

MARANHÃO MANDINGUEIRO

A influência animista dos africanos guineenses no Maranhão do século XVIII

Reinaldo dos Santos Barroso Junior

Mestrando em História – UFBA

e-mail: silesius2001@yahoo.com.br

9. GP Religiões Afro-brasileiras e Kardecismo

No intuito de encontrar um traço da composição do maranhense e da formação de sua sensibilidade ritualística ou de suas credices (sem o sentido pejorativo) e na tentativa de encontrar algo que não traduz diretamente uma religião, mas um sentimento religioso, ou uma religiosidade, é que tentarei evidenciar uma profunda relação entre Maranhão e África durante o final do século XVIII, fruto de relações dentro da África. Nesta tentativa de vislumbrar alguma possível influência africana no gosto pelo tambor, pela matraca¹, pelo medo dos espíritos, pelo tambor de crioula² e por uma infinidade de coisas, sensações e expressões, aparece uma dentre tantas outras possíveis ligações, um vínculo específico com a Guiné. Na realidade, a Alta-Guiné, uma extensão de terra correspondente nos dias de hoje ao espaço conjunto de cinco países: Senegal, Gâmbia, Guiné, Guiné-Bissau e Sierra Leoa.

Uma ligação estabelecida pelo tráfico atlântico a partir de meados do século XVIII e capaz de convergir com inúmeros outros fatores na composição do maranhense. O Maranhão não esteve de forma alguma desvinculado das relações com o Atlântico, ao contrário, esteve intimamente ligado a ele. E a partir deste ponto é possível denotar uma importante herança religiosa na formação do Maranhão que desembocara em expressões valorosas para o conjunto da cultura popular do lugar, o tráfico desembocou no Maranhão.

Alguns estudiosos já denominaram o lugar de “Terra Mandinga” (ASSUNÇÃO, 2001), uma alusão à influência de um grupo em especial entre tantos outros grupos étnicos que adentraram a região. Esse grupo da Alta-Guiné, os Mandingas, foi comercializado no Atlântico por outros africanos que entre vários motivos não aceitavam sua religiosidade tradicional. Descendentes de um reino preponderante de séculos atrás com bases em duas crenças, islamismo e animismo, eles formaram uma rota de escravos que saía de dois portos na costa da Alta-Guiné e chegavam em São Luís do Maranhão, capital do estado.

São Luís do Maranhão foi classificado pela historiografia como a quinta localidade no período da independência do Brasil em recebimento de escravos, apesar da tardia adesão à utilização da mão-de-obra escrava negra. As outras localidades como

¹ Em geral, dois pedaços de madeira construídos para bater um contra o outro na produção de um som forte e rítmico. É usado no Bumba-meu-boi do Maranhão, representação popular do Maranhão.

² Dança típica do Maranhão de origem afro-brasileira executada por mulheres em círculo ao som das batidas de tambores de diferentes tamanhos.

Pernambuco e Bahia começaram já durante o século XVI com a utilização do escravo africano como uma das forças produtoras enquanto a província do Maranhão teria dedicado pequenos investimentos a questão do tráfico, sem abandonar a escravidão indígena, até meados do século XVIII.

Foi na realidade, a partir de 1755 que começou o ingresso maciço de escravos africanos com a criação da famigerada Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão. Em 1775 a entrada de africanos era intensa e isso pode ser percebido através dos navios que chegaram ao porto da capital do Estado. Das trinta e uma viagens registradas num dos livros de visita de São Luís, capital da província do Estado, no começo da década de 90 – os primeiros três anos – do século XVIII somente dez provinham de algum território do Estado do Brasil enquanto dezoito provinham da Alta-Guiné e um da Costa da Mina³. Os livros de visita registravam as condições de saúde das embarcações que intencionavam atracar no porto e destacavam o carregamento do navio. No caso, todas estas embarcações traziam escravos com uma quantidade maior vindos da Alta-Guiné que da Bahia, 2907 e 1013, respectivamente. Isso se dá em parte pela quantidade de embarcações carregadas de escravos vindos de Guiné estarem em maior número que as embarcações vindas do Estado do Brasil e também pelas “brasileiras” serem menores, em geral sumacas, pequenas embarcações de dois mastros, ágeis e adequadas a navegação costeira.

A partir do mesmo livro de termos de visita Antonia Mota (2001) conseguiu estabelecer a entrada de 7539 escravos entre os anos de 1790 e 1795 destes 4670 vieram dos portos de Cacheu e Bissau correspondendo a 61,9% dos africanos que ingressaram no território maranhense. Estes dois portos estavam no litoral da Alta-Guiné, na embocadura dos rios de Cacheu e Geba respectivamente, além de serem os mais próximos do entreposto marítimo das Ilhas de Cabo Verde. O primeiro dos rios levava até a cidade de Farim, próxima a sua nascente, cidade esta por onde fluía uma boa parte da oferta de escravos.

O destaque é do porto de Bissau com 2.963 escravos, porto mais recente que o de Cacheu em virtude das iniciativas portuguesas sempre cederem às ofensivas dos africanos quanto a construção de algum forte ou feitoria. Contudo, o forte foi construído e era tão constantemente atormentado pelas problemáticas com os grupos étnicos quanto Cacheu (PELLISSIER, 1997). Neste momento foi deste porto que embarcaram a maior quantidade de escravos para o Maranhão e não das outras localidades da América Portuguesa – os números comprovam isso, mas não falam o “por que”?

³ Livro 39 dos Registros Gerais do Governo Central no acervo da Secretaria do Governo no Arquivo Público do Estado do Maranhão. Termos de Visita de Saúde (1779-1795) no acervo da Câmara Municipal no Arquivo Público do Estado do Maranhão.

Um dos governadores da época, José Telles da Silva,⁴ comenta da necessidade dos escravos de Guiné na lavoura de arroz do Maranhão, seu comentário possui um interesse comercial com os escravos advindos da região da Alta-Guiné além do seu protecionismo com o comércio de tráfico de escravos existente entre os portos de São Luís do Maranhão e os de Cacheu e Bissau. Ele salienta que os escravos saídos de Guiné eram os melhores para o cultivo do arroz. De certa forma isso possuía alguns fundamentos, pois etnias como Balanta, possuíam certo reconhecimento com suas atividades na produção de arroz. Conforme evidencia Walter Hawthorne, “o arroz tem sido cultivado na região há milhares de anos” (2001, p.8). Nesse período do século XVIII que teremos a predominância dos escravos com as designações que correspondem aquele porto. Provavelmente, os Dyula, importantes mercadores africanos, com bases instaladas no reino de Kaabu, conscientes das características de alguns grupos na região da Alta-Guiné forneciam diretamente aos mercadores portugueses das feitorias atendendo aos pedidos dos portugueses do Maranhão e, ao mesmo tempo, aproveitando-se do comércio atlântico de escravos como uma válvula de escape a conflitos já existentes no seio da Alta-Guiné.

O termo *mandinga* é certamente corriqueiro. Em alguns relatos da época colonial aparece ocasionalmente a presença do termo *bolsa mandinga*, um objeto que permanecia suspenso por uma corda em torno do pescoço com utilidades mágicas. Essa bolsa mandinga poderia ter os mais diversos objetos em sua composição, desde cabelos e dentes humanos a bicos de animais, assim como alfinetes, entranhas secas de aves, pele de diversas cobras e muitas outras coisas [...] “deriva sua etimologia e nome de uma província africana, bem conhecida, denominada e chamada Mandinga, aonde se inventara e primeiro se usara de tal cousa, donde se propagara por toda África” [...]. (MENDES apud COSTA E SILVA, 2002, p.162)

A bolsa mandinga era um objeto, um amuleto, um fetiche que poderia levar a um sortilégio, ou, simplesmente, uma proteção contra alguma forma de magia ou ação prejudicial por parte dos espíritos. Certos estudos evidenciam, ainda, que as bolsas mandingas possuíam “propriedades terapêuticas e que fechavam o seu corpo contra doenças físicas e feitiços.” (BERTOLOSSI, 2006, p.1) O objeto aparentemente era também muito utilizado na América Portuguesa: Rio de Janeiro, Espírito Santo, Pernambuco, etc. Até mesmo em Portugal esses amuletos eram muito utilizados.

A designação *mandinga* foi concebida a partir do radical *Mande*, grupo lingüístico muito utilizado na Alta-Guiné com o sufixo de designação de poder e povo, *nké*, povo que

⁴ Fls. 121v –122v de 31 de dezembro de 1785, Maranhão. Livro 13 (1784-1787) dos Registros Gerais do Governo Central no acervo da Secretaria do Governo no Arquivo Público do Estado do Maranhão

fala Mande – Mande-nké – ou, ainda, Malinké, o povo de Mali, o reinado de Mali. Mandinga acabou sendo localizado nos mapas dos séculos XVII, XVIII e começo do XIX numa região próxima a um conjunto de montanhas chamado Futa Jalon e adquiriu grande poderio a partir do século X.

Era um povo extremamente forte que se impôs sobre vários reinos ao seu redor e além, detendo autoridade sobre uma grande parte da Alta-Guiné e do Saara dominando politicamente e militarmente através dos seus generais, economicamente através de cobranças tributárias e culturalmente através de um processo chamado de malinkização, pois o Malinké possui uma “enorme capacidade de domínio cultural sobre os povos com os quais entra em contacto” – e a utilização da bolsa mandinga pode atestar essa capacidade do domínio cultural Malinké. (LOPES, 1999, p.91). Já no século XIII o Mali possui sete grandes reinos sob sua tutela, a saber: Wolof (mais conhecido pelos portugueses como Jalofo); Tekrul, ou Tucuroi; o reino de Siné e de Saloun; o Wuli; Kaza; Kaabu; e, Brasu. E a partir destes sete reinos outras pequenas concessões que seguiam seus preceitos através desses reinos.

Mali, reino dos Malinkes, era assim um império centralizador com um maquinário administrativo muito forte. Entretanto, sua força maior estava na sua complexidade religiosa que legitimava suas ações políticas e centralizadoras. Com uma das maiores religiões do mundo em sua formação, o islamismo, sedimentou ações de conquista material e espiritual, um dos principais governantes, Sundjata Keita, fez, inclusive, uma peregrinação a Meca. Entretanto, apesar de poderoso nos quesitos de administração política e, sobretudo, religiosa, no âmago de seu corpo populacional existia uma herança profunda com o animismo, herança essa que aparentemente estava introjetada em sua composição e dela não poderia se desfazer.

O animismo é extremamente distante de um conceito clássico de religião, pois enquanto categoria não trabalha com a noção de Igreja, enquanto assembleia, ou enquanto comunidade de crença não possuindo, portanto, normas morais e dogmas religiosos normativos, ou ainda uma história mitológica de justificação como as narrativas de grande contexto ou com líderes carismáticos existentes no velho e novo testamento ou, ainda, no alcorão. O Islamismo, diferentemente, possuiu tudo isso conciliando com um estado complexamente construído como o modelo de organização elaborado pelos Malinkés.

O animismo na realidade estaria voltado para uma idéia de proximidade transcendental, ou seja, seria um mundo além do palpável, além da experiência. Ele, na realidade, faria jus à vivência humana além da morte, contudo desprovido de um corpo clerical, sacerdotal, no culto aos espíritos como a maior parte das religiões. Sendo assim:

[...] tem por objetivo os seres espirituais, os espíritos, almas gênios demônios, divindades propriamente ditas, agentes animados e conscientes como o homem, mas

que se distinguem dele pela natureza dos poderes que lhe são atribuídos e, sobretudo, pela característica particular de não afetarem os sentidos do mesmo modo: normalmente não são perceptíveis a olhos humanos. (DURKHEIM, 1996, p.34)

A idéia de onde surge uma “visão” animista é da concepção de um duplo imaterial chamado alma. Percebendo que num sonho ou num transe ritualístico a alma é capaz de sair do corpo e avançar a outros espaços levando à práticas divinatórias ou a pequenos sortilégios suficientemente importantes na escolha de um novo líder na tribo ou na descoberta de um assassino feiticeiro, este fato leva a possibilidade de que este “duplo” poderia sair momentaneamente do corpo, mas ainda seria dependente dele e co-habitante ao mundo dos vivos. O problema existe quando ele transforma-se em um espírito através da morte e começa a vagar livremente pelo espaço dos vivos “seja para ajudá-los, seja para prejudicá-los, conforme os sentimentos que conservaram por eles.” (DURKHEIM, 1996, p.38) Freud chega a comentar a existência de uma “alma vingativa” por não poder mais conviver diretamente com os vivos e possuir inveja dos mesmos não é de admirar “que envie doenças para causar a morte deles”. (FREUD, 1996, p.76)

Freud, logo em seguida, afirma que o animismo é uma doutrina de pensamento (FREUD, 1996, p.87) e, portanto, faria parte de uma crença holística na relação do homem com o meio que lhe cerca envolvendo-se com ele e podendo a partir dele conseguir resultados positivos para a vivência do indivíduo. Contudo, sem abandonar as categorias evolucionistas Freud coloca o animismo como um estágio essencial para chegar até a religião formada nos moldes do monoteísmo tipicamente judaico. Portanto, o animismo seria a base de criação das religiões, mas ainda entendida pela sociedade judaico-cristã e pelo islamismo como paganismo ou gentilidade.

Apesar da crença animista nos espíritos ofender diretamente a concepção islã de convicção religiosa a sua peculiaridade holística lhe valeu uma presença tênue dentro da sociedade Malinké. A própria Mansaya, modelo de organização política desenvolvido pelo Mali, adotara “um aparelho ideológico que alia a fé animista a certas aquisições do Islão”. (LOPES, 1999, p.53) Ela garantia àqueles Malinkés a vivência com a religião animista, mas não aos novos reinos conquistados. Contudo, sua presença dentro da sociedade era periférica. Politicamente os islamizados ocupavam todas as divisões e os animistas moravam numa localidade mais periférica. Contudo, seus imperadores não seguiram o exemplo da administração imperial de Kanka Mansa que fomentou um período de conquistas grandes para o império durante o século XIV, levando a inevitável desagregação e conseqüente desaparecimento. (BERTOLOSSI, 2006, p.03)

Mali havia desaparecido enquanto sociedade bem organizada, mas seus habitantes os Malinkés continuaram, assim como sua forte influência tanto dentro da África quanto fora dela. A bolsa mandinga seria um único e isolado elemento de uma influência maior que a havia concebido, o animismo. Fora sua estrutura política, suas táticas de guerra e de relações comerciais com os outros povos africanos a influência religiosa proporcionado pelo animismo pode ter levado a criação de espaços mágicos e a formação de culturas encantadas ou simples formações holísticas de entender o mundo e o meio.

Entre os reinos que haviam declarado independência do Mali estava o Kaabu. A antiga Farim, província dependente do norte assumiu as regiões costeiras cobrindo Senegal, Gâmbia e Guiné-Bissau, portanto, mais de 50% da Alta-Guiné. Era uma das províncias com menor preponderância, contudo com o passar do tempo, após sua independência e com a centralidade herdada com o islamismo malinké ascendeu até o seu apogeu a partir do início do século XVIII.

Apesar da resistência inicial contra os portugueses proporcionada por Bijagos, Biafadas e Balantas na costa da Alta-Guiné foi a organizada resistência do Kaabu que verdadeiramente conteve o avanço europeu. Ao mesmo tempo, foi o império Kaabunké que negociou uma grande quantidade de escravos para os compradores estrangeiros. Sem grandes possibilidades de comercialização com os outros povos e com o aparecimento de um novo mercado consumidor no Atlântico que concorria com as rotas sub-saharianas, o comércio de pessoas tornar-se-ia vital para o Kaabu. (LOPES, 2005, p.14)

Representada por uma classe mercantil forte, os Dyula – nome que procede também de uma herança malinké, que funcionava como mercadores de itens, de escravos e também como uma válvula de escape nas relações religiosas, o império Kaabunké chegou até os portugueses. Eram também representantes de um islã mais forte e menos tolerante às outras tradições religiosas, por estarem em contato com islamismos de outras paragens, “como comerciantes e pessoas do norte, há muito islamizados”. (LOPES, 1999, p.102) Eles articularam redes de negociação com pontos situados na Gâmbia, em Cacheu e no Saara. Com forte articulação e poder econômico chegaram a montar um poder paralelo ao estado Kaabunké no sentido de burlar suas cobranças tributárias.

Apesar da estrutura do Kaabu também ser legitimado pelo modelo organizacional da Mansaya, herança Malinké, que possibilitava uma coexistência entre animismo e islamismo, os Dyula pareciam funcionar à parte da sociedade no sentido de não serem tão tolerantes quando o modelo organizacional esperaria. Apesar de fortes e de agirem independentes do estado ainda assim eram tolerados, pois indiretamente legitimavam o poder da sociedade através de formas de exclusão de determinados agrupamentos. Por meio da

venda de escravos para os portugueses comercializaram africanos com uma particularidade animista. Além disso, a exclusão de grupos renitentes na lembrança de um império Mali também legalizava a figura do império Kaabunké frente às heranças do extinto império. Assim, além de diretamente trabalhar com a consolidação da religião islâmica daria bases para uma formação ideológica do Estado. Afastar grupos excluídos do seio da sociedade através do tráfico de escravos funcionaria positivamente tanto para os Kaabunkés quanto para os portugueses. O islamismo compactuou perfeitamente através da concepção de Jihad, na qual estaria a perspectiva de levar o conteúdo da mensagem islâmica a outros povos, com a consolidação do império.

Situação análoga gostaria de destacar numa região próxima às atuais localidades do Benim e da Nigéria. O islamismo também teve lá função ideológica na concretização do Emirado de Ilórin que surgiu em meio à queda do Império de Oyó. Seus líderes montaram um islamismo forte e preponderante frente às outras religiões.

Apesar de espaços diferentes, com contextos e historicidades específicas, o Emirado de Ilórin e o Kaabu, através dos Dyula, utilizavam os fortes pressupostos da religião islâmica, (assim a própria religião islâmica poderia se difundir e alcançar os ideais de salvação pregados pela sua formação monoteísta) em interesses de consolidação da crença. Contudo, o Emirado de Ilórin não possuía um modelo de organização como a Mansaya capaz de propiciar uma relação entre animismo e islamismo, na realidade o emirado recomendava com ênfase que seus partidários “abominassem os cânticos tradicionais”. (SILVEIRA, 2005, p.503)

Além disso, na região do delta do Níger a situação era de guerra declarada enquanto que na Alta-Guiné os Dyula aplicavam seu fundamentalismo através da barganha com os europeus. Podemos perceber que escravos eram criados e comercializados a partir de um conteúdo de institucionalização religiosa e desvalorização de crenças outras. Os tradicionais ritos deveriam ser abandonados em lugar dos dogmas muçulmanos ou os indivíduos contrários à nova crença seriam comercializados como escravos. Somente dentro dela haveria “a salvação”, pois “proibia expressamente a escravização de correligionários.” (SILVEIRA, 2005, p.507) Essa salvação funcionou para o Emirado de Ilórin e ainda mais para os Dyula, sobretudo, quando evidenciados os lucros adquiridos.

O Atlântico dependia destes mercadores kaabunkés da Alta-Guiné para um fornecimento constante de mão-de-obra especializada na produção do arroz, ao mesmo tempo em que satisfazia anseios internos da lógica africana. Satisfazendo o mercado consumidor Atlântico atendia, também, as expectativas de agricultores portugueses no Estado do Maranhão e Piauí durante os anos de 1775 a 1795. Período quando continuará a entrada de

escravos desta região e, portanto, com uma quantidade significativa de mandingas animistas ideologicamente comercializados pelos comerciantes islamizados da Alta-Guiné.

Em São Luís do Maranhão, os livros de Registros Paroquiais da Arquidiocese da época registram uma baixa presença do termo Mandinga. No livro de óbitos nº 4, (1779 a 1787) a quantidade geral de escravos africanos era muito reduzida, pois uma grande leva ainda estava em processo de chegada à região, enquanto outros já trabalhavam a pouco tempo nas lavouras – a entrada maciça de africanos se dá a partir de 1755 – e, portanto, o número de mortos existentes aqui é reduzido frente a realidade de escravos africanos dentro do território maranhense. O termo mandinga neste livro corresponde a menos de 10% do total de escravos africanos que receberam os ritos de morte católica; os termos de maior destaque no código foram Cacheu e Guiné. O primeiro obviamente correspondia ao porto de embarque destes escravos na Alta-Guiné, valendo muitas vezes entre os maranhenses como sua “nação” de origem. Já o termo Guiné vale para os dois portos da Alta-Guiné, Cacheu e Bissau, pois o termo Guiné na utilização do tráfico deixava de possuir uma generalidade corresponde a costa ocidental africana a partir de meados do século XVIII e corresponderia a partir daquele momento ao território da Alta-Guiné.

Em três anos do livro de casamentos 87 (1773-1790) de 1774 ao final de 1776 vamos encontrar somente um termo Mandinga, dois Balandras e dois Bijagos, grupos étnicos que não participaram da sociedade Malinké. Enquanto existiram 222 escravos de origem do porto de Cacheu e 96 com a designação Guiné. É improvável que dentro de cada uma destas duas designações não houvesse número considerável de africanos com a designação Mandinga. Além disso, estes registros correspondem a Freguesia de Vitória na capital do Estado, zona urbana, e, portanto, poderia não corresponder a quantidade de escravos existentes no interior do estado.

Com relação a isso dos seis inventários existentes no Arquivo do Tribunal de Justiça do Maranhão referentes ao século XVIII, nas décadas de 60 e 70, todos da cidade de Viana, fundada em 1757, possuíam menos de 15 escravos cada entre mamalucos, mulatos, pardos e africanos. A classificação “africano” passa por todos os inventários para definir sua procedência e dois desses inventários possuíam uma especificação mais delimitada: mandinga. Revelando uma certa presença dos mesmos no interior do Estado.

Portanto, é inegável a presença Malinké no Maranhão durante o século XVIII. O difícil, na realidade, é quantificá-los em virtude da documentação limitada. Eles estavam na província do Estado do Maranhão e Piauí, uma leva considerável de mandingas animistas. Flávio Gomes numa pesquisa recente financiada pelo CNPq e ainda em processo de organização dos dados óbitos no período de final do século XVIII até 1880 nos inventários do

arquivo do tribunal revela que dos 2786 africanos relacionados 634 são Angolas, o segundo grupo preponderante são os Mandingas com 419 e o terceiro são os Minas com 283.

A presença Mandinga é inquestionável. A influência animista, poderia ser? Parece-me aceitável acreditar que existiu certo poder animista deste imenso grupo étnico na formação do Maranhão. Não haveria uma herança cultural animista dos Malinkés na construção de certas manifestações fantásticas como a Encantaria, por exemplo?

Encantados são entidades espirituais, seres humanos ou animais, que no término de sua existência mortal tornaram-se imortais; espíritos que vivem nas matas, nos rios e mares, baixam em terreiros, nos salões de curadores e convivem com mortais. Os encantados dialogam com os homens, não são sobrenaturais nem extraordinários, mas naturais. Fazendo parte constitutiva da vida social, indicam os tabus, valores e práticas: castigam as transgressões sociais, a caça ou a pesca predatória. (TRINDADE, 2000, p.16)

O Encantado é, portanto, um espírito com o qual os homens e mulheres podem se relacionar. Possuem medo e admiração. E como partes de um animismo relacionam-se e preocupam-se com o meio no qual existem. Essa preocupação holística que faz parte do animismo também faz parte da Encantaria maranhense atualmente, a existência de espíritos esta na base dos dois e a relação com eles pode ser estabelecida das mais diversas formas, “não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou percepção extrasensorial” (FERRETTI, 2000, p.15)

Contudo, não é a intenção deste trabalho adentrar numa discussão tentando identificar indícios que sejam pertencentes ao animismo na manifestação cultural maranhense atual, mas evidenciar uma presença significativa de um determinado grupo africano de onde pode ter se erigido uma cultura à parte, a maranhense. Os Malinkés são um ponto de partida para entender o profícuo universo religioso do maranhense assim como a formação do Maranhão. Adentraram em grande número já durante o século XVIII, apesar do Maranhão ter entrado tardiamente na comercialização de escravos, estavam em meio aos cativos de “guiné” oriundos de dois portos na costa ocidental da África, Bissau e Cacheu, costa da Alta-Guiné. A procedência daquela costa é comprovada pela quantidade de embarcações vindo daquele porto frente a navios vindos de outras paragens.

Herdeiros de uma estrutura social e política forte e bem organizada foram mandados para o Maranhão após a decadência do império que faziam parte, por uma antiga possessão do Mali. Entre os motivos de terem sido comercializados destaca-se uma causa religiosa: a oposição e intolerância islâmica frente as crenças animistas dos outros habitantes.

BIBLIOGRAFIA

ASSUNÇÃO, Mathias Rohrig. *Maranhão: terra mandinga*. CMF – **Boletim do Folclore**. N 20. Agosto de 2001.

BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho. *A medicina mágica das bolsas de mandinga no Brasil, séc. XVIII*. In. **Usos do passado – Anais do XII Encontro Regional de História – ANPUH**. 2006.

CALAINHO, Daniela Buono. *Jambacouses e gamgazambes: feiticeiros negros em Portugal*. In.: **Afro-Ásia**, 25-26. 2001. pp. 141-176.

COSTA E SILVA, Alberto de. A memória histórica sobre os costumes particulares dos povos africanos, com relação privativa ao reino da Guiné, nele com respeito ao reino de Daomé, de Luis Antonio de Oliveira Mendes. **Afro-Ásia**, N° 28, 2002.

DIAS, Manuel Nunes. **A companhia geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)**. São Paulo: Secção Gráfica da USP, 1971.

DURKHEIM, Émile. **As Formas elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo. **Maranhão Encantado: Encantaria maranhense e outras histórias**. São Luís, UEMA editora, 2000.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu e outros trabalhos**. V. 13. São Paulo: Imago, 1996.

HAWTHORNE, Walter. *Nourishing a Stateless Society during the Slave Trade: The rise of Balanta Paddy-Rice production of in Guinea Bissau*. In **The Journal of the African History**, Vol. 42. N° 1, 2001, pp 1-24.

LOPES, Carlos. *Os limites históricos de uma fronteira territorial*. In.: **Geòpolitiques dès Mondes Lusophones**. N° 1-2. 1994. pp.135-141.

_____. **Kabunké: Espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos descobrimentos portugueses, 1999.

_____. *O Kaabu e os seus vizinhos: uma leitura espacial e histórica explicativa de conflitos*. In. **Afro-Ásia**, 32, 2005, pp. 9-28.

MOTA, Antonia da Silva. **Família e Patrimônio no Maranhão do século XVIII**. Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal de Pernambuco – 2001.

PÉLISSIER, René. **História de Guiné: portugueses e africanos na Senegâmbia (1841 - 1936)**. São Paulo: Ed. Estampa, 1997.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2005.

SOARES, Mariza. *Descobrimdo a Guiné no Brasil Colonial*. In. **RIHGB**, Rio de Janeiro, 161, abr-jun. 2000, pp. 71-94.

_____. **Devotos da cor**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

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

TRINDADE, Liana. *Apêndice*. FERRETTI, Mundicarmo. **Maranhão Encantado: Encantaria maranhense e outras histórias**. São Luís, UEMA editora, 2000.