, antigamente, os membros mais velhos das sete famílias originárias de Santa Rosa se sentavam para combinar o pedaço de terra que cada família ou grupo iria trabalhar, assim todos poderiam fazer suas plantações sem atrapalhar o trabalho do outro.

...Olha aqui no nosso Quilombo existia, como ainda existe hoje, sempre tem o mais velho. Por que acontece, ou já aconteceu que hoje não acontece mais, mas era o seguinte, eu sou o mais velho de dentro da comunidade, vamos procurar uma área para a gente fazer o nosso trabalho o que se fazia saía procurava um lugar aqui da de fazer a roça de todo mundo, vamos marcar o dia da primeira roçagem. Eu como o mais velho eu marcava o meu dia, aí o que a comunidade fazia se ajuntava 50, 60 homem entrava para o Mato e nós ia fazer esse roço se terminasse o meu, nós começava de outra pessoa até terminar esse roço. A planta da mandiva era a mesma coisa, e para colher o arroz era a mesma coisa, por que era todo mundo junto e misturado porque era homens e mulher e todo mundo fazendo aquele trabalho. Hoje não, já existe uma pequena diferença, até porque nós temos uma separaçõzinha pequena, sim, mas nós temos dentro da comunidade<sup>178</sup>.

Atualmente essa distribuição de recurso natural é um pouco diferenciada, pois apesar da palavra dos mais velhos ser relevante, são os grupos que irão plantar que determinam a escolha dos locais das plantações e fazem a distribuição do espaço de cada um.

---

<sup>177</sup> Libânio...

<sup>178</sup> Louro Preto:

... O território toda é Santa Rosa, mas tem Santa Rosa de baixo, tem barreira fundo, tem sitio velho, mas aí eles dividiram o grupo, hoje já não se faz roça grande, algumas pessoas ainda estão trabalhando, que da minha época a gente já parou porque não tem mais condição de fazer força, se faz é algum pedacinho pequeno para plantar mandioca para fazer um punhado de farinha, mas tem um porém hoje mermo se eu quiser fazer um tipo de trabalho desse, se eu avisar todo mundo todo mundo vai me ajudar e quando ele marcar lá junto todo mundo e nós vamos fazer o trabalho dele<sup>179</sup>.

Como principais produtos de plantação e colheita a comunidade tinha plantio de mandioca, de arroz que era distribuído entre o consumo e a comercialização. Sendo que uma parte, principalmente do arroz, do milho e da farinha eram vendidos para obtenção de roupas, carne, açúcar e outros produtos e utensílios. Segundo relatos dos mais velhos a mandioca era o que mais sustentava as famílias da região. Por que tanto o arroz quanto o milho eram em sua grande parte separados para consumo pela família e pelas criações de animais. Ainda com relação ao processo de comercialização, os produtos eram repassados para um atravessador que comprava as suas produções. Atualmente o cultivo da mandioca, do arroz e do milho se direcionam para o consumo familiar sendo poucos aqueles que ainda comercializam a farinha como meio de garantir a subsistência da família.

...Esse atravessador significa o seguinte, que ele comprava e nós não tinha mais o retorno mais de nada. Quando você tem uma cantina, uma qualquer coisa que você vende lá, pra no fim no balanço da coisa você ter um retorno, que volta pra você, tudo bem. Agora não, se você ai vendeu pra aquele acabou você não tem mais nada dele, por que ai você vendeu pra ele, isso que significa o atravessador<sup>180</sup>.

### **3.3 Tradição, práticas do sagrado e religiosidade**

Socialmente relevante – as festas, o parentesco, a identidade, do ser preto – evidenciada na fala dos moradores locais, nos ajudam a identificar aquilo que, para eles, caracteriza aqueles que fazem parte de Santa Rosa dos Pretos, não limitando esse pertencimento a somente morar no território. Assim, dentro da comunidade, os moradores têm seus elementos culturais sempre em evidência, aquilo que eles gostam de chamar de

---

<sup>179</sup> Louro Preto

<sup>180</sup> Libânio

suas *raízes*, o que eles já encontram dos mais velhos. Como é o caso do saber tradicional de cura. O curador seria aquele que cura através de invisíveis nele ou um benzimento.

Olha o problema da cura aqui na santa rosa, o pessoal diziam que quando os negros vinheram da África eles trouxeram um saber, ai esse saber era privado, modo os escravos não podiam abrir mão modo dos brancos, por que os brancos não aceitavam nem acreditavam. Mas que todos mundos que vinham aqui tinham aquele saber eles tinham aquele dom de fazer um chá pra um ai ele ficava bom, fazia um benzimento ficava bom, mas só que era escondido pro branco não saber por que se ele soubesse ele batia. Ai quando foi um dia teve uma negra que caiu ai pegou se esmurrando se esmurrando, ai o branco chegou pegou de taca, taca, taca, quanto mais batia mais ela se enrolava ai chegou um negro, negro velho, disse não isso dai, meu senhor não faça isso que você tá se prejudicando você mesmo. Ele disse: Como tratar? Pera ai que eu vou fazer um benzimento, ai fez um benzimento e a neguinha levantou. Ai ele foi e disse pra ele: qual era o saber que ele tinha? Ele disse que era um sonho. Que ele tinha sonhado pra fazer aquilo, aquela caridade e ele fez e deu certo. Ai o branco já ficou com medo do negro . Deu uma casinha pra ele e disse: trabalha como você puder. Ai ele foi trabalhar, mas só com benzimento, não descia nada nele, mas que quando descia ne um ele a retirava e fazia o remédio e a pessoa ficava bom e adepois que terminou a escravatura ai chegou a matriz africana ai eles foram trabalhar de yoz alta e pra todo mundo ver, mas que quando eles vinheram da África eles trouxeram, mas só que não podia mostrar por causa do branco<sup>181</sup>.

Portanto, há uma crença em seres sobrenaturais, que eles chamam de invisíveis ou encantados. Esses seres teriam sido enviados por Deus para trabalharem para o bem, o que seria diferente de outros espíritos, dos mortos, que já não deveriam estar neste mundo, pois não fariam mais parte dessa terra. No caso dos invisíveis eles teriam permissão de Deus para fazer o bem do jeito que eles quiserem. Eles seriam uma espécie de intermediador entre a comunidade e Deus, servindo para cumprimentos de desejos, promessas, etc. Também chamados de guias, os encantados, seriam da matriz africana, sendo espírito de luz. Portanto, o dom de receber um encantado seria herdado, transmitido de geração para geração dentro de uma família.

Não foi outra gente que me deu não, foi herança, de família. Porque o meu avô, também quero ouvir isso aí, quando eu era pequeninha meu pai gostava de me bater bastante e meu avô não gostava. Porque que meu pai me batia? Por quê tudo que eu via tudo quando eu era pequeninha, eu via cobra, eu via criança lourinho, via muita cobra, via muita criança pequeninha. Aí eu vinha do poço com minha mãe, do satuba, nós vinha de banhar, eu era pequena, aí tinha umas coiatezinhos, eu botava na minha cabeça, eu descia na frente de minha mãe, aí nesse época era cabaça que a gente botava água, aí minha mãe descia pra ir no Satuba, aí eu ia na frente dela, passava por ela, eu era

---

<sup>181</sup> Francisco:



criança e passava por ela correndo, e ela “tu não vai cair”, que eu era danada. Mais adiante eu vi uma cobra muito grande, sabe? Muito grande e grossa. Quando ela me via ela ficava de todo jeito e eu voltava desesperada, de volta, pra mamãe não ir e que eu tinha visto uma cobra. E ela dizia que eu tava mentindo. Só que só dava para mim porque só era eu que via. Quando a minha mãe chegava no lugar não estava a cobra. Aí eu vinha, banhava. Na hora que eu tava banhando eu via a cobra, eu dizia mamãe tá bem aí a cobra, e ela dizia que eu tava mentindo. Aí eu chegava em casa eu contava pra papai. Papai bem ali tem uma cobra, vai lá matar a cobra. Aí ele ia matar a cobra, quando chegava não achava a cobra, aí quando chegava em casa e ô, taca ne mim, eu sofri muito também. Aí eu fui crescendo, crescendo, crescendo, crescendo aí meu avô dizia para mim assim que quando chegasse o meu tempo e o que eu pude observar dele e que ele dizia assim minha filha você é de mina, de nascença, mas quando chegar o seu tempo, de você exercer o seu trabalho e receber o seu povo eu não vou mais tá vivo, por que se não, se eu tivesse, você não ia sumir porque é muito pesado. Mas, eu curiosa na perna dele, eu perguntar para ele “vovô o que que o senhor falou?” ele dizia não minha filha porque você é de mina, que na época quando era pequena ele me chamava de mulata, por causa da minha cor, me chamava de mulata. Eu tô dizendo que minha filha é de mina, é da matriz africana, mas só que eu, quando ele falava da matriz africana eu não entendia de nada. Mas ele era negro da matriz africana, ele era negro escravo, daqueles negros da senzala que dançava mina só de caçote assim, com as pernas arregaçadas, assim que meu avô era. Meu avô morreu nunca calçou um chinelo, os espinhos de tucum quebrava no solar do couro do pé do meu avô, de grosso que era. Nunca sentiu, morreu com 70 e poucos anos, nunca sentiu uma dor de dente, meu avô. Então era daqueles velhos, preto velho mermo do legítimo. Então ele já sabia o que era matriz africana e eu não sabia o que era matriz africana. Por isso que eu perguntava, o que vovô que tu falou? Não minha filha, porque tu é da matriz africana, tu é de mina, mas só que se eu fosse até lá você não ia exercer por que eu tirava, porque ele era curador velho, ele desmanchava qualquer feitiço, tá fazendo pra uma pessoa, às vezes o dono, o prejudicado tava nem sabendo, mas ele desmanchava, que meu avô só fazia o bem. Aí com isso eu fui crescendo, mas meu pai sempre foi contra. E, no primeiro dia que eu fui dançar na casa da minha mãe Georgina, que era esposa com o pai Libânio, eu já tinha minha filha que tá com 46 anos, eu tava nova que tava dando de mamar a ela, tava com 3 anos, mas ela ainda ainda mamava. Aí nós pedimos a ele para que nós fossemos no tambor na casa de minha cunhada Georgina, mas ele não queria deixar, mas a gente adulou, eu era danada mesmo, pra tá querendo a influência. Aí ele disse vão, aí eu fui. Aí quando eu cheguei lá, que eu dei a benção pra o meu pai João, que ele era o dono da casa, que eu era acostumada de ir em tambor lá, mas não tinha acontecido nada, mas esse dia foi o começo da história. Aí meu caboco desceu na minha croa e dançou a noite todinha de calçado e doutrinou mesmo e calça jeans não me derrubou e nem nada, e cantou mermo e dançou. Então a partir desse dia, que foi até no dia 23 de junho, eu não sei, eu sei que tá com 43 anos, isso aí que aconteceu e aí eu comecei eu comecei a dançar, comecei a dançar lá, dancei 14 anos com minha mãe, depois eu fui embora para Santa Inês, passei mal aí voltei para Itapecuru aí foi o mesmo assunto e aí quando chegou meu marido mandou fazer meu trabalho em Itapecuru. Aí eu vim me embora. Meu patrão é seu

Cearense, que é o dono da minha croa, a minha patroa é Maria Terezinha de Jesus, que é Tereza lega, que é a da também da casa você precisa conhecer ela. E daí ela disse que queria que a gente fizesse uma casa para ela dançar, aí fizemos essa casa, que não era essa casa, que era uma casinha pequenininha, fizemos, eu exerci nela uns cinco anos e depois ela estourou, que era só de madeira ruim, caiu, tombou a casa. Desmanchamos, fizemos outra grande e compadre Libânio reuniu o povo todinho daqui da Santa Rosa, nós fizemos um salão grande, fizeram uma casa de 23 metros, que era de taipa de palha, parece que era quase 200 cestos de palha, ela, e fez a casa. Aí foi que meu guia aqui, meu filho de santo, que era guia da casa, faleceu, compadre Sebastião, que era donos dos tambor, que ele foi o professor dos meus meninos tudinho aqui, de ensinar tocar. E essa parte aí para mim é dolorida demais, que meu filho de santo, um carro matou assim sem mais nem menos e é uma dor que eu sinto até hoje e o vazio nunca enche, eu tenho vários filhos de santo mas nunca encheu<sup>182</sup>.

Então, tudo que faz parte da comunidade é tratado como cultura. Desde a prática de fazer uma visita a um doente da comunidade até a participação, o envolvimento, a ajuda nos festejos e festas de promessa. Nos dois casos há ajuda de todos da comunidade, seja lavando louça, cozinhando ou mesmo fazendo vigília com um adoentado.

Passe 10 anos passe 15 anos, mas as coisas são aqui é desse jeito tudo bem organizadinho. Se precisar de tá em Itapecuru se vai, Santa Rita se vai, viu? Não se mede distância pra ajudar os amigos. A gente encontrou, vai morrer vai deixar pros filhos, netos, bisnetos, tataraneto, tem que ser desse jeito. Por que se morre, mas não morre todo mundo. O que acontece? O meu filho quer sair da rotina, do que eu fiz? Então o tio dele já diz olha o teu pai não faria isso que tu tá fazendo, então você tem que voltar para fazer desse jeito e desse e desse jeito, cultura não se deixa morrer<sup>183</sup>.

As aproximações culturais da comunidade de Santa Rosa dos Pretos com costumes mandingas foram, para mim, bastantes claras, principalmente no que concerne as celebrações da festa de pagamento de promessa da dona Severina. Alguns dos costumes chamaram muito a minha atenção e me lembram ainda de muitas experiências vividas e compartilhadas com meu próprio grupo social, a comunidade mandinga na Guiné Conacri.. Na prática de matar os animais e no preparo da comida para os participantes do festejo, eu percebi que haviam regras para matar o boi e cortar sua carne. Durante esse processo, os jovens de Santa Rosa recebiam permanentes instruções e orientações dadas pelos mais velhos para cortar as diferentes partes do corpo do animal.

---

<sup>182</sup> Mãe Severina

<sup>183</sup> Louro Preto:

Para os grupos mandingas, essa prática também faz parte da vida social passada e atual inspirada em um contexto sagrado. Na circunstância, sempre se acredita que há uma certa inspiração espiritual e religiosa que orienta essa ação social de matar e cortar o boi. Em si, ela é uma arte, uma técnica que necessitaria um certo saber e saber-fazer transmitido de geração a geração. O pescoço se destina aos cortadores de carne, o que os mandingas chamam de bossoli-kan, ou seja, pescoço de açougueiro. Em contextos diferentes, essa parte pode ser destinada a presentiar o chefe, mestre ou sacerdote simbolizando respeito assim como símbolo de fortalecimento dos laços de sangue e de aliança, considerados sagrados.

Dentro da organização social de Santa Rosa dos pretos, o louvor ao divino Espírito Santo, marca a devoção e as práticas religiosas locais. Dentro dos festejos da comunidade, a festa do divino Espírito Santo é a de mais destaque, por se tratar de uma festa de tradição.

O festejo dele e negro. O Espírito Santo ele acompanha a religião africana, da África. Nós temos que louvar o Espírito Santo, por que quando nós fomos batizados no dom de Deus, o nosso padre, a nossa ceita diz o seguinte: eu te batizo em nome do pai, do filho e do espírito santo. Esse espírito santo nós tivemos trazendo ele do batismo de Jesus Cristo com João Batista. João Batista também era negro e a Isabel também era negra, o pai de Zacarias era negro e João também era negro. E João foi que veio preparar nós pra receber esse Espírito Santo, e se nós recebemos eles nós temos que quem comemorar e louvar ele, que é o Espírito Santo, que nos dá sustentação na nossa luta, na nossa força, no nosso entendimento, ele é o nosso guia, ele não se separa de nós, e é esse Espírito Santo que fala comigo, fala em mim, fala em você, fala em Louro, fala no mundo que carrega esse Espírito Santo. Seja ele de outra ceita, mas ele tem o Espírito Santo que fala com ele, fala nele, e nós temos que festejar o Espírito Santo, que louvado seja o Espírito Santo<sup>184</sup>.

Segundo a comunidade, a festa do Divino foi inventada depois da escravatura. Nela, são preparados uma criança para ser o rei, que é um menino que eles croam, e a imperatriz, que é uma espécie de rainha. A festa de Divino Espírito Santo teria duas dimensões: a primeira seria de paz e a segunda de guerra. A memória tradicional associada a ela remete que o festejo teria sido inventado pelo Espírito Santo. Assim, Jesus teria subido ao céu ao som do batuque de caixa, o que representaria a paz. Mas que quando o pessoal da Turquia roubaram a santa relíquia do menino Jesus, que seria a camisa de bebê, o manto e outras coisas, e começaram a fazer milagres com essas santa relíquias, o Espírito Santo teria iniciado a guerra, representada pela bandeira vermelha.

---

<sup>184</sup> Louro Preto

Isto reforça a noção de que os festejos mesmos com influências cristãs, são elos que a comunidade mantém com a matriz africana. Sendo, este, parte essencial de sua identidade coletiva, servindo como elemento fortificador de suas relações, trazendo coesão social ao grupo. Para a comunidade de Santa Rosa dos Pretos, conhecer e cultivar a ancestralidade é compreender todo o seu processo histórico. Por isso, há uma verdadeira busca pela compreensão em reforçar os laços com seus ancestrais. Há uma noção muito forte de que eles são filhos da África, e que é essa ancestralidade que os fortalece e os faz resistir até hoje.

...Quer dizer se a gente não tivesse essa compreensão de que existiu ou existe em nós a ancestralidade que é mostrada através da nossa prática, dos nossos saberes é a gente não existia mais, então é muito forte quando a gente faz uma retrospectiva histórica o que somos e aonde estamos, então sem a nossa ancestralidade a gente não tinha vida a gente poderiam ser uns perdidos no mundo. Então a gente temos aqui dentro do quilombo é como fruto da nossa ancestralidade a casa de minas, vários terreiros né, aonde temos aqui, a gente consagramos é o terreiro a tenda nossa senhora dos navegantes, que é da mãe Severina, enquanto a matriz e temos outros quatro terreiros que a gente chamamos de filias<sup>185</sup>.

Assim, como pôde ser observado na fala acima, o capital cultural, o capital religioso e as práticas de sociabilidade da comunidade de Santa Rosa dos Pretos são transmitidos como referenciais de sua ancestralidade africana. Para eles, há uma espécie de tripé, que se enquadra e se relaciona com os outros, que são o festejo do divino espírito santo, o tambor de crioula e a mina, que representariam a compreensão da sua ancestralidade, por que está ligado ao espírito. Então, a questão da ancestralidade estaria presente no sentir e no fazer a ação do cuidar, que é preservar, se preocupando com o repasse dos saberes de forma prática, através do ouvir, do olhar e do sentir.

A matriz africana aqui na Santa Rosa ela é grande e muito acreditado, o pessoal acredita, nós acredita muito porque hoje ninguém não vive, ninguém vive bem se não ocupar a matriz africana. Uma das festas maior que nós temos aqui na comunidade de Santa Rosa é a festa do divino, a festa de tambor de crioula e a matriz africana, essas três festas são maior, mas nós temos brincadeira de Bumba Boi, tem quadrilha, tem coco, tem quadrilha, temos várias brincadeiras aqui em Santa Rosa, mas em primeiro lugar essas três é a festa do divino, o tambor de crioula e a matriz africana<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> Anacleto:

<sup>186</sup> Anacleto:

Na dinâmica dos festejos de Santa Rosa dos Pretos, as caixeiras possuem um papel de destaque nas celebrações. Em todas as festas do Espírito Santo tem que ter caixas e tem que ter caixeira. São elas que cantam, são elas que louvam o pessoal, são elas que cantam para o Espírito Santo, para a imperatriz, para o imperador. O processo de iniciação das caixeiras não é institucionalizado, sendo transmitido entre gerações das mesmas famílias, através da prática, existindo a caixeira regia que é a que se inicia agora e a caixeira mor, aquela que já faz uma croação sem ajuda da outra, ou seja, consegue fazer todo o ritual e a partir dos versos consegue fazer já uma toada. A maioria das caixeiras de Santa Rosa dos Pretos são senhoras mais velhas, tendo apenas umas três ou quatro, mulheres entre 20 ano e, 30 anos. A esse respeito, D. Nariazinha sublinha o seguinte, “...eu me tornei caixeira por mim mesma, minha mãe não me ensinou. Eu não tive professor, eu só vendo e ouvindo as pessoas cantar, aí eu comecei também pegar numa caixa, errava, voltava tudo de novo, mas nós estamos aí, eu tô com 66 anos e agora não tem mais porque”.<sup>187</sup>

As caixeiras participam na preservação da memória e na história de Santa Rosa, através das canções, das falas, dos laços de familiares. De geração em geração, as famílias vão cantando, vão se lembrando da história da comunidade. Conforme D. Marizinha, “nós cantamos, comemoramos ao divino Espírito Santo, a Imperatriz, o imperador, aí nós botamos verso pra você que tá chegando, bota verso pra outra pessoa que chegou, aí nós amarra um porque isso faz parte da comunidade, da festa de caixa, né? Aí amarra um, amarra outro”.<sup>188</sup>

É importante ressaltar que a presença das caixeiras não é obrigatória em outros momentos festivos, como é o caso de batismos, casamentos, missas, etc. Às vezes há o levantamento de outros mastros em festas particulares, mas as caixeiras só tocam do começo até o fim, na festa do divino Espírito Santo. Nos outros elas cantam para levantar o mastro e depois se retiram. D. Marizinha destaca que “o divino Espírito Santo, esse mastro que você viu ele que ainda vão é um pé de árvore que é o começo da festa do Espírito Santo. Por que sem o pé de árvore não é uma festa de Espírito Santo, você tá tocando a caixa, mas não é festejo porque faltou alguma coisa na festa do Espírito Santo”.<sup>189</sup>

---

<sup>187</sup> Marizinha

<sup>188</sup> Marizinha

<sup>189</sup> Marizinha

Os votos ou promessas, são feitos pelas pessoas da comunidade, mais voltados para a questão da saúde. Seja a saúde de pessoas, saúde de animais, de árvores, até pra própria natureza, a comunidade faz promessas. Que no caso de Santa Rosa dos Pretos são realizadas para o divino Espírito Santo, onde a pessoa promete algo a ele em troca do que pediu. No caso de D. Severina, que é mãe de santo da comunidade, ela foi despachada do médico. Segundo o relato de D. Anacleto,

Ai ela fez uma promessa pro Divino Espírito Santo para ela se croar, então ela foi a imperatriz, então hoje a gente já tem ela como uma rainha croada, além dela ter o segmento dos cuidados na casa de mina, hoje ela recebeu mais um dom do Espírito Santo, com certeza isso pra nós a gente diz, mais uma fortaleza espiritual que foi essa croação, há mais de 23 anos ela sofreu também uma situação, ela já não se alimentava, não falava, a gente pra não deixar os lábios dela rachar a gente sempre ficava em vigília ela, molhando o algodão e passando nos lábios dela por que secava muito, por que ela foi despachada dos médicos pra vir morrer em casa e ai a gente passava, a gente fazia os plantões por que graça a nossa ancestralidade existe em nós o espírito do cuidar e a partir daí a gente vive nessa situação, assim falta de alguma coisa eu não quero me referir a capital, dinheiro, mas posso me referir a alimentos pela situação de não ter a terra em abundância, essa perca que houve ai, e a gente tinha alguma dificuldade pra manter a alimentação da casa, então a gente precisava fazer revezação de cuidado dela a noite, passava noites e noites com elas acordada, uma noite uma turma outra noite ia outro, pra que não deixasse ela sozinha na agonia, e ai ela já como já falei sem fala já mermo a gente esperando por que assim o médico disse que ela não tinha condições de vida ou se hoje fosse ela passando nesse processo o médico ia diagnosticar duas coisas nela ou uma das duas, ou câncer ou aids por que ela ficou magrinha, magrinha, magrinha, magrinha que assim não estava o esqueleto por que o couro ainda tava cobrindo os ossos, mas a estrutura era de um esqueleto. E ai como ela não falava né mais nada e a gente temos através dos dons naturais e está muito nos mais velhos a experiencia do entender a vida né ela quando as pessoas estão muito doentes assim já nessa fase ai que ele reanima um pouco, a gente fala assim a saúde visita o corpo, não é bom pra gente de um acamado na situação que estava a mãe Severina ia acontecer um episodio do dela voltar a falar. Ai ela usando palavras sem quase a gente entender, mas ela tava consciente do que tava falando e ela disse pro Divino Espírito Santo que naquele momento ela fazia dois apelo a ele, um seria ela não aguentava mais sofrer e que se ele vesse que ela teria que sofrer e não se recuperar que ela queria naquele dia se ver livre deste mundo, a gente diz do mundo de pecado, mas se o Divino Espírito Santo vesse que ela ainda merecia uma chance de vida, pois que recuperasse ela que ela ia ser uma imperatriz pra ele, ia se croar pra ele, e por isso aconteceu essa linda e maravilhosa festa que pra nós vai ser um momento histórico na vida ainda por esses dois momentos, por ser a nossa mãe Severina que cuida da matriz africana, todo mundo cuida por que até quem luta é um

dom da nossa ancestralidade, talvez não dança mas cuida, e o outro do Divino Espírito Santo<sup>190</sup>.

Na comunidade mandinga, algumas formulações de promessas são internas ao sujeito e ao grupo, ou seja, não é compartilhado com todos os membros da sociedade. Assim, o pagamento também obedece a mesma dinâmica da promessa, sendo feito individualmente ou internamente a família. Da mesma forma, os rituais como os passos de dança, gestos e cantos durante o processo de pagamento de promessa são cheios de significados. Respondidas as promessas, o sujeito manifesta e compartilha sua imensa alegria e satisfação juntos com a sua família e o resto da comunidade.

Vale sublinhar que a cosmologia foi primordial enquanto valor tradicional que influenciou a forma como uns nomes se deram na comunidade mandinga. Por consequência, esses nomes seriam do domínio dos votos realizados. Um exemplo de promessas que são realizadas pela comunidade mandinga é ligada a fertilidade, que recebe diferentes nomenclaturas, de acordo a quem, aonde e quando a promessa foi feita. Uma criança chamada de Alama, por exemplo, seria aquela promessa feita a Deus, por seria chamada de graça Divina. Já Kourou significaria a montanha, pois Kouroufing seria montanha preta, Koba seria rio, Kogbè seria ribeira branca, Djigbè seria água, Kokoro seria ribeira perigosa ou ribeira ruim, Sounkaro seria a penitência ou mês de jeûjeun, Tènèn seria segunda, Souloukou seria a hiena, Diarra ou Djata simbolizaria o leão, Balla seria porco-espinhos, Saningbê seria ouro claro ou ouro branco, Saninfing seria ouro preto, Manian seria Soucouri, Bamba seria crocodilo ou jacaré, Kôlôba seria grande grana ou grande semente, Kolomba seria grande chocador ou grande pilão, Kouloumba seria grande piroga etc.

Em linha geral, quando nasce uma criança, os pais informam à todos que chegou com seu nome. Porque eles pessoalmente teriam feito uma promessa confiando o destino do bebê a um rio sagrado, uma montanha sagrada, uma floresta sagrada ou foram guiados por um encantado, um espírito sagrado, um ancestral, revelando diretamente ou indiretamente através do sonho de uma pessoa ou através uma consulta de adivinhação com um sacerdote, curandeiro, forgeron, caçador, rouroubou.

Afinal, as variáveis circunstâncias de contratação de votos ou promessas são tanto ligadas a um vasto cenário de variedade de linguagens quanto ao campo das formulações,

---

<sup>190</sup> Anacleto...

interpretações e cumprimento, exigindo assim, códigos específicos para alcançar ou assegurar o conforto espiritual, político, econômico, financeiro, cultural e societário a todos membros do grupo.

No Mandé tradicional, todos os aspectos da vida cotidiana é consagrada a Deus e aos espíritos, aos ancestrais e mestres considerados sagrados. Por isso, o apoio espiritual é essencial em todas as atividades da vida. As consultas espirituais aos sacerdotes, aos ancestrais, encantados, espíritos, deuses ou Deus concernem ao pedido de bençãos, fertilidade, sucesso, saúde, proteção e forças para conquista de poderes e conhecimento. Todas essas relações entre homens, a natureza e o sobrenatural, é um universo de grandes desafios e de difíceis compromissos entre estes diversos níveis para obter bons resultados ou evitar más notícias em vista de melhor iluminar o destino coletivo ou adivinhar um futuro individual que os povos mandingas chamam de “saber das coisas escondidas da pessoa ou abrir os caminhos para si e suas linhagens”.

De tal modo, acredito ser importante apresentar uma descrição de uma festa de promessa que pude acompanhar e ao decorrer da narrativa, evidenciar a forte relação que Santa Rosa dos Pretos possui com o divino Espírito Santo, considerado seu protetor, ao qual eles festejam todo mês de novembro.

Mãe Severina: Então, eu adoeci, um problema muito sério e que eu achava que a não ia mais escapar, ter vida. Então eu fui, me peguei com o Divino Espírito Santo, que se ele me desse uma esmola de saúde, né? Que se ele me desse uma esmola de saúde e eu escapasse com vida eu me croava. Eu botava uma coroa na minha cabeça, eu fazia uma festa para ele, eu me croava. Então foi o que aconteceu eu fiquei boa, e sinto outras coisas, sinto, mas não é mais o que eu sentia isso já é outra coisa. Então tá com 23 anos que eu tenho essa promessa e hoje que no dia 8, no dia sete e oito que eu realizei, e foi graças a Deus ele foi me foi tão por mim, me ajudou tanto, que foi tanta alegria na minha casa, tanta alegria tanta gente de fora que veio passar essa festa comigo que eu tô transbordando de alegria e a festa começou a quinta-feira aqui em e sexta, sábado e domingo. Hoje é segunda-feira e o qual a festa não parou e a gente até agora amanhã, até amanhã, é a lavação de prato e eu quero todos que estejam aqui para nós acabar de comer você tem ai o resto que tem ai das coisas Esse é o voto que eu dividi com o Espírito Santo e tô acabando de realizar com muito prazer na minha vida, eu tô muito satisfeita.

No primeiro dia da festa de promessa, houve o levantamento do mastro, houve também o preparo comunitário de comida em abundância para aqueles que iriam atender a festa. Após, houve o cortejo do mastro, em que o mesmo foi acompanhado pelas



caixeiras, que tocavam as caixas e entoavam cânticos. Assim, toda a ritualidade da festa indica a coesão do grupo, além de reforçar a sua identidade e ligação com os ancestrais.

O mastro é tido como elemento essencial de seus festejos, sendo o levantamento do mastro o que determina o início dos festejos. Apesar de que, no caso do festejo de D. Severina, que tive oportunidade de acompanhar, a mesma frisou que todo o processo começa com escolha do pau de mastro. Nas palavras da mesma,

...Porque há quatro anos aí atrás, cinco anos aí atrás, quando eu falei que ia fazer minha festa, o meu caboclo falou que lá atrás da Matinha, acima da Matinha tinha um pau que servia de mastrarel para o divino Espírito Santo. No outro dia ele convidou os meninos e foram marcar esse mastro lá, ele mandou limpar tudinho, que se chama lá Martinha, lá é a matinha, que nós faz o trabalho todo mês de agosto lá, então ele escolheu lá para que nós tirasse nosso mastro, pra festa do divino Espírito Santo. Eu encontrei um amigo que me procurasse outro mastro, muito bonito também, ele fez a solidariedade dele de um mastro, mas como o meu caboclo já tinha escolhido esse mastro lá, eu não ia contrariar, não é claro? Eu não ia contrariar. Então foi por isso que nós fomos tirar o mastro na Matinha, viu? Batizar na Matinha, e eu tô satisfeita por isso, que tirou um pau lá que serve de mastrarel pra minha promessa<sup>191</sup>.

O imaginário associado tanto ao mastro em si, quanto ao lugar “floresta sagrada” foi a prova da existência de uma forte filosofia tradicional e ancestralidade africana na comunidade de Santa Rosa. Ainda sobre a escolha do mastro, D. Severina destaca o seguinte,

...Então tem aquelas marcações que tem ali, chama-se ponto. Chama-se ponto. Então ele pediu, que a gente fizesse, preparasse uma matinha para ele, ele é da Turquia, então aqui em cada terreiro que ele exerce tem um ponto dele em lugar sem ser dentro de casa. A gente foi procurar, dê o nome, ele disse Matinha. Então toda festa que tem a gente vem de lá, dá matinha. Toca, faz, prepara a oferenda lá, faz a abertura lá aí vem para cá pra cima. E todas as entrevistas é dificilmente aí para aí pra fora, todo mundo sabe que existe a Matinha, porque quem ainda não foi lá ver, a festa como começa lá, aí a gente tem entrevista aí não esquece da Matinha, de jeito nenhum. Então, como lá é mata eles preferem de fazer duas serpentes, você só viu uma, mas tem duas, uma lá pra em cima e outra mais de bando, perto de um poço que tem lá. Então, é por isso que significa aquela serpente ali, por que é mata e tem que ter aquela serpente lá. Então a serpente representa eles, os encantados. Porque até porque tem a linha de cobra também, que desce na gente também, então tem que ter<sup>192</sup>.

---

<sup>191</sup> Mãe Severina

<sup>192</sup> Mãe Severina

De fato, a representação da serpente para comunidade de Santa Rosa seria semelhante a uma tradição dos mandingas ou soninkés do Império de Gana, cujo o imperador era chamado de Kaya Manga ou seja, o rei do ouro. Na origem deste império surgiu o mito de uma serpente Wagadou-Bida, que segundo a tradição oral tinha sete cabeças. Ela era vista pelo povo, como um espírito encantado, responsável pela proteção, prosperidade e riqueza das terras de Wagadou.

Isso significaria para aquela comunidade que como é o sentido da diversidade das relações societárias para esse povo que não podem ser restringidas apenas, ao único contexto de relações humanas. Mas, sim envolve também categorias naturais e sobrenaturais múltiplas e complexas.



*Figura 12 Imagem de uma das serpentes encantadas que vivem na floresta que representam os encantados guias da mãe Severina. Arquivo Pessoal*



Figura 13 Imagem do mastro de Santa Rosa sendo tirado na floresta. Arquivo pessoal



Figura 14 Mastro Levantado na comunidade de Santa Rosa dos Pretos. Arquivo Pessoal

Portanto, o mastro e elementos simbólicos pendurados ao redor do dele são significativos para entender a origem e a tradição da festa do Espírito Santo.

A gente quando levanta o mastro tem que tá com banana, refrigerante, um vinho, uma cachaça em cima, porque é o acompanhamento do mastro. Então todo mastro que você vai levantar que é do Espírito Santo você tem que tá com o seu vinho, que representa Jesus, né? Então tem que tá com seu vinho, a cachaça não, já bota porque quer. Mas uma banana, vinho, a cachaça bota tá lá em cima. É da tradição, da cultura da gente mesmo. A gente bota o mastro, tem que ter mesmo, botar a banana, tem que ter o vinho, botar a cachaça mesmo, né? Tem que batizar com a cachaça e na hora de derrubar o mastro botar cachaça<sup>193</sup>.

Segundo a mãe de santo Dona Severina destaca a floresta aonde o mastro foi retirado é um lugar sagrado. Assim, ela seria habitada pelos encantados e espíritos sagrados que simbolizam uma aliança religiosa e espiritual. Por isso, esses seres sobrenaturais seriam os seus companheiros, guias e colaboradores permanentes além de fontes de seus poderes e da sua santidade.

---

<sup>193</sup> Mãe Severina...

Na tradição dos festejos os foguetes são utilizados como uma comunicação para as outras comunidades, sendo obrigatórios no contexto dos festejos anuais, como é o caso do festejo do divino Espírito Santo, que acontece anualmente, ou um festejo de promessa, feito para o divino Espírito Santo. As festas que não tem foguete são as festas individuais, nelas o uso de foguetes é facultativo, não é obrigação.

Além do foguete, as comunidades têm outros meios de comunicação com as outras comunidades, utilizando um instrumento que eles chamam de ronqueira. A ronqueira é um cano de aço, que possui uma faixa de 50 cm de altura e tem um furo com um pavio acoplado, que recebe uma cabeça de fósforo. Para utilizar o instrumento, ele é amarrado em um lugar isolado e é detonado com a pólvora. Ela tem muita força, a distância do alcance do som dela entre 4 a 5 léguas, segundo os moradores locais.

Da mesma forma que a ronqueira, os foguetes e as caixas servem de meios de comunicação na comunidade quilombola de Santa Rosa dos Pretos, os mandingas utilizam fusis carregados com pólvoras, sem bala, de tambores, caixas, flautas pequenas e grandes, trompetes, e outros instrumentos para as mesmas finalidades de comunicar para outras comunidades e participantes da festa que a celebração vai acontecer. Assim, dependendo da forma da tocada, do número de tiros, do som produzido, são transmitidas as mensagens da festa. E, a partir daí, o povo fica ciente do que se tratará a festa anunciada.

Afinal, o estudo da trajetória histórica e linhagem familiar dos negros de Santa Rosa dos Pretos nos revela algo mais surpreendente e complexo das relações sociais e políticas do contexto atlântico, em que foi legitimada uma certa origem da maioria dos africanos capturados na costa da África trazidos para Maranhão que seriam naturais do espaço lusófono, principalmente ao considerar a visão de que os negros da fazenda de Santa Rosa teriam vindo essencialmente da Guiné-Bissau e de Cabo Verde.

Após todas as observações em relação à identificação e nuances de marcas culturais mandingas no Maranhão, em geral, e na comunidade quilombola de Santa Rosa dos Pretos em particular, poderíamos concluir que a historiografia sobre a escravidão africana e o mundo atlântico a partir da costa atlântica da África do oeste para o Brasil e incluindo a região do Maranhão, demonstra muitas imprecisões que precisam ser superadas. Para isso, o caminho seria de buscar entender as raízes africanas das determinadas localidades brasileiras além do contexto da auto-identificação geográfica e cultural relativa às suas origens na África. É necessário romper com as predefinições construídas pela academia

que acabaram por ser pedestalizadas pelas comunidades negras maranhenses. Muitas vezes, que dependem de fato de reconhecimento patrimonial não refletindo as realidades subterrâneas do próprio processo histórico de si e dos outros.

Por isso, nesse capítulo tratei de fornecer indicações das características de Santa Rosa dos Pretos, sendo as informações aqui apresentadas fruto de trabalho de campo, colhidas através de observação participante, entrevistas e conversas informais. Com isto, busquei poder apresentar características do grupo.

Esta proposta de estudos e abordagem das questões seria de ter uma variedade, múltipla, complexa compreensão, diversas compreensões ou seja, impõe-se aos pesquisadores e estudiosos um conhecimento bem aprofundado além de uma boa experiência de convívio sobre ou com seus objetos, dos dois lados do Atlântico, quer seja da parte da África, quer seja das Américas, para determinar aspectos de semelhanças, de nuances ou ainda, de diferenças entre os espaços de sociabilidades que se assemelham ou não.

Sendo importante destacar que desde o primeiro contato estabelecido, me chamou atenção, a afirmação do ser *preto*. A comunidade tanto em entrevistas realizadas quanto no dia a dia, afirmava continuamente sua identidade como Santa Rosa dos *Pretos*, interligando o peso da última palavra a sua identidade, a sua ascendência como descendente de negros escravizados.

De fato, a origem da comunidade de Santa Rosa dos Pretos, as tradições orais fornecidas pelos moradores, a trajetória histórica da cidade de Santa Rosa, está diretamente ligada ao comércio atlântico e do tempo da escravidão. Por isso, a insistência na sua condição de *descendentes* de negros escravizados. Pautando sua identidade como pretos, aquilo que os afirmam como sujeitos de direito do seu território. Além disso, faz parte de sua identidade uma constituição de regras do uso da terra, seus festejos, sua ligação com a matriz africana e com o divino Espírito Santo.

E, nessa constante luta, pelo seu reconhecimento, essas características servem de instrumentos de luta pela permanência em seu território. Na terra que eles apresentam como herança de seus ancestrais. Apresentando-se como pretos, eles estão desenvolvendo mecanismo para asseguarção de seus direitos que vivem em constante ameaça.

#### 4. **Considerações Finais**

Considerando que Mandinga se refere a uma região, a uma sociabilidade, a uma cultura, uma língua, a um grupo determinado que possui subdivisões linguísticas, sendo uma herança cultural que remete ao antigo Império do Mali, a nossa pretensão nesse trabalho era ao mesmo tempo afirmar as semelhanças culturais e sociais destes com as comunidades afro-maranhenses quanto romper com as noções pré-concebidas das origens das comunidades negras brasileiras.

Um trabalho que se mostrou bastante difícil e complexo por se tratar de tema controverso e pouco explorado nos estudos brasileiros. Pois, a etnicidade e identificação dos escravos africanos e, mais tarde, de seus descendentes foi submetida a referências generalizantes, que muitas vezes não permitiam a correta identificação de seu local de origem e, conseqüentemente levaram a uma calcificação do debate em torno das etnicidades afro-maranhenses.

Assim, tornou-se, importante contribuir para o resgate do aporte da cultura Mandinga, bastante inexplorada, no contexto brasileiro. Neste sentido, é essencial lembrar que o tráfico negreiro e as classificações dos negros africanos escravizados no Brasil tornaram possível processos de re-identificações que contribuíram para, até os dias atuais, as práticas mandingas não serem reconhecidas ou chegarem ser negadas, como a minha experiência de campo demonstrou, na formação da cultura Maranhense.

A confusão identitária dos negros africanos escravizados no Brasil se dá por parte de muitos estudiosos, que chegam a atribuir o uso e a existência das bolsas de proteção, herança mandinga, como prática generalizante dos africanos presentes no espaço brasileiro, como se os mandingas e suas heranças culturais não se referissem a um espaço político, econômico, sócio-cultural próprio ao Império do Mali.

Cheguei a me impressionar, como pesquisador, mas principalmente como africano Mandinga, com o uso da palavra Mandinga como sinônimo de bruxaria, de feitiçaria, malandragem e malícia no Brasil. Mas, ao mesmo tempo, me questiono se o fato das comunidades mandingas, em sua maioria, praticarem o Islã, desafiando a adoção do cristianismo como prática religiosa, não levou ao colonizador, a subverter a cultura e as heranças mandinga no cenário brasileiro. Por isso, os estudiosos, assim como, as próprias comunidades negras no Brasil e, principalmente, no Maranhão, conscientes ou não, por sua vez cometem o erro de reproduzir o discurso escravagista e eurocêntrico.

Segundo Stuart Schartz,

Considerava-se responsabilidade de todos os senhores o batismo dos escravos, já que uma das principais justificativas da escravatura era a conversão dos pagãos e a salvação das almas. A principal legislação do império Português, as Ordenações Filipinas (1603), exigiam que todos os senhores batizassem seus escravos africanos com mais de dez anos de idade no máximo em seis meses, e os que tivessem menos de dez anos no máximo um mês após a compra, caso contrário a coroa os confiscaria. Os filhos de escravas nascidos em terras do rei de Portugal eram batizados na mesma época e da mesma maneira que as outras crianças recebiam o sacramento.<sup>194</sup>

Faz-se importante destacar que as “nações” africanas no Brasil não coincidem necessariamente as da África, pois estas podiam resultar de vários fatores, desde uma língua em comum até ao local de embarque no litoral africano, criando uma nova etnicidade colonial. Apesar de que o tráfico de escravos para o Maranhão não ter sido objeto de maior atenção por parte de pesquisadores, o estado é considerado junto a Bahia, Minas, Rio de Janeiro e Pernambuco, uma das localidades brasileiras que mais recebeu negros escravizados no país. E, isso se traduz em uma pobre fonte de estatísticas dignas de confiança que demonstre o tráfico na região, ficando estas quase que restritas a cargo dos dados da Companhia de comercio do Maranhão e Grão-Pará nos estudos contemporâneos.

Mas, mesmo consultando apenas esses registros verificamos que os negros da Guiné formavam a maioria dos escravos levados para o Maranhão pela Companhia.

O principal motivo de criação da Companhia foi a introdução de mão-de-obra africana no Estado do Grão-Pará e Maranhão, o tráfico de escravos foi um negócio vital para a empresa monopolista, pois caberia aos cativos africanos cultivarem os gêneros tropicais que seriam exportados de São Luis e de Belém para Lisboa, sendo que o principal centro de resgates de escravos foram os portos de Bissau e Cacheu, áreas de onde saíram o maior número de cativos africanos para o Maranhão.<sup>195</sup>

Segundo Dias<sup>196</sup>, no período de 1757-1777, dos negros escravizados, pelo menos 44 % foram embarcados em Cacheu, 43% em Bissau, e apenas 12% em Angola. Assim, podemos perceber a importante contribuição da região da Guiné no envio de negros escravizados para a formação da população escrava do Maranhão. Portanto, me parece importante resgatar a contribuição desse grupo étnico para a formação do cultural e social

---

<sup>194</sup> SCHATZ, Stuart. Escravos, roceiros e rebeldes. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.p. 268.

<sup>195</sup> SILVA, Maria Celeste Gomes da. Alta Guiné e Maranhão: tráfico atlântico e rotas comerciais na segunda metade do século XVIII. In: 4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional, 13-15 de maio, 2009, Curitiba, p. 5-7.

<sup>196</sup> DIAS, MANUEL N. Fomento e Mercantilismo: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. 1755-1778. Belém: Universidade Federal do Pará, p. 468, 1970.

do estado, melhor identificando costumes, ritos e práticas que tiveram origem no Império do Mali.

Sendo, portanto a maior contribuição deste trabalho a compreensão da densidade – ainda muitas vezes silenciada – da contribuição mandinga para a forja híbrida da cultura maranhense. Com isto, pode-se ensaiar um primeiro passo de uma tarefa urgente: devolver a voz aqueles que foram calados, silenciados e reduzidos às camadas subalternas pela memória oficial eurocêntrica e preconceituosa construída pelo Estado e pela sociedade brasileira. Por isso, minha pesquisa se detém nos negros escravizados que trazidos para o Maranhão influenciaram na construção da cultura e sociabilidades locais. Sendo importante destacar na dinâmica do processo histórico e da formação cultural do Maranhão os subterrâneos da funcionalidade do comércio dos escravos africanos do mundo atlântico, de saber a respeito da categoria de conjuntos de sujeitos que entraram na construção desse mundo ao determinar as sociabilidades das comunidades negras maranhenses, ou seja, suas instituições políticas, jurídicas, as estruturas sociais (casamento, funerais, lazer, iniciações, códigos de sociabilidade, regras de vida) o sagrado e a religião, assim como, quem foram os comerciantes, comercializados e as companhias de transporte e as regiões onde foram redistribuídos.

Em geral, falamos daquilo que os povos tradicionais africanos e, em particular, as comunidades mandingas como detentores de tradições vivas graças as suas diversas produções artísticas, musicais, literárias e mesmos corporais. Uma característica presente na cultura maranhense, no sistema de apropriação ou expropriação de certos aspectos referências da sociedade e da cultura popular maranhense. A capoeira, por exemplo, apresenta semelhanças com danças mandingas, como é o caso do *dundunba* ou dança dos “homens fortes” ou dos guerreiros.

O *dundunba* faz parte da cultura praticada na comunidade mandinga por jovens e adultos que, geralmente, é apresentado em festas, principalmente na festa da Lagoa tem por objetivo demonstrar as habilidades, a força e a resistência dos homens da comunidade em suportar situações dolorosas e/ou difíceis.

Nesta dança somente os jovens iniciados na arte da guerra e nos códigos da sociabilidade podem participar. Eles se reúnem abaixo de “Bandan” ou Baobá em português, uma árvore que determina a praça pública, local onde geralmente ocorrem as festas da comunidade. Os jovens chegam enfileirados em várias colunas, vestidos com as roupas tradicionais da festa, adequadas para esta dança, e seus acessórios, que consistem



em uma machadinha na mão direita, um chicote na mão esquerda, e alguns ainda utilizam sua bolsa mandinga, seus amuletos e panos ou turbantes de sua noiva, mulher, mãe e irmã arramados nos braços, na cintura, no pescoço. Como pode ser observado na imagem apresentada abaixo,



Figura 15 FOLI (there is no movement without rhythm) versão original por Thomas Roebers e Floris Leeuwenberg. Acesso em: <https://youtu.be/IVPLiuBy9CY>. Data: 05 de maio de 2015

Além disto, os guerreiros amarram uma espécie de bandana acima da testa. Sendo este último um item que substituiu o uso de folhas. Muitas vezes, as linhas de suas formações em grupo imitam os movimentos de animais, seus passos são fortes e ritmados, embalados ao ritmo dos tambores, que podem ser mais rápidos ou lentos. Semelhante a capoeira os passos, os golpes são guiados pelo ritmo de instrumentos, além de seus praticantes seguirem um conjunto de regras e disciplinas relacionadas ao corpo, a mente, aos outros participantes da dança.

Aspectos que não podem ser ignorados, mas que passam despercebidos, consciente ou não, quer sejam por pesquisadores ou líderes comunitários, muitas vezes sem serem apreendidos, pois há uma cultura intelectual que tende a oferecer mais importância a memória da África de língua portuguesa no Brasil. O que me parece ter ligações com o compartilhamento da língua portuguesa pelas mesmas, acreditando-se assim ter mais herança com esses países. O que também poderia ser explicado através de uma limitação e convênio cooperação científica e acadêmica, me aplico, com a iniciativa

desta pesquisa em aprofundar as pesquisas sobre as raízes mandingas nas comunidades negras do Maranhão ao resgatar através, principalmente da oralidade, as memórias que fragmentadas me ajudarão a compor um quadro mais fidedigno do desenvolvimento da cultura negra no Estado do Maranhão. Ou, como disse Assunção:

Não pretendo aqui refazer a história da escravidão africana no Maranhão, sobre a qual existem, além de vários trabalhos, muitos documentos ainda inexplorados. Quero apenas dar voz à memória oral, para mostrar que a memória popular também tem sua própria visão, incompleta e fragmentada, evidentemente, mas não mais deformante do que a dos historiadores que falam a partir da casa-grande. Acredito que a memória oral nos aproxima da experiência de vida, e da visão do mundo dos próprios escravizados, como eles e elas a transmitiram a seus filhos, netos e tataranetos, e também a algumas outras pessoas.<sup>197</sup>

Afinal, ao me referir do historiador maranhense José Assunção, posso também afirmar que o Maranhão é um “novo Mandé”. Uma terra de tradições e de heranças de povos mandingas encantadores da luz das ancestralidades. Pois, ao se considerar a centralidade da memória da dinâmica e historicidade de povos africanos, em geral, se argumenta que este universo cultural não foi destruído pela diáspora compulsória. Mas, apenas deslocada levando-os, em contato entre si e com outros povos até então desconhecidos, a se reinventarem a despeito da condição de escravo a qual foram submetidos via o tráfico internacional de escravos e a escravatura.

---

<sup>197</sup> ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. A memória do tempo de cativo no Maranhão. Revista Tempo vol.14, nº 28, jan-jun de 2010. P. 70

## 5. Referências Bibliográficas

- A, Amadou Bal. Amadou Hampâté BA, gardien de la tradition orale africaine.
- Adu BOHAHEN, “Invention coloniale de 1880 à 1935” in *Histoire Générale de l’Afrique*, Tome 6, Paris, UNESCO, 1980, 1984, p.236. (tradução nossa)
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. Uma história do negro no Brasil / Wlamyra R. de Albuquerque, Walter Fraga Filho. \_Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. P. 16
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras. 2000. P.37
- AMPATÊ BÁ. Amadou. A tradição viva. In: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. Pp. 992.
- ANDAH, W. B. Os povos da Guiné superior (entre Costa do Marfim e a Casamância). *História geral da África, III: África do século VII ao XI* / editado por Mohammed El Fasi. Brasília : UNESCO, 2010. P. 627-628.
- ANDERSON, B. Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 58-60
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. A memória do tempo de cativo no Maranhão. *Revista Tempo* vol.14, nº 28, jan-jun de 2010. P. 70
- ASSUNÇÃO, Matthias Rohrig. Maranhão: terra mandinga. *CMF–Boletim do Folclore N* 20. Agosto de 2001.
- BA, Amadou Bal. Amadou Hampâté BA, gardien de la tradition orale africaine.
- BANGOURA, Sana. “Les Contradictions entre puissances imperialistes sur les cotes guineennes pedant la conquete coloniale”. Dissertação apresentada para obtenção de título de mestre a Universite Gamal Abdel Nasser de Conakry. 1992.
- BARROSO JÚNIOR, Reinaldo Dos Santos. *Nas rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão (1770-1800)*. Mestrado em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - UFBA, Salvador, Bahia, 2009. P 6.

- BATTUTA, Ibn et OMARI, Al. Visitèrent la ville de Niani.
- BECKER. C. Apud Becker, 1977): Notes et documents: La Sénégambie à l'époque de la traite des esclaves. Rev. Franç. d'Hist. d'outre-Mer, t. LXIV (1977), n° 235. (Tradução nossa)
- BEZZERRA NETO, José Maia. Escravidão negra no Grão-Pará (séculos XVII-XIX). Belém: Paka-Tatu, 2001.
- CAMARA, Mamadou Leflache . Traditions Orales, traitement occulte et domptage de l'esclave au Rio Pongo. Paris: Ed. UNESCO. 2001
- CAMARGO, Aspásia. História oral e política. In: FERREIRA, M. de M. História oral e multidisciplinaridade. Rio de Janeiro: CPDOC. Diadorim, FINEP. 1994.
- Canção Bémbélé da cantora tradicional KADÉ DIAWARA. Que pode ser consultada em: <<https://www.youtube.com/watch?v=cRmqoXcjoc4>>
- CARREIRA, António. A companhia geral do Grão-Pará e Maranhão: o comércio monopolista Portugal-África-Brasil na segunda metade do século XVIII. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1988. 1 v.
- Cartilha do Projeto Vida de Negro/SMDDH. São Luís:MA. 1992.
- SALLES, Vicente. O negro no Pará sob o regime da escravidão. Rio de Janeiro: FGV, 1971.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). Revista Brasileira História. São Paulo: ano/v. 26, n. 52, p. 79-114, dez. 2006.
- CURTIN, Philip. Economic Change in precolonial Africa: Senegambia in the era of the slave trade, 2 vols. (Madison, 1975) 1: 83-91.
- DELGADO, L. A. N. História oral, narrativas, tempo, identidade. Belo horizonte: Autêntica, 2006.
- DIAS, MANUEL N. Fomento e Mercantilismo: A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão. 1755-1778. Belém: Universidade Federal do Pará, p. 468, 1970.
- DIAS, Manuel Nunes. Fomento e mercantilismo: a companhia geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778). Pará: Universidade Federal do Pará, 1971. 1 v.p.441-467.

Ernerst Renan Apud Anderson. ANDERSON, B. Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 58-60.

FREITAS, Sônia Maria de. História oral: possibilidades e procedimentos. 2. E.D. São Paulo: Associação Editorial Humanistas, 2006.

GIDDENS, Anthony. “A vida em uma sociedade pós-tradicional”. In: GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECKY, Ulrich (Orgs.). Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna. 2.ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/ Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

Guide des sources de la traite négrière, de l'esclavage et de leurs abolitions. *IN*: Archives National de Guinée. Rivières du Sud (1890-1898). 1-A4, Dossier 53 pièces, Archives Nationales, Conakry, Guinée.

HALL, S. P. A identidade em questão. In: A identidade cultural da pós-modernidade. DP&A editora. P. 12;59

HALL, S. P. Nascimento e morte do sujeito moderno. In: A identidade cultural da pós-modernidade. DP&A editora. P. 55-58

História geral da África, III: África do século VII ao XI / editado por Mohammed El Fasi.– Brasília : UNESCO, 2010. 1056 p.

José C. Moya, Migración Africana Y Formación Social En Las Américas, 1500-2000. Revista de Indias, 2012, vol. LXXII, núm. 255, Págs. 321-348, ISSN: 0034-8341 doi:10.3989/revindias.2012.010, Barnard College, Columbia University.

KABA, Kalil. CAMARA, Sékou Djénabou. MEMOIRE DE MAITRISE : *Histoire des problèmes frontaliers entre le Mali et la Guinée dans la préfecture de Mandiana de 1969 à Mai 2008*. 2009 UGLC-SC.

KI-ZERBO, Joseph. Histoire de l'Afriquenoire, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1974.

Les royaumes africains médiévaux. In.: [https://www.ac-strasbourg.fr/fileadmin/pedagogie/histoiregeographie/Se\\_former/Nouveaux\\_programmes\\_de\\_5e/Royaumes\\_africains/Les\\_royaumes\\_africains\\_\\_accompagnement\\_de\\_la\\_presentatio.pdf](https://www.ac-strasbourg.fr/fileadmin/pedagogie/histoiregeographie/Se_former/Nouveaux_programmes_de_5e/Royaumes_africains/Les_royaumes_africains__accompagnement_de_la_presentatio.pdf) P. 01- 15. Acesso em: 05 nov. 2016

Litiere C. Oliveira, Monique Cardoso e Mercedes Guimarães. Escravidão, um passado para esquecer? In: < <http://www.arelíquia.com.br/artigos%20anteriores/41escrav.htm>> Acesso em: 01 jane.

Livro Grosso do Maranhão, op. cit., p. 156 - 157.

Luc Mogenet. Histoire de la Guinée - Portail de la communauté guinéenne. kababachir.com. In: < <http://kababachir.com/histoire-de-la-guinee/>> P. 01. Acesso em: 06 nov, 2016.

M. Mbow. Traite négrière, esclavage, abolitions. Mémoires et histoire.

M'BAYE, Gueye. L'Afrique à la veille de la conquête.

MEIRELES, Marinelma Costa. As conexões do Maranhão com a África no tráfico atlântico de escravos na segunda metade do século XVIII. Revista Outros Tempos. Vol. 06. Nº 08. São Luís: MA Dez. 2009.

MEIRELES, Marinelma Costa. Tráfico transatlântico e procedências africanas no Maranhão setecentista. Brasília. 2006.

MEIRELES, Mário M. Os Negros do Maranhão. São Luís: UFMA, 1983.

MOTA, Antonia da Silva. Família e fortuna no Maranhão colonial. São Luís: Ed.UFMA. 2006. \_\_\_\_\_. As Famílias Principais: redes de poder no Maranhão colonial. São Luís: Ed. UFMA, 2012.

NIANE, D.T. *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris: présence africaine, 1960, 155 p. (Tradução nossa)

NIANE, Djibril Tamsir, Recherches sur l'Empire du Mali au Moyen Age. Recherches africaines. No. 1, janvier 1959.p.6-56.

NIANE, Djibril Tamsir, Tradition orale et archives de la traite négrière, Paris, Composition et impression dans les ateliers.151 pages. Paris: Ed. UNESCO. 2001

NIANE, Djibril Tamsir. Histoire et Tradition historique du Mandig. Revue Présnce Africaine. Paris. 1974. No. 89, Vol. 1.p. 59-74. Disponível em: <[https://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=PRESA\\_089\\_0059](https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=PRESA_089_0059)> Acesso em: 01.03.2016

ODILE, Goerg, « Couper la Guinée en quatre ou comment la colonisation a imaginé l'Afrique », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2011/3 (nº 111), p. 73-88. DOI

10.3917/vin.111.0073. Retirado de: <http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2011-3-page-73.htm>. Acesso em: 21.11.2015.

PEREIRA, Josenildo de J. Africanidades nos subterrâneos da formação do Novo Mundo. In: Entre dois mundos: escravidão e a diáspora africana. São Luís: EDUFMA. 2013. PP:53- 88

PEREIRA, Josenildo de J. Na fronteira do Cárcere e do Paraíso: um estudo sobre as práticas de resistência escrava no Maranhão oitocentista. Dissertação de Mestrado. PUC-São Paulo. 2001.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. As representações da escravidão na imprensa jornalística do Maranhão na década de 1880. 2006. 206 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em história social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. O Estado do Maranhão. Catequese do gentio. Rebeliões. Pacificação. In: LYRA, A. Tavares. Sinopse histórica da capitania do Rio Grande do Norte (1500- 1800). Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1950.

RODRIGUES, Jaime. O infame comércio. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

Ronald Grele. Apud. FREITAS, Sônia Maria de. História oral: possibilidades e procedimentos. 2. E.d. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. Através de Um Prisma Africano: Uma Nova Abordagem no estudo da Diáspora Africana no Brasil Colonial. Tempo, 12. Volume 6 (2001).

SCHARTZ, Stuart. Escravos, roceiros e rebeldes. Trad. Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SECK, Ibrahima. Esclavage et Traite des esclaves dans les manuels de l'enseignement secondaire du Sénégal. Afrika Zamanin. Nos. 15 & 16, 2007-2008.

SHAW, *Thurstan*. Historia Geral da Africa tomo III, do século VII ao XI. P. 537.

SILVA, Maria Celeste Gomes da. Rotas negreiras e comércio de africanos para o maranhão colonial, 1755-1800. 2010. 82 f. Dissertação (Mestrado em História) – Curso de pós- graduação em história, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

SOARES, Mariza de Carvalho. Descobrimos a guiné no brasil colonial. IHGB, Rio de Janeiro, 161 (407) 71-94, abr./jun. 2000.

TADAJEU, Ulrich. Les traditions orales, une chance pour l'Afrique. 2013.

TORNTON, John. África e os africanos na formação do Mundo Atlântico (1400-1800). Rio de Janeiro: Ed. Campus/Elsevier. 2004. Pp: 189/190.

VERGER, Pierre. Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX. Tradução de Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio, 1987. (com adaptações).

*Vingtème Siècle. Revue d'histoire* 2011/3 (n° 111), p. 73-88. DOI 10.3917/vin.111.0073.

Yves PERSON, Samori une révolutiondyula, Tome 1, Dakar, IFAN, 1968, p.2039



## ANEXOS

**BIRAGO DIOP, *LE SOUFFLE DES ANCETRES* (DU RECUEIL *LEURRES ET LUEURS*, 1960, ÉD. PRÉSENCE AFRICAINE)**

[1]

Ecoute plus souvent  
Les choses que les êtres,  
La voix du feu s'entend,  
Entends la voix de l'eau.  
Ecoute dans le vent  
Le buisson en sanglot:  
C'est le souffle des ancêtres.  
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis  
Ils sont dans l'ombre qui s'éclaire  
Et dans l'ombre qui s'épaissit,  
Les morts ne sont pas sous la terre  
Ils sont dans l'arbre qui frémit,  
Ils sont dans le bois qui gémit,  
Ils sont dans l'eau qui coule,  
Ils sont dans la case, ils sont dans la foule  
Les morts ne sont pas morts.  
Ecoute plus souvent  
Les choses que les êtres,  
La voix du feu s'entend,  
Entends la voix de l'eau.  
Ecoute dans le vent  
Le buisson en sanglot:  
C'est le souffle des ancêtres.  
Le souffle des ancêtres morts  
Qui ne sont pas partis,  
Qui ne sont pas sous terre,  
Qui ne sont pas morts.  
Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,  
Ils sont dans le sein de la femme,  
Ils sont dans l'enfant qui vagit,  
Et dans le tison qui s'enflamme.  
Les morts ne sont pas sous la terre,  
Ils sont dans le feu qui s'éteint,  
Ils sont dans le rocher qui geint,  
Ils sont dans les herbes qui pleurent,  
Ils sont dans la forêt, ils sont dans la demeure,  
Les morts ne sont pas morts.

[2, SUITE]

Ecoute plus souvent  
Les choses que les êtres,  
La voix du feu s'entend,  
Entends la voix de l'eau.  
Ecoute dans le vent

Le buisson en sanglot:

C'est le souffle des ancêtres.  
Il reedit chaque jour le pacte,  
Le grand pacte qui lie,  
Qui lie à la loi notre sort;  
Aux actes des souffles plus forts  
Le sort de nos morts qui ne sont pas morts;  
Le lourd pacte qui nous lie à la vie,  
La lourde loi qui nous lie aux actes  
Des souffles qui se meurent.  
Dans le lit et sur les rives du fleuve,  
Des souffles qui se meuvent  
Dans le rocher qui geint et dans l'herbe qui pleure.  
Des souffles qui demeurent  
Dans l'ombre qui s'éclaire ou s'épaissit,  
Dans l'arbe qui frémit, dans le bois qui gqmit,  
Et dans l'eau qui coule et dans l'eau qui dort,  
Des souffles plus forts, qui ont prise  
Le souffle des morts qui ne sont pas morts,  
Des morts qui ne sont pas partis,  
Des morts qui ne sont plus sous terre.  
Ecoute plus souvent  
Les choses que les êtres....