

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Programa de Pós-Graduação Em História

BEATRIZ CARVALHO DOS SANTOS

**Entre Mouros e Cristãos: Os Mandingas da “Guiné de Cabo Verde”
(séc. XVI e XVII).**

Niterói – RJ

Março / 2013

**Entre Mouros e Cristãos: Os Mandingas da “Guiné de Cabo Verde”
(séc. XVI e XVII)**

BEATRIZ CARVALHO DOS SANTOS

Texto apresentado ao programa de pós-graduação da Universidade Federal Fluminense pela aluna Beatriz Carvalho dos Santos para a obtenção do título de mestre em história.

Orientador: Prof. Dr. Alexander Gebara

2013

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

S237 Santos, Beatriz Carvalho dos.
Entre mouros e cristãos: os mandingas da “Guiné de Cabo Verde”
(séc. XVI e XVII) / Beatriz Carvalho dos Santos. – 2013.
105 f. ; il.
Orientador: Alexander Lemos de Almeida Gebara.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal
Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento
de História, 2013.
Bibliografia: f. 100-105.

1. História da África. 2. História da Guiné-Bissau. 3. História de
Cabo Verde. 4. Relato de viagem. 5. Grupo étnico. I. Gebara,
Alexander Lemos de Almeida. II. Universidade Federal Fluminense.
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 960.2

Agradecimentos

Agradecer a todos que contribuíram de alguma maneira com um trabalho de pesquisa como este, que chega agora ao final de uma etapa, não é uma tarefa simples e requer bastante atenção e cuidado. Começo pelo agradecimento a Universidade Federal Fluminense e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/REUNI), por possibilitarem, respectivamente, o ingresso no mestrado e uma bolsa de pesquisa para a manutenção do mesmo. A realização pessoal conquistada agora se deve muito a ambas.

O meu mais profundo obrigada aos meus dois orientadores, os professores Marcelo Bittencourt e Alexander Gebara, que em diferentes momentos e períodos do mestrado, contribuíram de forma inestimável com esta pesquisa e sempre dedicaram aos meus escritos muita paciência e atenção. Um sincero agradecimento também à professora Mônica Lima (UFRJ) que esteve presente em minhas bancas de qualificação e defesa, pelas gentis sugestões que me dedicou. Ainda no âmbito acadêmico gostaria de deixar aqui meu obrigado ao professor Rivair Macedo (UFRGS) que se prontificou - mesmo não me conhecendo - à fornecer uma de suas cópias da rihlat de Ibn Battuta, gesto que bastante significou para mim.

Contudo, palavras não seriam suficientes para agradecer o professor Francisco Cosentino (UFV). As pesquisas de graduação, mestrado e agora doutorado talvez não tivessem sido nem ao menos almeçadas, se não fosse a confiança, sempre presente, que teve em seus orientandos de iniciação científica, mesmo quando nós a perdíamos. O bom mestre ultrapassa a função de modelo profissional quando seus exímios caráter e índole o tornam exemplo para nossas vidas. Por isso, serei eternamente grata por um dia ter sido convidada a ingressar no já saudoso: “Impérios Ibéricos no Antigo Regime: política, sociedade e cultura”.

O agradecimento do coração aos meus amados pais por todo o apoio, mesmo quando não sabiam do que se tratava todo o esforço empreendido neste trabalho. A meus amigos, sem os quais minha estabilidade emocional nada seria. Em especial à Tamara, Daniela e Alessandro. Ao meu irmão Wilson, por tornar meus dias tão mais engraçados. E ao meu querido Jon, pela imensa paciência, atenção e carinho, que sei terem sido necessárias tantas vezes! De certa forma, todos sabem que ninguém pode ser feliz sozinho, mas que se pudesse ser tão feliz somente por ter a volta pessoas como vocês, é muito mais do que poderia esperar. Muito obrigada!

RESUMO

Inserida no contexto das discussões sobre o Ultramar e do chamado Mundo Atlântico, a região denominada pelos portugueses de “Guiné do Cabo Verde” reconhecidamente apresentou desde os primeiros contatos, durante o período expansionista português, características singulares. No entanto, o foco sobre o estudo da cultura da Guiné parece ter sido sempre ofuscado pelas curiosidades e potencialidades que as interações, de diversas naturezas, entre europeus, africanos e árabes geravam. Dessa forma, apresenta-se nesta dissertação um estudo que visa dar um passo em direção ao preenchimento dessa lacuna deixada em aberto. Para este fim, o objetivo aqui é o de contextualizar a região no período dos séculos XVI e XVII e seu lugar dentro da lógica do mundo Ultramarino. Tendo como proposta principal promover uma análise sobre um dos grupos étnicos mais conhecidos do período, os mandingas. Esta proposta utiliza como fontes os relatos de três viajantes cabo-verdianos que comerciaram na região durante décadas. Assim apresenta-se aqui uma análise reflexiva a respeito de vários assuntos pertinentes a temática de estudos da cultura, história da África e das imagens deixadas aos historiadores, por meio das fontes, do período da expansão marítima.

Palavras-chave: História da África, Guiné e Cabo Verde, Relatos de Viagem, Mandingas.

ABSTRACT

Inserted in the context of discussions on the so-called Ultramarine and the Atlantic World, the region called by the Portuguese "Guinea of Cape Verde" admittedly showed unique characteristics since the first contact during the expansionary period. However, the concentration on the study of ethnic groups in the region seems to have been overshadowed by curiosity and the potential interactions of various kinds, among Europeans, Africans and Arabs generated. Thus, this dissertation presents a study that aims to take a step toward filling this gap left open. To this end, the goal here is to contextualize the region during the sixteenth and seventeenth centuries and its place within the world of logic Overseas. With the proposed main promote an analysis of one of the best known ethnic groups period, mandingas. This proposal uses the reports written three travelers Cape Verdeans who traded in the region for decades. Thus, we present here a reflective analysis on various matters pertaining to the theme of cultural studies, African history and images left to historians, through sources, the period of maritime expansion.

Keywords: History of Africa, Guinea and Cape Verde, Travel Reports, Mandinga.

Índice

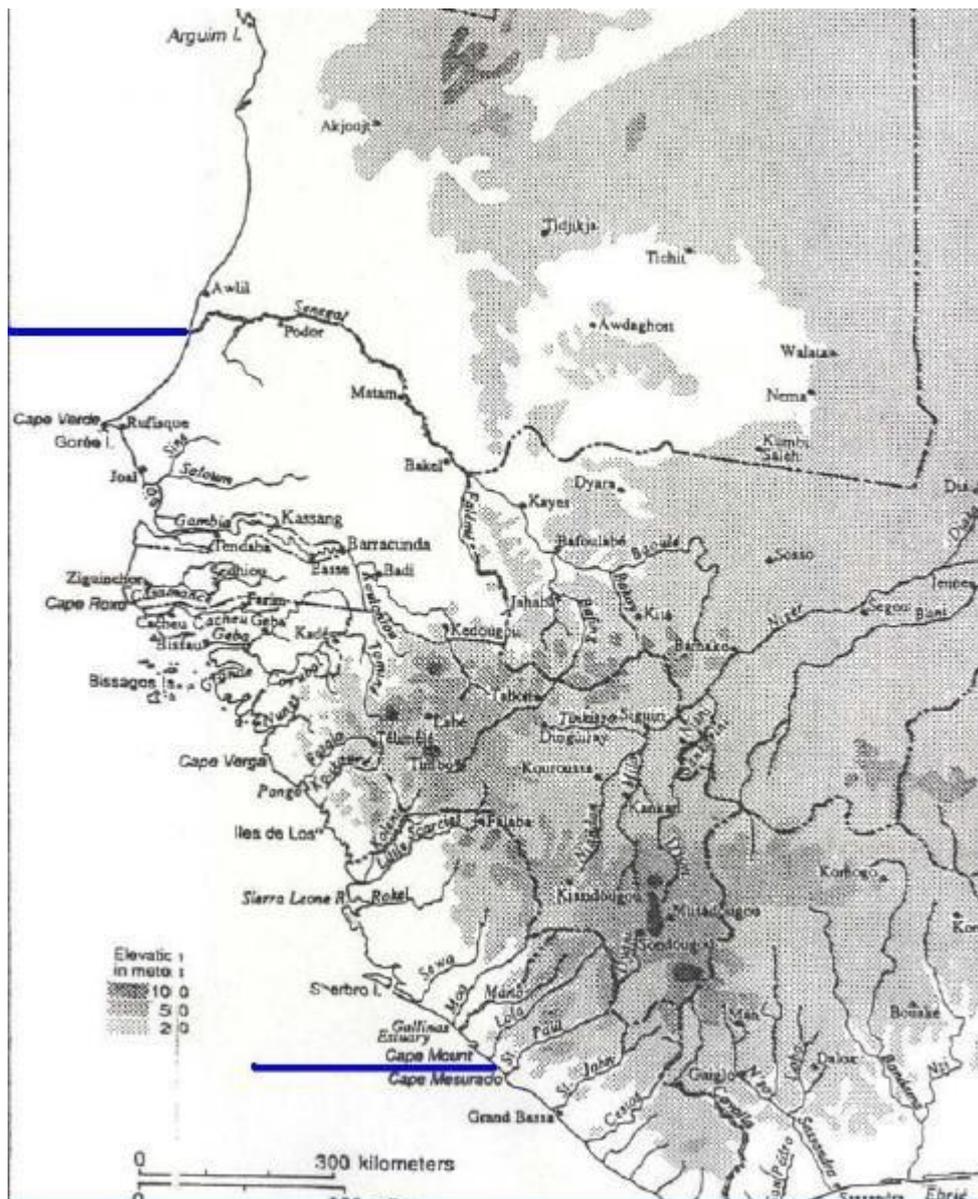
Introdução	8
CAPÍTULO I - <i>O contexto das viagens pela “Guiné de Cabo Verde”</i>	15
1. O olhar do homem luso-africano: filtros e intencionalidades.	16
1.1 Homens e Obras	20
2. As construções de um imaginário	22
2.1 O cenário português.	26
2.2 As peculiaridades luso-africanas	32
3. A Guiné de Cabo Verde: uma contextualização de seu espaço	38
CAPÍTULO II - <i>Das cortes do Mali à cultura híbrida dos mandingas da Guiné: os tons e cores do islã.</i>	45
4. Os mandingas no apogeu do Mali	46
4.1 Os mandingas do Mali nas memórias de Ibn Battuta	47
5. A conversão ao Islã: uma ideia a se discutir	55
6. De negociações e acomodações à sincretismos e hibridismos: uma cultura híbrida.	61
CAPÍTULO III - <i>O olhar luso-africano sobre os mandingas da Guiné</i>	69
7. Entre imagens e representações: os mandingas da Guiné.	70
8. Os mercadores mandingas da Guiné.	72
9. O viés fiel às tradições.	78
9.1 A sucessão matrilinear	81
10. Islamismo x Cristianismo	83
10.1 Julgamentos de valor: os caminhos e descaminhos do islã mandinga.	86
10.2 As brechas para a conversão: as aproximações e distanciamentos.	88
11. Articulações e estratégias: processos subjetivos.	90
Considerações Finais	96
Bibliografia	100

Introdução

A importância do estudo da cultura no continente africano já foi apontada por vários estudiosos que se dedicaram às temáticas africanas e vem se tornando cada vez mais visível a qualidade, e quantidade, de trabalhos que se destinam a diversos temas na área. Este trabalho, um estudo sobre a região da Guiné durante os séculos XVI e XVII, insere-se neste campo. Durante o período em questão a região era denominada de diferentes formas, entretanto, para ressaltar o recorte territorial escolhido optou-se pela utilização do nome de “Guiné de Cabo Verde”, que é bastante recorrente nas fontes¹. A definição de Guiné representava, nos séculos mencionados, uma construção espacial característica do período das navegações. Tal qual aponta José da Silva Horta, os usos de terminologias distintas para referir à região carregavam preceitos do período, “o uso mais restrito de “Guiné” e termos associados que se vulgarizou não estava isento de ambiguidades e estava longe de ser neutro, correspondendo a diferentes e por vezes contrastantes percepções do espaço africano²”. Contudo, a menção a essa grande faixa territorial por tal abrangente nomenclatura, refere-se a um lugar comum que possuía local bem definido no imaginário das navegações do período moderno. (MAPA I)

¹ A escolha dessa denominação para nos referirmos a Guiné foi arbitrária, no entanto, respeitando as menções feitas as regiões nas fontes de época. Tais expressões eram utilizadas no período das navegações portuguesas assim como também “Rios de Guiné” ou “Rios de Guiné do Cabo Verde”. Pelo que se pode inferir das referências territoriais o termo correspondia a todos os rios e portos compreendidos entre o Rio Senegal e Serra Leoa, incluindo as ilhas do arquipélago de Cabo Verde. O que permite perceber que as denominações abrangentes como estas se referiam a extensas faixas de terra. A esse respeito acrescenta-se aqui o que argumenta José da Silva Horta sobre a denominação da região “Por um lado, relativamente à secção da costa e rios que os signos em causa identificavam, nomeadamente incluindo ou excluindo quer o litoral entre o rio Senegal e o cabo Verde (perto da actual cidade de Dacar), quer, sobretudo, a “Serra Leoa”. A questão era, antes de mais, mercantil, tal como é patente no signficante “Rios de Guiné”, cujos significados podiam, consoante o ponto de vista em causa, comportar oscilações relativamente às sub-áreas de comércio que incluíam ou excluía. Mas, para além dessas especificidades, “Rios de Guiné” poderia, em termos gerais, “designar toda a área navegável, fosse ela marítima ou fluvial”, ou seja, grosso modo, todo o espaço efectivamente frequentado por Portugueses e seus descendentes luso-africanos; grosso modo porque o alcance dessa presença nunca é bem esclarecido nas fontes. Por outro lado, a especificidade podia advir da perspectiva essencialmente cabo-verdiana que está na origem da fórmula chave “Guiné do Cabo Verde” (ou “Rios de Guiné do Cabo Verde”), mas que não se encontra necessariamente na rede de termos que identificam a categoria geográfica em causa”. HORTA, José da Silva. “O nosso Guiné”: representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII”. In: Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005. p. 2.

² *Ibidem*, p. 2.



MAPA I - A “Guiné de Cabo Verde”³

Assim, este trabalho foi desenvolvido tendo como fontes principais os relatos de viagem de três autores cabo-verdianos que estiveram na região e na qual comerciaram por décadas, sendo eles André Álvares de Almada, André Donelha e Francisco de

³ Mapa extraído do artigo de José da Silva Horta. HORTA, José da Silva. “O nosso Guiné”: representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII”. In: Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005. p. 14.

Lemos Coelho⁴. Suas obras são o “Tratado Breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde”, que foi redigido no ano de 1594 pelo capitão André Alvares Almada. Esta obra contou com várias versões e edições, sendo a aqui utilizada a de António Luís Ferronha de 1994. O relato de André Donelha intitulado “Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde” foi redigido em 1625, sendo a edição utilizada a de 1977, editada por Avelino Teixeira da Mota. E por último a descrição de Francisco de Lemos Coelho, “Duas Descrições Seiscentistas da Guiné” de 1669 e 1684, versão editada por Damião Peres em 1990. Os relatos fazem parte de um *corpus documental* bastante singular em meio aos escritos do período das navegações, dadas às especificidades de origem e de redação dos textos dos autores. O que se pode afirmar é que são relatos de três conhecedores da região, por serem de origem cabo-verdiana, que estabeleceram comércio na Guiné por décadas. O perfil de cada autor em particular, será retomado mais detalhadamente no primeiro capítulo.

Com o intuito de focar o estudo sobre a cultura de alguns dos grupos étnicos mais expressivos da região da Guiné, teve-se como proposta entender como o lugar do islã na cultura destes grupos foi retratado, pelos autores dos relatos de viagem. Por questões de definição metodológica e espaço hábil de trabalho, optou-se por priorizar a análise dos Mandingas encontrados na região. Contudo, em momentos pertinentes, promover-se-á algumas reflexões sobre outros grupos da região conhecidamente islamizados, como os Jalofos. A partir desta análise o objetivo passará a ser o de demonstrar como algumas religiões exteriores a cultura local da Guiné, como o islã e o cristianismo, puderam ser entendidas e articuladas por estes africanos dentro de suas dinâmicas sociais cotidianas.

Partindo da proposta acima apresentada o trabalho foi assim submetido a diferentes fases de leituras e reflexões. A metodologia de análise das fontes contou com o conceito chave de representação proposto por teóricos da área, que apontaram para os cuidados de contextualização em seu espaço e tempo de produção. Leituras que analisaram os discursos de alteridade e superioridade, empreendidos pelos autores das fontes, também tiveram seu lugar. Associando a metodologia de trabalho com as fontes

⁴ São estes os autores das fontes centrais em que se baseia esta pesquisa e dissertação. Contudo, há de se esclarecer que também será feito uso de algumas cartas de missionários que estiveram na Guiné, a fim de ilustrar determinados aspectos compartilhados sobre o olhar aos homens da Costa.

à compreensão do contexto abordado pelas mesmas, foi possível empreender a leitura de autores que se dedicaram ao estudo da região em diversos aspectos. Foi também de muita valia as considerações de autores que não abordam diretamente o continente africano, em suas pesquisas. É o caso dos que se dedicam aos estudos sobre as redes de sociabilidades no Antigo Regime europeu. Esses estudos forneceram ferramentas para direcionar um olhar mais crítico às relações entre islã e tradições africanas.

Cabe ressaltar uma difícil tarefa que emergiu durante este trabalho ao ter-se como objetivo nomear as tradições e práticas culturais específicas de distintos grupos pelo território da Guiné. A respeito disto a utilização do termo “animistas” se dá no decorrer do texto algumas vezes com base na utilização que faz Elikia M’Bokolo para referir às práticas dos africanos que pelos portugueses eram vistas como pagãs. Ou seja, toda a tradição cultural própria dos africanos desvencilhada mesmo das crenças árabes com as quais coexistiam. Seriam estes os cultos e costumes observados nas práticas africanas que mostravam conceber uma espécie de alma a todos os fenômenos naturais. Ainda assim, como a intenção é apontar para algumas das especificidades culturais de grupos da região que venham a ser destacados, parece interessante destacar que não foram concebidas de maneira homogênea as particularidades que se sabe terem existido na cultura de cada grupo que será aqui abordado. No entanto, na ausência provisória de um termo para defini-las, será feito, por vezes, uso do termo, tendo ciência do peso de seu uso.

Abre-se um parêntese aqui para ressaltar também que a utilização neste trabalho de termos costumeiramente utilizados pela historiografia europeia como “império” e “nobreza”, remetem a um momento específico da historiografia africana, no qual seus representantes, visando creditar a devida importância à história do continente e a seus acontecimentos, passaram a se valer de termos da história europeia, a fim de equipará-los em importância. Entretanto, tem-se aqui consciência que tais definições não representam em África a imagem usual que tais termos dão ideia. Ao longo do texto também irá se fazer uso de definições como reinos e estados que também são comumente utilizados por historiadores de África, salvo os devidos esclarecimentos sobre as limitações da aplicação desses termos para os grupos africanos.

Dessa forma, retomando os esclarecimentos metodológicos, com o objetivo de problematizar o lugar de religiões como o islã em meio ao cenário da região da Guiné, também foi considerado o período histórico anterior, como no caso do antigo império do Mali. Isto se justifica pela história do povoamento da Guiné, que se deu em razão dos sucessivos desmembramentos de reinos e impérios no decorrer de séculos. Sendo o império do Mali um dos mais significativos no fornecimento de homens à região costeira. O Mali, que teve seu apogeu durante o século XIV, contou com o olhar e a perspectiva, sobre diferentes aspectos de seu cotidiano, do viajante marroquino Ibn Battuta, que esteve na região durante o século XIV e foi considerado no presente trabalho, por também se tratar de um viajante de época. A utilização de seu relato em determinado momento da argumentação justifica-se não só por ser um viajante que vivenciou um pouco da realidade do Mali, mas por também fornecer bases comparativas e analíticas às representações criadas pelos viajantes da Guiné que serão posteriormente discutidos e analisados, a despeito de referirem-se à regiões e tempos diferentes.

Com o objetivo de manter o trabalho fiel às fontes, os textos utilizados foram transcritos nesta dissertação, tal qual constam nas fontes que se teve acesso. Dessa forma, manteve-se a tradução em espanhol da fonte de Ibn Battuta, seguido pela tradução em notas de rodapé nos trechos correspondentes, assim como se fez a manutenção dos textos de época na forma como transcrito pelos organizadores dos relatos dos viajantes cabo-verdianos. As edições utilizadas serão expostas e melhor abordadas nos capítulos correspondentes às suas análises.

A pesquisa teve também como inspiração, para discutir o as especificidades do islã na Guiné, estudos que se dedicaram a história de reinos como o Kaabú⁵, abordado por autores como Carlos Lopes e Eduardo Costa Dias. A respeito deste último interessa em particular a perspectiva sobre a identidade *Sui Generis* discutida em seu trabalho sobre o perfil do reino em questão. Seu estudo destinou-se a demonstrar como o reino apresentou particularidades significativas ainda no século XIX, quando da última islamização empreendida na África. A respeito dessas islamizações, David Robinson

⁵ O Kaabú foi um reino que se originou ainda durante o século XVI - sendo herdeiro direto do Mali - e que atingiu seu apogeu durante o século XIX. As leituras sobre o Reino do Kaabú se deram por sua delimitação territorial também estar localizada na Senegâmbia, assim como, o que foi destacado pelos autores que o discutiram, as claras heranças dos grupos e impérios de séculos anteriores que habitaram a região, dentre eles, os mandingas.

destaca que o processo de islamização da África é dividido em três grandes momentos. O primeiro é o que se buscou abordar neste trabalho, que caracteriza um momento fundador e estende-se do século XII até o XVII. O segundo que abrange o final do XVII até meados do séc. XIX. E o último em meados do século XIX, que caracterizou o fim das lutas de animistas contra muçulmanos e contou tanto com conversões pacíficas como por meio dos jihads.

Assim, as particularidades apontadas por Carlos Lopes e Eduardo Costa Dias referem-se às manutenções das tradições pagãs/ animistas ainda no séc. XIX, após longo período de coexistência com a cultura muçulmana e os dois primeiros processos de islamização. Destaca-se ainda o que Eduardo Costa Dias concebe como *Sui Generis* sobre a identidade muçulmana kaabunké, devido a seu entendimento de que “no processo de compreensão da construção identitária kaabunké temos não só de perceber o lugar do Kaabú na Senegâmbia como conhecer, no detalhe, a história da islamização do Kaabú⁶”. Ainda que a discussão aqui desenvolvida não caminhe no sentido de compreender a formação de uma identidade, para própria compreensão da história e das ações dos homens da Guiné é necessário ter em mente o processo de formação de sua cultura, ou ainda, minimamente, os pilares que a orientavam.

Caso contrário, corre-se o risco de compreender essas conversões como processos unilaterais, que teriam sido aceitos pelos africanos da região da Guiné, o que viria a fortalecer o velho preceito conformista da ausência de voz desses homens. Se a identidade muçulmana kaabunké foi fruto de um processo político, religioso e social associado a uma tradição pré-islâmica e influenciado por uma série de traços comuns ao islamismo veiculado na Senegâmbia, fazendo com que estes fatores a tornem um caso *sui generis*, não parece haver razão para não se expandir essa compreensão, assim como o estudo dessas influências, para aos demais grupos da região.

Sendo assim, e tendo como intuito alcançar os objetivos supracitados, delineia-se a seguinte divisão da presente dissertação. O primeiro capítulo se dedica a discussão das fontes e os cuidados dedicados ao trabalho com as mesmas, seus locais de produção,

⁶ DIAS, Eduardo Costa. A identidade Muçulmana Kaabunké – um processo de construção identitária *sui generis* na Senegâmbia. In: GONÇALVES (Org.), António Custódio. 2003. **O Islão na África Subsariana**. Papers of VI Colóquio Internacional "Identidades, Poderes e Etnicidades. O Islão na África Subsariana", 2004. p. 63-65.

a vida dos autores e ao contexto das sociedades de onde provem os homens que dão vida às representações nos relatos que servem aqui como material de pesquisa. Durante todo o trabalho de análise dos conteúdos dessas fontes, será dedicada atenção constante à percepção das formas de pensar dos homens no contexto da expansão portuguesa e da sociedade cabo-verdiana. Ao final do capítulo e para dar entrada na discussão da região descrita pelos autores apresenta-se uma contextualização histórica da Guiné de Cabo Verde tendo como referência a história da África pela ótica de seus processos internos.

No segundo capítulo objetiva-se adentrar um pouco mais profundamente no caminho percorrido pelo islã na história de impérios como o do Mali, retratado por Ibn Battuta, a fim de argumentar como esse islã sempre teve um lugar bastante demarcado dentro das culturas africanas. Empreender-se-á também uma discussão a respeito do fenômeno das conversões, apresentando os lados envolvidos nesse processo e como os facilitadores de propagação da fé de Maomé e as estratégias utilizadas pelos homens do islã foram cruciais para a disseminação da adoção de certas práticas. Por fim, e passando à um debate pouco mais antropológico, será promovida uma contextualização dos conceitos que melhor retratam alguns dos processos e fenômenos ocorridos na Guiné, assim como a denominação que se julgou mais coerente para o caso da região, de acordo com as especificidades locais, a de cultura híbrida.

No terceiro capítulo a intenção será a de demonstrar mais efetivamente através das imagens e representações fornecidas pelos autores cabo-verdianos, como esse islã se apresentava aos olhares estrangeiros. Como é possível classificá-lo e o que se pode inferir a partir do que parecem ser os usos feitos, por parte dos africanos, da condição de convertidos e adeptos as práticas islâmicas. Passando pela importância e formas da articulação também da fé católica, por estes africanos, que chegou a região da Guiné juntamente com os viajantes europeus no século XV.

A curiosa junção entre islã e cristianismo que pode causar confusão em uma primeira leitura dos relatos, figura um interessante caso de estudo da cultura na região e característica particular de seu complexo perfil. Este capítulo também objetivará apresentar uma justificativa, por meio das fontes, para o uso da denominação de hibridismo cultural sobre o perfil dos mandingas da Guiné. Fechando o trabalho e a

análise das fontes com um balanço do que foi discutido durante todo o trabalho e levantando algumas hipóteses reflexivas sobre o perfil desses mandingas da Guiné.

CAPÍTULO I

O contexto das viagens pela “Guiné de Cabo Verde”

1. O olhar do homem luso-africano: filtros e intencionalidades.

O presente capítulo tem como intuito apresentar os contextos nos quais foram constituídas as fontes de pesquisa utilizadas no trabalho desenvolvido durante o mestrado. Como mencionado na introdução estas são compostas por três relatos de viagem, de três diferentes autores, que carregam em seus conteúdos discursos sobre os africanos, ou seja, nas quais existem sempre um *eu* que retrata e interpreta o universo de um *outro*. Para empreender uma análise comprometida deste tipo de fontes é necessário dialogar com conceitos já amplamente discutidos, como os de representação e alteridade. Dentre as premissas que norteiam esse primeiro fazer, antes de adentrar o conteúdo das fontes e o que elas tem a dizer sobre a cultura africana em si, está o posicionamento de Roger Chartier acerca da palavra escrita e das representações. Segundo Chartier:

“As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos as suas escolhas e condutas. [...] As lutas de representações tem tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio⁷”.

Tomando por base sua perspectiva é necessário como primeiro cuidado metodológico contextualizar as sociedades de onde vieram os autores aqui trabalhados, para assim, ser possível pensar o processo de criação das imagens do africano ligado ao período de sua produção.

O desígnio de fazê-lo é entender as motivações dos autores. Quais são as intenções passíveis de se inferir de seus relatos com base na análise de seus textos? A quem se destinavam suas descrições? Até que ponto eles se apropriavam de aspectos do seu imaginário social para descrever o *outro*⁸ africano, de forma a atingir a compreensão

⁷ CHARTIER, Roger. **A História Cultural – Entre Práticas e Representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. 2ª Ed. Difel.2002. p 17.

⁸ A utilização do termo se dá no presente trabalho em referencia ao que propõe Tzevetan Todorov em associação a seu conceito de alteridade, “podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não é uma substância homogênea e radicalmente diferente de tudo o que não é si mesmo, eu

e o interesse de seu possível público? Esse processo de compreender a forma como foram constituídas as fontes é crucial para que a própria análise do material de pesquisa seja feita de forma mais consciente, pois postos os limites e cuidados metodológicos necessários a se lidar com o discurso dos autores será possível trabalhar com os filtros empregados pelos mesmos na forma de olhar e descrever os objetos de seus escritos.

Antes de adentrar esse processo de análise das fontes, parece válido abrir aqui um pequeno espaço para destacar autores, que em um contexto mesmo diferenciado, também promoveram essa cuidadosa tarefa de manusear os discursos sobre o outro. Suas considerações apontam para uma criticidade mais aguçada sobre a questão. A análise proposta no presente capítulo já recebeu inestimável atenção da historiografia em diversos recortes temporais e é sempre retomada pelos historiadores que se dispõem a dialogar com fontes que carregam o discurso da alteridade. Por este motivo é de grande valia perceber os jogos de interesse e as manipulações hierárquicas praticadas por autores de diferentes épocas em suas descrições sobre homens e culturas. E é por esta razão que se abre aqui um parêntese para considerar as assertivas de autores que discutiram essa questão das hierarquias tácitas impressas pelos viajantes nas descrições.

A obra de Edward Said intitulada *Cultura e Imperialismo* é bastante interessante com relação à forma de se pensar o processo de descrever o outro, quando a postura do autor com relação ao objeto descrito, é uma postura de superioridade, seja ela social, cultural ou intelectual. É importante destacar que as reflexões de Said se dão sobre o contexto do imperialismo e que este possui diferenciações com relação ao período proposto aqui a ser analisado⁹. Imperialismo e expansionismo foram momentos marcantes na história, com variadas distinções e peculiaridades que devem ser observadas. No entanto, com relação à postura do *eu*, que descreve, para com o *outro*,

é um outro. Mas cada um dos outros é um também, sujeito como eu". TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América** – A questão do Outro. São Paulo: Martins Fontes. 1993. p. 2.

⁹ A diferenciação latente com relação ao imperialismo se dá prioritariamente pelas ideologias que moveram e sustentaram esse processo do século XIX. Pelas próprias palavras de Edward Said a respeito do imperialismo e o fenômeno que considera consequência deste, o colonialismo, ele diz que “Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como “raças servis” ou “inferiores”, “povos subordinados”, “dependência”, “expansão” e autoridade”. SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 43.

descrito, frisa-se que a maior diferença estava na importância da raça, no caso do imperialismo, e da religião, no caso do período expansionista português.

Essa diferença já foi apontada por historiadores que abordaram a temática¹⁰ e demonstraram que se no século XIX o prisma qualificador de uma sociedade era associado a uma interpretação de raça do período, em consonância com a criação das teorias raciais e evolucionistas da época, nos séculos XV ao XVII era de maior importância ao europeu a filiação religiosa de um povo. Ainda assim, do ponto de vista teórico as considerações de autores como Said sobre o discurso da alteridade constituem importantes ferramentas analíticas comparativas.

O historiador Alexander Gebara também faz uma discussão de natureza semelhante a de Edward Said, na qual destaca um aspecto importante já aqui anteriormente mencionado de que na Europa a construção da imagem dos não europeus, foi condicionada pelas representações fornecidas pelos viajantes. Gebara aponta para o fato de que nas descrições, ou do que é possível inferir sobre elas, o nativo é sempre submisso ao colonizador. Ou seja, a interpretação, boa ou má, que o viajante faz dos grupos que descreve é transmitida para as personagens por ele descritas. Ainda em outras palavras, nos escritos era como se o nativo não só considerasse o europeu como superior, mas também criasse uma imagem negativa sobre si mesmo¹¹.

Este é um ponto interessante e necessário de se destacar, pois nas fontes que aqui serão abordadas este aspecto também é perceptível. O ato de descrever o africano como desprovido de todo e qualquer tipo de religião ou fé – mesmo ao deparar-se com práticas religiosas -, se dá claramente porque os viajantes da era moderna não creditavam ao outro a capacidade de organizar sua fé em religiões estruturadas que diferissem da qual eles próprios provinham. Como é possível perceber pelo trecho do viajante André Donelha,

“Não tem seita nem fé. Adoram panelas, metidas nelas algumas penas e sobre elas matam galinhas, e as untam de sangue e no sangue apegadas penas, e fica a panela empenada por dentro e

¹⁰ SAIVE, Denise. **A “verdadeira” notícia**. Descrição e ficção, prefigurações do discurso colonial na representação do negro em Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde de André Álvares d’Almada & Beschryvinghe ende historische verhael van het Gout Koninckrijck van Gunea de Pieter de Marees. Tese de Doutorado. Universiteit Utrecht, Novembro de 2005. p. 49.

¹¹ GEBARA, Alexander. **A África presente no discurso de Richard Francis Burton**, uma análise da construção de suas representações. Tese de doutorado. Departamento de História - FFLCH/USP, 2006. p.. 18.

fora. Também fazem muito ídalos de pao, de feguras de homens, burgios e outros animais, que chamam corfis, e os põem polos caminhos, uns perto das povoações daquela parte. Dizem que são guardadores das povoações daquela parte...”.

É interessante notar como uma afirmação sobre a ausência de práticas religiosas é seguida de um relato sobre a fé dos grupos étnicos¹². Percebe-se que nos trechos em que isso ocorre em geral seguem situações nas quais os negros declaram sua ignorância, enfatizada por algum ritual idólatra. Em outras vezes parece que a intenção do viajante é a de demonstrar culpa por parte do africano por proferir sua fé, nessas situações em geral o trecho é seguido por alguma demonstração de afinidade a fé católica ou expressão de maleabilidade em suas práticas, que propiciariam a aceitação da fé cristã.

Percebe-se que a culpa e ignorância destacadas são para o leitor um sentimento que parece partir do africano, mas em um olhar mais pormenorizado é possível questionar a fonte e notar que a construção do discurso do viajante condiciona o olhar que ele mesmo dedicava e intencionava que seu leitor compartilhasse. A partir desta colocação mostra-se a importância do ato de compreender a constituição da fonte e os componentes internos e externos de sua produção, longe de serem falas despreocupadas, os escritos e autores, sejam os do período imperialista ou os aqui trabalhados, eram absolutamente complexos em seus objetivos.

Os negros são colocados em uma posição de ignorância, na qual parecem aguardar pela salvação através do contato com aquilo que é certo ou ideal para o viajante. E é esta ideia que o viajante busca ressaltar com seu relato para o leitor. Ao destacar que independente da realidade observada pelo viajante “é o autor do texto que domina a cena e confere-lhe significação¹³” Gebara exprime a forma como o discurso do viajante norteia diretamente a forma como o público europeu irá olhar para o nativo relatado. A própria imagem criada sobre este no decorrer dos anos seguiu essa lógica, o desconhecido como primitivo e inferior, clamando por contato com a civilização e bons costumes.

¹² DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p. 112.

¹³ GEBARA, Alexsander. **A África presente no discurso de Richard Francis Burton**, uma análise da construção de suas representações. Tese de doutorado. Departamento de História - FFLCH/USP, 2006. p. 18.

Nesse sentido, é importante considerar o que Edward Said destaca, a respeito da leitura dessas fontes que “deve considerar ambos os processos, o do imperialismo e o da resistência a ele, o que pode ser feito estendendo nossa leitura dos textos de forma a incluir o que antes era forçosamente excluído¹⁴”. É perceptível que nas diversas naturezas de discursos os vetores que orientaram o olhar dos viajantes seguiram os pressupostos direcionadores de seu tempo. A intenção do presente trabalho é justamente a de entender essas lógicas intencionais e não intencionais de construção, cada uma a seu tempo, a fim de poder filtrar, por menor que seja em meio às impressões dos viajantes, a ação do africano no papel que lhe foi delegado nas descrições. Seus atos e decisões, guerras e conquistas não foram somente um reflexo às ações e vontades dos estrangeiros, árabes ou europeus, que estiveram na região.

Olhar para um *outro* desconhecido com determinadas concepções pré-estabelecidas, positivas ou negativas, sobre suas práticas culturais, figura um hábito inato a qualquer "eu". Entender os filtros e conceitos que norteiam esses olhares dos autores das fontes ajuda a pensar quem descreve e a forma como foi descrito o africano, mas não deve impedir de considerar a ação dos africanos por conterem juízos de valor sobre estes. Por muito tempo a história do próprio continente foi deixada de lado por considerar a ausência de uma narrativa independente. Deixadas para trás as alegações sobre os obstáculos para o não fazer dos estudos sobre África, figura-se agora um entrave desafiador: promover o estudo dos homens da Guiné por meio das impressões de homens externos às suas realidades cotidianas, que não compreendiam todos os porquês de suas práticas. Entrave que talvez, em um outro momento, seja minimizado por um uso diferenciado das fontes produzidas por estes autores, que diferenciam-se por serem impressões de africanos de Cabo Verde sobre os também africanos, da Guiné.

1.1 Homens e Obras

Postos os objetivos a serem desenvolvidos neste capítulo organizou-se aqui a uma breve apresentação dos autores dessas fontes e de suas obras. Uma vez que as informações sobre os viajantes não são muitas e em grande parte incertas. Boa parte delas foi coletada nos próprios relatos organizados por historiadores, e permitem de

¹⁴ SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 123.

início assinalar que os viajantes dos séculos XVI e XVII foram comerciantes nas regiões que descrevem.

Segundo Avelino Teixeira Mota¹⁵, tanto André Álvares de Almada quanto André Donelha eram homens pardos. Nascidos nas ilhas de Cabo Verde, sendo o pai de Almada capitão. Em 1599, Almada teria recebido o hábito da Ordem de Cristo pelos serviços prestados, especialmente na defesa contra os estrangeiros. Almada fez diversas viagens à Guiné por volta de 1570 e escreveu *Tratado breve dos Rios de Guiné do Cabo Verde* em 1594. Já Donelha esteve em Serra Leoa na armada de Antônio Velho Tinoco em 1574, no Rio Gâmbia em 1585 e é provável que tenha feito outras viagens à Guiné. Mas só em 1625 escreveu a sua *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde*. Pode-se notar que o período em que Almada e Donelha estiveram na Guiné é bastante próximo, tendo Donelha retornado anos mais tarde à região, mas suas viagens datam basicamente das mesmas décadas, o que é interessante destacar, pois assim percebe-se que seus relatos se dão sobre as mesmas populações e em períodos similares, embora seus escritos tenham quase três décadas de distanciamento.

Francisco de Lemos Coelho, por sua vez, é o que menos se tem notícia, sabe-se que era comerciante assim como os outros e residente em Santiago, tendo comercializado com os guineenses durante 20 anos. Sua cidade de origem não é conhecida. Seus escritos datam de 1669 e 1684. Sendo este o autor de *Duas Descrições Seiscentistas da Guiné*. Acredita-se que as poucas informações acerca dos autores se devam ao fato de não se tratarem de moradores de Portugal. É interessante perceber que as descrições de Almada e Donelha são mais ricas no concernente às informações sobre os costumes e práticas dos grupos, menos distantes do objeto que descrevem. A escrita de Coelho é mais rebuscada e assemelha-se à escrita de outros viajantes portugueses. Em introdução ao relato Damião Peres finaliza o perfil do autor frisando ser este “um perfeito retrato moral de Francisco de Lemos Coelho: comerciante, aventureiro, mas sempre um excelente português¹⁶”. No entanto, não há confirmações consistentes sobre seu local de origem. Destaca-se ainda que essa suposta maior afinidade com o perfil português reflete-se em suas descrições, que se distinguem da de Almada e Donelha por

¹⁵ MOTA, Avelino Teixeira. **Dois escritores quinhentistas de Cabo Verde. André Álvares de Almada e André Dornelas**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1971.

¹⁶ COELHO, Francisco de Lemos. **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné**. Academia Portuguesa da História, Lisboa MCXC. p. 31.

acrescentarem bem menos no âmbito das informações a respeito da cultura dos grupos, é quase como se Coelho se distanciasse do *outro* africano arbitrariamente¹⁷. Como é possível perceber pelos estudos prosopográficos das famílias de Cabo Verde, as informações reunidas sobre esses homens têm, aos poucos aparecido, dado o aumento dos estudos da sociedade luso-africana em Cabo Verde.

Em um olhar mais atento sobre as datas de publicação das obras dos três autores observa-se um distanciamento temporal, que pode ser tomado como obstáculo para utilização de forma comparada dos relatos. Destaca-se, contudo, que para a análise que se propõe empreender neste trabalho, esta separação não figura um problema metodológico pela própria vivência aproximada dos homens, como foi dito no caso de Almada e Donelha. De toda forma, o que as leituras sobre as informações a respeito da vida desses autores possibilitam afirmar é que foram homens de importância significativa no funcionamento comercial da sociedade cabo-verdiana.

2. As construções de um imaginário

Como foi assinalado anteriormente, ao tratar das necessidades de analisar as fontes ligadas a seus contextos de produção, o contexto em que se inseriram os viajantes foi o cenário da expansão portuguesa. Ainda que fossem cabo-verdianos, esses autores não podem deixar de serem vistos como diretamente influenciados por todo o imaginário social português que se constituiu no decorrer de séculos na era medieval. Por serem homens letrados muito possivelmente foram educados por homens da igreja, o que fornece uma bagagem cultural bastante característica dos indivíduos do período. Dessa forma, para tentar traçar um perfil da mentalidade destes, a fim de compreender como esta influenciou as formas de olhar e interpretar a realidade da Guiné, será necessário abordar agora o perfil português dos séculos XVI e XVII. Após isto, pode-se voltar um olhar mais atento às peculiaridades da sociedade cabo-verdiana e suas diferenciações relevantes com relação ao contexto maior do expansionismo português.

Antes disso, ressalta-se a importância específica dos fatores que incitavam as interpretações e descrições dos viajantes no contexto dos descobrimentos. Estes podem

¹⁷ Destaca-se essa postura de Coelho com relação ao africano com base no que postulou Todorov a respeito da postura com o outro. Sendo as mais comuns o ato de ignorar, distanciar-se e o julgamento de valor. TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América – A questão do Outro**. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

ser considerados como de duas naturezas distintas, os objetivos e os subjetivos. Sendo os subjetivos aqueles que caminham no sentido do que pauta José da Silva Horta,

A representação, enquanto tradução mental de uma realidade exterior percebida, implica um processo de abstração que passe pelo gerir – mais ou menos inconsciente – das classificações disponíveis no stock cultural para tornar inteligível e avaliar essa realidade. Os valores que subjazem cristalizam-se assim em categorias, lugares-comuns e estereótipos, que organizam a cada momento as representações, das quais são como que a linguagem, o código de referencia permanente.¹⁸

O ato de descrever grupos e culturas que muitas vezes, antes do contato, existiam somente no campo do imaginário dos autores, traz consigo uma complexidade latente que contava com um aparato advindo do próprio repertório cultural do viajante, aquele que o autor adquiriu ao longo de sua vida, assim como o da mentalidade da sociedade de onde provinha. Para tornar seu texto inteligível ao interlocutor, muitas vezes os homens que redigiam as cartas e relatos valiam-se de objetos e conceitos que já eram conhecidos por seus leitores para se fazerem entender. Pode-se notar uma exemplificação disso com o frequente uso do termo “Rei” na referência aos chefes de grupos.

Definem-se como características de influência subjetiva às transformações pelas quais passava o viajante, os choques com aquilo que via e era tão diferente da cultura da qual provinha. Ao ler uma descrição daquilo que muito impressionava o viajante, acaba-se por ser levado a interpretar tais trechos por dois caminhos possíveis; poderiam se tratar daquelas características que possivelmente mais atrairiam a atenção dos leitores e logo eram destacadas pelo autor, mas também como sendo os aspectos que mais impressionavam o próprio viajante sobre aquilo que observava, figurando o lado racional e emocional da escrita, respectivamente. Sem deixar de considerar que a descrição daquilo que impressionava o viajante, não deixava de ter ligação, ainda que talvez não intencional, com seu desejo de tornar seu relato interessante a um possível público.

¹⁸ HORTA, José da Silva. **A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal a Serra Leoa (1453-1508)**. Mare Liberum, nº2. 1991.p. 209.

O historiador francês François Hartog desenvolveu um viés de pensamento interessante sobre o complexo processo de “como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Esse é o problema do narrador. Ele confronta-se com um problema de tradução¹⁹” e acerca da tarefa do autor, Hartog completa que “ele confronta-se com um problema de tradução. Para traduzir a diferença, o viajante tem à sua disposição a figura cômoda da inversão, em que a alteridade se transcreve como um anti-próprio²⁰”. E ainda que, ao classificar e descrever o outro, o viajante passava também pelo processo de, subjetivamente, descrever a si próprio, o que Hartog chama de “espelho invertido”.

O processo pelo qual passavam os viajantes ia muito além do ato de interpretar e descrever, perpassando o ponto do choque cultural que acometia o autor ao se deparar com os aspectos da cultura dos grupos encontrados na Guiné, que nada tinha relação com o que lhe era familiar. A historiografia que trata da literatura de viagem produzida nesse momento ímpar, representada aqui pelo trecho de Francisco Ferreira Lima, considera ainda que:

Frente a frente com um novo estado puro, os homens vêm repentinamente suas ferramentas mentais perderem utilidade. E, embora alguns estejam vestidos, é como se estivessem todos nus, pois nenhum princípio regulador funciona. Por momentos, vive-se a vertigem de um vazio completo, que provoca uma espécie de catástrofe nos saberes organizados dos descobridores. Nada explica nada, como se o homem pudesse viver fora das noções de espaço e tempo²¹.

Descrever o outro carregava intrinsecamente todo esse universo complexo de idas e vindas, onde a realidade na qual se encontrava o viajante passava a ser um estado intermediário entre o mundo de onde proveio e aquele que descreve. Os choques e aprendizados oriundos da viagem interferem claramente naquilo que irá compor suas descrições e mais ainda, influenciam a percepção e interpretação que terão seus leitores sobre as desconhecidas sociedades existentes abaixo do Saara. Ainda que o acesso a

¹⁹ HARTOG, F. O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 229.

²⁰ *Ibidem*, p. 259.

²¹ LIMA, Francisco Ferreira de. A Alteridade na Peregrinação. In: **O Outro Livros das Maravilhas: a peregrinação de Fernão Mendes Pinto**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. p 62

estas fosse limitado a determinados setores da coroa,²² a formação da figura do africano em muito era condicionada por estas descrições, visto que eram estes os homens que tinham o contato direto e imediato com o outro desconhecido. Sua influência no pensamento constituído com relação à realidades desconhecidas foi extrema, ainda mais no tocante a África, sobre a qual havia um imaginário sobre os homens que existiriam abaixo do Saara, mas pouco ou nenhum conhecimento efetivo se tinha sobre estes até o empreendimento das navegações e primeiros contatos oriundos destas²³.

Para manter o roteiro proposto, há de se considerar o que já foi discutido por diversos autores sobre o perfil diferenciado apresentado por Portugal desde muito tempo entre os demais países no contexto europeu, por ser visto como detentor de uma Idade Média tardia. Caracterizada por ter negativizado os preceitos platonistas ao tornar a fé indiscutível e inquebrantável, ignorando a autonomia que Platão havia dado a racionalidade, a Igreja distinguiu nos moldes platônicos a alma e o corpo, estabelecendo nesses preceitos a associação sobre eles entre o divino e o pecado, respectivamente. Construção essa que pôde legitimar boa parte dos dogmas criados pela igreja posteriormente, durante a era medieval.

Como se sabe o Renascimento não foi um processo harmônico, desenvolveu-se de forma gradativa, lenta e se deu por diversos caminhos. Um destes foi a veiculação das ideias renascentistas humanistas. O Humanismo trouxe ao contexto português novas justificativas e interpretações de mundo. A emergência do humanismo racionalista creditou à fé um teor mais racional, que permitiu o avanço e a adoção de perspectivas

²² O relato de Almada não foi escrito a mando da coroa portuguesa como ocorreu, por exemplo, com o relato do viajante Gomes Eanes de Zurara. No entanto, André Alvares Almada, que escreve cerca de um século mais tarde do que aquele, tinha ciência dos interesses que seus escritos poderiam despertar frente a coroa portuguesa. Na leitura de um verbete de uma enciclopédia portuguesa que trata do capitão Almada se pode notar a relevância de seus escritos e como o a este tipo de documento era restrito, a saber “Dedicou aos governadores do reyno a qual mandaraõ fosse encaminhada por D Fr Pedro Brandão Bispo de Cabo Verde como testemunha ocular do que nella se relatava, o qual testemunhou por huma carta ser digníssima da luz publica, que até agora não logrou, e della conserva uma copia, que parece ser original, entre os livros da sua selecta livraria da Historia deste reyno”. Supõe-se que seja possível que o relato de Almada tenha se perdido, após sua produção, e levado certo tempo até chegar aos olhos dos governantes portugueses. Ainda sim, é possível notar como documentos dessa natureza possuíam responsáveis pré-estipulados, para lidar com seus conteúdos. Permitindo a percepção de que as informações veiculadas nessas descrições, não eram acessíveis a todos ou a qualquer um que se interessasse. MACHADO, Diogo Barbosa. **Bibliotheca Lusitana**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 4 vol., 1741-1759. CD-ROM.

²³ ALBUQUERQUE, Luis de, FERRONHA, Antônio Luis, HORTA, José da Silva, LOUREIRO, Rui. **O confronto do olhar. O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas**. Lisboa: Editorial Caminho. 1991

otimistas com relação à cultura de marinharia, associada às experiências desenvolvidas pelas navegações e descobrimentos, assim como aos materiais que se originavam destas, como os relatos de viagem. Portugal é o maior exemplo das rupturas e continuidades em diferentes setores sociais no período expansionista, a mentalidade conservadora e o pioneirismo português naquele que foi o maior marco da era moderna, configuravam tal dualidade. O paradoxo da manutenção de alguns aspectos conservadores e o avanço da modernidade trazida pelas navegações credita à sociedade portuguesa um dos perfis mais curiosos e complexos de se analisar. O objetivo aqui é o de apontar algumas dessas características com o intuito de melhor entender o contexto desse período, pois é em meio a essa onda de continuidades e rupturas que se insere a produção de boa parte das fontes.

2.1 O cenário português.

O imaginário europeu que rondou o continente africano por séculos, antes do início da expansão marítima empreendida por Portugal, sempre concebeu os povos que viviam a altura do equador com base em preceitos fortemente religiosos, até mesmo por ser esta a característica mais marcante do período medieval. A própria denominação dada a esses povos, como etíopes²⁴, carregava consigo esses preceitos²⁵. As interações com regiões do norte africano antecedem o período das navegações, valendo ressaltar,

²⁴ “Do termo etíope (de aethiops = face queimada) coexistem dois significados dominantes na Idade Média (bem como na Antiguidade): por um lado são etíopes o conjunto dos povos submetidos aos rigores do sol; por outro é a designação espontânea do Negro como tipo mais característico desse grupo humano. [...] A assimilação do Etíope à negritude do demônio está relacionada com a estadia prolongada deste no Inferno, mas também com a evocação pela cor negra, das conseqüências do calor da zona tórrida donde provém o Etíope.” In: ALBUQUERQUE, Luis de, FERRONHA, Antônio Luis, HORTA, José da Silva, LOUREIRO, Rui. **O confronto do olhar. O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas**. Lisboa: Editorial Caminho. 1991. p.47.

²⁵ Embora seja importante considerar que os julgamentos de valor embasados na religião não eram exclusivos dos católicos. A respeito disso Alberto da Costa e Silva fala sobre o universo do Islã que dentro de suas lógicas a discriminação pela raça se embasava nos ensinamentos islâmicos de que o mundo se dividiriam entre fiéis e infiéis, mas também no princípio católico: “segundo a qual se fundava a justiça do cativo não só no fato de serem eles incréus, pagãos ou idólatras, mas também no anátema lançado por Noé contra os filhos de Cam. Embora no texto bíblico se expresse claramente que a maldição deveria cair sobre Canaã e não sobre Cuxe, de quem descenderam os negros, ganhou foros de verdade a versão de que a praga de Noé fizera dos filhos de Cam não apenas escravos, mas também pretos. Foi em autores árabes que essa adulteração, que já figurara em alguns escritos judeus e cristãos e iria ter ampla voga na América escravista, tomou forma e se tornou o fundamento de um vínculo estreito entre a cor da pele e a escravidão. Teria sido no mundo islâmico – escreveu o historiador queniano Bethwell A Ogot – que a pele negra se tornou símbolo de inferioridade e a África sinônimo de escravidão” COSTA e SILVA, Alberto. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p.59.

entretanto, a diferença entre estes povos, como os do Marrocos, e os povos que serão analisados no presente trabalho. A proximidade entre os dois lados do mediterrâneo e o desenvolvimento da região como polo comercial de passagem, permitiu ao norte africano a coexistência com diversas culturas, que lhe rendeu características singulares e muito distintas. A região situada abaixo do Saara, contudo, somente existia, para os europeus, nas imagens criadas pelas lendas e suposições dos seres que habitariam a região dos trópicos.

A influência do viés religioso nas descrições de diversos autores que escreveram sobre a Guiné é percebida de diferentes maneiras. Entre os homens da igreja como os missionários é possível perceber esse aspecto de modo mais claro do que entre os comerciantes, ainda que notável em ambos. Isso é refletido até mesmo na recorrência do uso de termos desqualificantes sobre as práticas religiosas, “todas estas tempestades atribuem os bárbaros a seus defuntos²⁶”. No entanto, há de se destacar que a vivência na região da Costa como tiveram os viajantes e alguns missionários possibilitava alguns reconhecimentos surpreendentes que podem ser notados, como por exemplo, no trecho em que o Padre Manuel Alvares reconhece a existência de lógicas próprias na cultura desses homens, “É cousa de antiguidade e como insígnia do estado daquele império²⁷” a respeito de um ritual de adoração a certos ídolos do grupo étnico dos papéis. Esta dualidade entre o que esses religiosos ignoram e como surpreendem em reconhecer outros aspectos, marca as correspondências.

Soma-se a este olhar dedicado por europeus à região subsaariana, a própria questão do perfil cultural português. Um dos maiores traços da modernidade, que foram as navegações transoceânicas, chegou a Europa por meio da mais singular sociedade, pois, o modo português de conceber o mundo ainda apoiava-se em premissas fortemente religiosas. Porém com o avançar dos séculos e o início das navegações, Portugal entra em conflito com a nova onda humanista que se instaura na Europa e, até mesmo no processo de adaptação à modernidade, apresentou um perfil diferenciado. Como afirma, Antonio Rosa Mendes,

Mas, se a tardia e lenta progressão do classicismo de matriz itálica conferiu à vida cultural portuguesa do tempo de D João II e D. Manuel

²⁶ MOTA, Avelino Teixeira da. **As viagens do bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos reis de Bissau**. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974. p. 61.

²⁷ *Ibidem*, p. 60.

I um cunho relativamente anacrônico a arcaizante no contexto europeu, não é menos verdade que esse defasamento actuou em sentido inverso no que toca ao outro factor, já aludido: os descobrimentos marítimos.²⁸

O autor argumenta que foi o impacto dos descobrimentos que trouxe a Portugal novos contornos, embora não seja possível apontar essas novidades como características de um processo de ruptura de mentalidades. Observa-se em Portugal uma interessante síntese: a compreensão da sociedade portuguesa sobre fenómeno das navegações por uma ótica classicista e medieval, ainda que este processo e os consequentes descobrimentos tenham sido marcos da modernidade. Assim as navegações levaram a Portugal os primeiros traços humanistas, mas a assimilação destes, pela sociedade em geral, se dava em um contexto de ideias ainda reprimidas.

Sob esta lógica do processo de transição de mentalidades, o historiador Luís Felipe Thomaz ressalta, a respeito do perfil da sociedade portuguesa, o paradoxo da vanguarda da expansão ter sido mérito de um país que em nada podia ser considerado como vanguarda, pois em todos os demais aspectos Portugal apresentava ligeiro atraso com relação aos demais países europeus²⁹. Segundo ele existe uma tendência de interpretar a expansão marítima como o início da expansão do capitalismo, porém isso não se aplica a Portugal. Ainda que suas relações expansionistas tivessem começado muito antes de todos os demais países europeus, esta característica, para Thomaz, não pode ser tomada como um traço de modernidade estaria mais para “um derradeiro episódio da história medieval³⁰”. Para o autor, os anseios iniciais da expansão estariam mais ligados ao das cruzadas da Idade Média do que qualquer espécie de característica moderna.

Dessa forma, figura a qualquer leitor crítico uma contradição, visível ao conceber a premissa dos dois historiadores sobre os feitos portugueses. Portugal não era o único país com acesso aos elementos necessários para se lançar as navegações e menos ainda o que possuía o mais significativo desejo de progresso associado à

²⁸ MENDES, Antonio Rosa. A Vida Cultural. In: **História de Portugal – No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)**. Editorial Estampa.1993 p.335.

²⁹ “O paradoxo está no facto de a vanguarda da expansão europeia partir exactamente de um país que praticamente de nenhum ponto de vista se pode considerar a vanguarda da Europa.” THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994. p. 3..

³⁰ *Ibidem*, p. 28.

modernidade. Seus primeiros anseios com os lucros obtidos com as navegações estavam ligados justamente ao desejo de manter o status social da nobreza, e não o sucesso administrativo dos descobrimentos por meio de investimentos na empreitada das navegações.

A dualidade portuguesa, do moderno e do conservador, herdada do período medieval, leva a questão colocada por Antônio Manuel Hespanha do “porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa³¹”. Se o Renascimento e a difusão das ideias modernas chegavam a Europa por tantos outros países, parece curioso ter sido Portugal o expoente dessa modernidade em termos práticos, ou seja, por ser o primeiro a desbravar o Atlântico. O que se sabe é que tal perfil foi mais além e manteve a influência até na forma de governar da monarquia, caracterizando-a por não apresentar um modelo rígido de governabilidade e domínio. A historiografia mais recente caminha no sentido de apontar que foi justamente essa flexibilidade nas formas de governo que possibilitou a perpetuação do poderio português no período moderno³². Assim, suas contradições lapidaram justamente o sucesso da forma de governar de Portugal. Não é objetivo do presente trabalho entrar nessa discussão, mas é necessário ter em mente a importância da não centralização da monarquia e a maleabilidade desta, para entender os mecanismos sociais que determinaram os anseios dos viajantes, como é o caso do recebimento das mercês.

Em geral, no cenário das expansões, o que se tem como aspecto comum, costumeiramente indicado pela historiografia que discute o contexto do Ultramar, é uma forte burguesia empenhada em financiar as navegações, entretanto, como indica Luís Filipe Thomaz, em Portugal este papel era ocupado pela nobreza. Como mencionado, os lucros obtidos destinavam-se a manutenção do *status* da nobreza, sendo que foi somente

³¹ HESPANHA, Antônio Manuel. **Porque é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? ou O revisionismo nos trópicos**. In: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. CHAM-FCSH-UNL/IICT, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005.

³² Esta historiografia está representada por autores como Antônio Manuel Hespanha, Maria de Fátima Gouvêa, Nuno Gonçalo Monteiro, João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho entre outros autores membro do grupo de pesquisa Antigo Regime nos Trópicos (ART), que discutiram as formas como o perfil português possibilitou o desenvolvimento de um mecanismo administrativo de governo diferenciado, gerando certa autonomia aos poderes locais na Colônia, sem deixar de emanar o poder da unidade da Monarquia portuguesa. Não será aqui dedicado um maior espaço para a discussão das contribuições dessas produções, pela compreensão dessa característica e seus reflexos administrativos não se associarem diretamente ao recorte proposto a presente dissertação, mas são reconhecidos os méritos desta discussão que orientam grandemente a forma de lidar com o contexto do Império Português no período discutido.

quando o Estado passou a financiar as navegações que os primeiros traços de alinhamento com o que era feito pelo restante da Europa puderam ser notados. Isso ocorreu, porque o capitalismo surgiu na sociedade portuguesa como uma espécie de enxerto que foi assimilado artificialmente. Nas palavras de Thomaz “o capitalismo parece, pois, ser no tronco da expansão marítima portuguesa um enxerto – um enxerto que, como frequentemente sucede nos bacelos selvagens, lhe permite crescer e produzir fruto sem, contudo, apagar totalmente certos caracteres atávicos da raiz³³”.

Assim, é possível perceber como esse aspecto do perfil social português, que diz respeito à manutenção da condição da nobreza, podia ser notado nas demais parcelas da sociedade e seus reflexos observados até mesmo em nossos viajantes, por meio da busca por títulos e privilégios de nobreza. A manutenção e busca de alguns privilégios eram almeçados pelos homens que se lançavam ao mar e às novas terras a fim de descrever os aspectos que poderiam interessar a coroa portuguesa e, por vezes, lhe conferir cargos e mercês. O objetivo em descrever o que poderia chamar a atenção real se dava tendo em vista a valorização dos relatos, que se compreendidos como úteis, poderiam ser considerados na análise dos serviços prestados à coroa. Esse mecanismo era bastante costumeiro durante o Antigo Regime português e justifica-se pela necessidade de estabelecimento de contatos e supervisão sobre os territórios conquistados. Sobre esse aspecto Ronald Raminelli aponta para uma característica interessante do processo:

Mas o mundo colonial transformado e transportado em papel não interessava somente a Coroa. Vice-reis e governadores também recebiam serviços de subordinados e viabilizavam cargos e mercês concedidas pelo rei. Eram, enfim, intermediários entre os moradores das conquistas e o rei. Como o comércio e a agricultura, administradores, moradores e viajantes ativavam também os laços entre as partes do império, alimentavam a rede, conectavam os pontos distantes sob o controle dos portugueses. Esses agentes eram indispensáveis ao processo de governar as possessões, pois interligavam terras e gentes do império, promoviam os negócios e efetivavam a liberdade régia³⁴.

³³

THOMAZ, Luís Filipe. **De Ceuta a Timor**. Lisboa: Difel, 1994. p. 35.

³⁴

RAMINELLI, Ronald. **Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassallos e governo à distância**. São Paulo: Alameda, 2008. p.20.

Ainda que sua análise não trate dos feitos dos portugueses na África, é possível tê-la como parâmetro de comparação para a lógica das produções ocorridas na Guiné visto que suas observações fazem referência à mesma coroa portuguesa. Raminelli ressalta a importância dessas produções textuais na dinâmica de interação entre Conquista e Reino. O mesmo pode-se inferir sobre África, ainda que seja necessário ressaltar que a comunicação entre Portugal e América tenha sido mais intensa, como indica a quantidade de documentação trocada.

No entanto, o que é importante e deve ser destacado é que o interesse nas mercês não era exclusivo dos autores que escreveram sobre América ou África. Esse mecanismo de busca e retorno de reconhecimento junto à coroa caracterizou o Antigo Regime e é interessante perceber que esse anseio pelo reconhecimento era algo visível e influenciou de forma direta as produções sobre os grupos e terras descritas pelos viajantes. De forma resumida, foi o próprio perfil da administração portuguesa que criou os mecanismos que orientaram as posturas de vários viajantes em suas descrições. A necessidade de controle de seus territórios e possessões acabou por gerar uma ferramenta que possibilitava a manutenção e obtenção de títulos pelos homens que servissem à coroa e contribuíssem por meio de distintas formas e serviços.

Assim, a prioridade em descrever aquilo que interessaria a coroa portuguesa, como, por exemplo, as matérias primas passíveis de extração e os costumes das sociedades amigáveis que se poderia colonizar, são fruto da percepção do viajante de que tais aspectos ampliariam a atenção sobre seus escritos. Ainda que nesse processo o olhar dos viajantes tenha se detido em aspectos culturais, que dão margem para as reflexões que serão aqui apresentadas, é preciso ter em mente que seu olhar possuía filtros que buscavam o que pudesse mais interessar a coroa.

Dentre os aspectos que se destacam ao se revisar os relatos desses viajantes consta a maior atenção dada às questões relacionadas aos aspectos geográficos das regiões percorridas, às práticas culturais dos grupos étnicos e às possibilidades econômicas, sendo todas estas acompanhadas de preocupações de cunho religioso. Ou seja, sempre que possível, o viajante registrava a possibilidade de instalação de missionários para conversão dos gentios. Mais ou menos influenciadas pelos anseios conscientes dos viajantes, as descrições foram de valor crucial no sentido de contribuir para o processo transitório de mentalidade em Portugal. Resultado ou não dos novos

laços comerciais, a experiência adquirida com as navegações e a própria questão de manter sempre a força do pensamento cristão, sintetizam de maneira simplificada o simbiótico perfil da sociedade portuguesa expansionista.

Dessa forma, dada a contextualização sociocultural da sociedade que articulava o Império Ultramarino, é possível perceber a importância da mentalidade religiosa, o peso das navegações como intermediária aos choques culturais ocorridos entre conquista e reino e os objetivos pessoais almejados pelos viajantes com seus relatos. Esses vetores configuram importante parte do repertório necessário para abordar os relatos de viagem, contudo, é ainda preciso pensar no caso específico dos autores de Cabo Verde, que além de se inserirem no mundo já apresentado, contavam com a singularidade de viverem dentro do continente que descreviam.

2.2 As peculiaridades luso-africanas

O estudo da vida e da sociedade nas ilhas de Cabo Verde, durante o apogeu do Império Ultramarino português, sempre esteve associado a sua função como porto exportador de escravos para o mundo Atlântico. O que se justifica ao considerar que o próprio povoamento da ilha se deu motivado pelas razões comerciais que se associavam à sua localização estratégica e à proximidade da costa da Guiné. Ainda assim, o que se originou da configuração, promovida por Portugal, desse povoamento foi uma sociedade bastante miscigenada, oriunda dos casamentos de portugueses com africanas da Guiné. Dessa forma, mostra-se compreensível as diferenciações desses luso-africanos em comparação aos portugueses, pois embora muito do imaginário português tenha sido trazido pelos homens que primeiro chegaram às ilhas, o constante contato e relacionamento com as tradições africanas, misturaram-se e acabaram por se confundir em meio ao perfil da sociedade cabo-verdiana.

Contudo, o aprofundamento do estudo desta sociedade, que tinha como característica marcante sua diversidade cultural, tem se tornado mais significativo com os trabalhos mais recentes. Sem perder de vista o comércio de escravos, que caracterizava Cabo Verde no período, tem-se voltado atenção para outros aspectos da região. Esses novos estudos ajudam a compreender o motivo pelo qual durante muito tempo ao se abordar o contexto desses viajantes do período expansionista, destacava-se

prioritariamente o universo português. Por bastante tempo o estudo dos relatos de Almada, Donelha e Lemos Coelho estiveram embasados nos pilares da sociedade portuguesa nos quais foram parcialmente criados, como, por exemplo, o cristianismo. Não havia uma diferenciação clara entre os contextos, primeiramente pelos poucos estudos sobre a sociedade de Cabo Verde, e em segundo lugar, pois ao se admitir que esses homens fossem cristãos e letrados, parecia um caminho semelhante ao percorrido por outros autores de Portugal.

Mais recentemente autores como Peter Mark e José da Silva Horta, que dedicaram seus estudos, respectivamente, à compreensão da identidade luso portuguesa em Cabo Verde e das imagens da África construídas nos relatos de viagem do século XV, têm apontado para a necessidade de promover um estudo diferenciado, a respeito do contexto da expansão, para os autores cabo-verdianos. A respeito disso, Horta destaca:

Esta tendência vai acentuar-se na nova sequência textual sobre a Guiné a partir do último quartel do século XVI. Nos autores do mundo cabo-verdiano-guineense a comparação e analogia é feita mais entre as diferentes sociedades da costa do que por referência às realidades europeias. Uma mudança na própria lógica do discurso que também obriga a revisões no modelo de análise das representações construído para o período dos primeiros contactos³⁵.

Por este motivo dedica-se aqui uma breve explanação da diferenciação social luso-africana, que motivou algumas das características próprias dos autores de Cabo Verde. Uma das primeiras diferenças perceptíveis entre os autores de relatos de viagem portugueses e os aqui propostos a serem trabalhados aparece nas associações por eles feitas para traduzir as características dos grupos descritos. Enquanto os autores portugueses se valiam dos aspectos da sociedade portuguesa para qualificar as características e traduzir o desconhecido, os autores de Cabo Verde promoviam comparações entre os grupos africanos. Esta característica reflete o maior conhecimento daquilo que descreviam.

³⁵ HORTA, José da Silva. “Perspectivas para o estudo da evolução das representações dos africanos nas escritas portuguesas de viagem: caso da ‘Guiné de Cabo-Verde’ (Sécs. XV-XVII)”. In: RODRIGUES, José Damião e RODRIGUES, Casimiro (Ed.). **Representações da África e dos africanas na história e cultura – séculos XV a XXI**. Ponta Delgada: Centro História de Além-Mar, 2011.p. 424.

O historiador Peter Mark em seu livro “Portuguese’ Style and Luso-African Identity” apresenta vários aspectos importantes sobre os autores de Cabo Verde. Mark argumenta sobre a forma como os mestiços das ilhas, filhos de portugueses recém-chegados compreendiam sua posição na sociedade cabo-verdiana. Uma de suas primeiras considerações é a respeito da forma como esses homens se intitulavam, chamando a si mesmos de “portugueses”, independente de serem mestiços ou não³⁶. Denominação esta que não deveria ser compartilhada pelos portugueses de Portugal. Em sua análise a respeito da configuração social da ilha o autor apresenta os lugares correspondentes aos lançados³⁷, mestiços, africanos da costa e portugueses, e destaca três principais aspectos que caracterizavam a identidade social de maneira mais geral. O primeiro deles era a língua crioula, “que era uma mistura do vocabulário português juntamente com a estrutura gramatical das línguas do atlântico ocidental”. O segundo a religião católica, “religião luso-africana era na verdade um amálgama entre cristianismo, judaísmo e práticas africanas³⁸”. Finalmente, a terceira característica definidora desta identidade era a cultura material das comunidades da Senegâmbia e da Guiné, ou como ele estende explicando, a arquitetura de suas construções. O atrativo da região era justamente por ser uma zona de simbiose e que não apresentava um universo excludente para judeus nem africanos, o que representava possibilidade de transformações sociais quando da chegada à região. A realidade diferenciada e o horizonte de possibilidades permissivo das ilhas são destacados pelo autor e devem ser considerados como componentes norteadores dos trabalhos dos viajantes.

A associação do contexto das ilhas com os relatos dos autores que dela se originaram ainda é uma ferramenta metodológica recente. Necessária de ser

³⁶ A respeito de se autodenominarem como Portugueses o autor complete ainda que “the Luso-Africans developed a culture that was itself a synthesis of African and European elements”. Sobre o caso específico de Almada o autor argumenta que “Almada used the term 'black' to refer to Africans and 'white' to Portuguese and Cape Verdeans, probably reflecting attitudes about color prevalent in late-sixteenth century Portugal. At the same time, however, Almada's terminology did not follow a simple oppositional model, and he transformed pre-existing Iberian terminology. Cape Verdean society was already widely intermarried in the sixteenth century and Almada himself was apparently a mulatto.” Demonstrando como o peso da cor deve ser relativizado na obra de Almada. MARK, Peter. **“Portuguese” Style and Luso-African Identity**. Precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries. Bloomington: Indiana University Press, 2002. p. 173-185.

³⁷ Os lançados eram estrangeiros, muitas vezes fugitivos portugueses, que adentraram os grupos étnicos africanos adotando boa parte de suas práticas culturais e em muitos casos até mesmo aderindo as escarificações. Eles se diferenciavam dos luso-africanos e eram mal vistos inclusive por estes últimos.

³⁸ MARK, Peter. *Op Cit.* p. 176.

empreendida e que para a presente dissertação será efetivada com base na bibliografia disponível, ressaltando alguns dos principais aspectos diferenciadores destes viajantes. Contudo, mesmo não associados ao estudo da relevância social de Cabo Verde à escrita dos autores, encontram-se ainda trabalhos que abrem margem para a percepção das diferenças dos escritos dos luso-africanos.

Como exemplo disso temos o trabalho do sociólogo cabo-verdiano Raul Mendes Fernandes que apresenta uma visão bastante curiosa a respeito de Almada e de sua obra. Ao considerar que “O olhar de Alvares d’Almada é de uma forma antecipatória um olhar semelhante à dos exploradores do séc. XIX. [...] O dispositivo de André Alvares está na origem da “ambivalência” e da “contradição” do seu olhar na construção da “alteridade” que se situa na fronteira entre o olhar dos Viajantes do Renascimento que ele ainda não perdeu e o dos Exploradores do séc. XIX que ele ainda não adquiriu”, Fernandes fornece uma nova maneira de compreender as possíveis diferenciações do relato de Almada, destacando ainda que:

Os conceitos empregues por D’Almada para descrever os africanos são os mesmos que ele utiliza para descrever os europeus. [...]O dispositivo de D’Almada devia implicar um olhar minucioso sobre o funcionamento dos Reinos, a sua organização, a sua relação com o exterior, sua delimitação, suas forças e fraquezas, suas nações, as armas e técnicas de guerra, a acessibilidade, as potencialidades de exploração de riquezas e de comércio de escravos e bens, e os sistemas de justiça.³⁹

Raul Fernandes concede um lugar diferenciado ao relato de Almada e atenta para questões como o “olhar de André Alvares é de total oposição em relação ao Outro mas ao mesmo tempo de reconhecimento⁴⁰” o que lhe caracteriza de modo diferenciado por ter uma origem distinta. O autor discorre sobre como nesse reconhecimento da cultura do outro, Almada promovia aproximações e distanciamentos com segmentos dos grupos, como a realeza e sacerdotes, creditando a cada um, descrições específicas e esclarecedoras.

³⁹ FERNANDES, Raul Mendes. **André d’Almada: um certo olhar “renascentista”**. O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica do Programa de Doutoramento Pós-Colonialismos e Cidadania Global, Nº 2, 2007. p.10.

⁴⁰ FERNANDES, Raul Mendes. **André d’Almada: um certo olhar “renascentista”**. O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica do Programa de Doutoramento Pós-Colonialismos e Cidadania Global, Nº 2, 2007. p. 22.

Ainda que as considerações do autor tenham sido empreendidas somente sobre o relato de Almada, é importante ter em mente como suas diferenciações podem ser sido proporcionadas por sua origem luso-africana, aplicável aos outros dois autores aqui trabalhados.

Há ainda de se destacar que as diferenciações dos relatos desses três autores não cessam em suas origens, ainda que possam ter sido condicionadas por esta. É perceptível a diferença em sua forma de redigir o texto, de descrever a cultura do outro observado e as oscilações entre aproximação, distanciamento e de julgamento de valor, segundo os eixos *axiológico* e *praxiológico* propostos por Tzevetan Todorov, que muito possivelmente eram associados a sua própria longa vivência no continente africano⁴¹. Como exemplo mais perceptível disso nas fontes tem-se o caso da associação pejorativa a cor negra, que carregava significados mal fundamentados do imaginário religioso segundo os quais eram associados “os demônios [que] são frequentemente representados negros [...] também outras disposições que serviram para aproximar o “negro” de um estado bestial e selvagem⁴²”.

Em geral, a cor e a nudez eram os signos mais frequentemente associados negativamente à representação da cultura dos grupos descritos pelos autores portugueses. No caso de Almada que era um mestiço, raramente a cor é mencionada e quando ocorre aparece como referencia comparativa “Os mais negros desta costa enterram-se por esta maneira⁴³” ou como menciona Lemos Coelho “que são os mais valentes negros que tem todo Guiné⁴⁴”.

Isso não implica em afirmar que não existisse em suas considerações julgamentos de valor a respeito das práticas culturais dos homens pertencentes aos grupos étnicos, afinal, esses viajantes foram criados sob preceitos cristãos. O que parece interessante destacar é como haveria um conflito de interesses se um mestiço empreendesse um julgamento de valor baseado unicamente na cor. Tal aspecto

⁴¹ TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América – A questão do Outro**. São Paulo: Martins Fontes. 1993. p. 183.

⁴² DESTRO, Letícia C. F. **Serão todos filhos de Adão?** A invenção da África Negra pelo imaginário cristão a partir da literatura de viagem cartografia dos séculos XV e XVI. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012. p. 65.

⁴³ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo Verde**. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1994. p 46.

⁴⁴ COELHO, Francisco de Lemos. **Dois Descrições Seiscentistas da Guiné**. Academia Portuguesa da História, Lisboa MCXC. p. 58.

demonstra como é diferenciada perspectiva de interpretação sobre o africano dos viajantes de Cabo Verde e aponta para as especificidades das representações criadas por esses autores.

Posto o contexto específico dos viajantes, será sempre necessário ter em mente que a realidade social de Cabo Verde inseria-se no contexto mais amplo do Ultramar Português e que muitos dos preceitos religiosos trazidos para as ilhas advinham de uma sociedade portuguesa bastante conservadora. Embora esses preceitos tenham se transformado e se amalgamado com o passar do tempo, a escrita desses luso-africanos carregava intrinsecamente julgamentos de valor inspirados na posição de superioridade aclamada pelos europeus. A miscigenação cabo-verdiana embora fosse vista com maus olhos pelos portugueses de Portugal, para um homem de Cabo Verde jamais poderia ser tida como condição igual à de um africano *bestial* que vivesse na Guiné.

Dessa forma, findada esta contextualização metalinguística das fontes, será necessário abordar o lugar sobre o qual os viajantes dedicaram seus escritos, a região da Costa da Guiné. Assim, uma breve apresentação da história da região poderá fornecer o embasamento necessário para a própria compreensão de alguns conceitos importantes a serem discutidos durante o trabalho de argumentar sobre o perfil dos homens da Guiné. A análise das representações destes autores, feitas pelos viajantes, contam com o peso de seus olhares, mas também leva em consideração a história dos grupos e da região. Fazendo-se, assim, útil introduzir o cenário guineense no qual comerciaram e que foi descrito por esses três luso-africanos.

3. A Guiné de Cabo Verde: uma contextualização de seu espaço

A região comumente referida como “Guiné de Cabo Verde” tinha como demarcação territorial uma faixa ampla e não muito bem definida. Sempre referida na documentação de época pela área compreendida entre os Rios Senegal e Serra Leoa, a região também possuiu suas próprias peculiaridades de configuração. Nas grandes obras de referencia sobre história geral da África dificilmente encontramos capítulos específicos que abordem as problemáticas da região da Guiné. De maneira geral ela aparece sempre de forma marginal nas histórias sobre os impérios do Gana, Mali, sobre as conquistas dos almorávidas e a respeito do comercio transaariano.

O que é possível inferir da pouca presença e expressão do tema nas obras de autores como, por exemplo, Alberto da Costa e Silva, Elikia M'Bokolo e John Fage é a participação minimizada na história mais Geral dos acontecimentos internos do continente. O que não desqualifica a importância da história da região, até mesmo porque a quantidade de estudos sobre ela aumenta quando o foco torna-se a expansão portuguesa e o comércio de escravos. Suas potencialidades foram mais exploradas e exaltadas em um cenário diferente, inseridas no contexto do Ultramar português. Devido sua posição estratégica no Atlântico e nas rotas marítimas considerando o objetivo de chegar às Índias dos portugueses, a região caracterizou-se por agregar uma grande quantidade de estrangeiros que culminou posteriormente até no povoamento das ilhas de Cabo Verde.

Contudo, embora as obras de maiores referências sobre a história geral da África não dediquem grande espaço para as dinâmicas da Costa da Guiné, é possível inferir a partir das discussões sobre os demais impérios e grupos africanos, algo a respeito do processo de configuração da região da “Guiné de Cabo Verde”. Por esta razão, serão delineados aqui os processos que culminaram na formação dos grupos que foram encontrados pelos viajantes cabo-verdianos nos séculos XVI e XVII. Por razões metodológicas e para priorizar o trabalho de análise sobre questão que se propõe nesta dissertação o grupo étnico dos mandingas foi escolhido entre os mais de trinta grupos descritos pelos autores. É importante ter em mente esse recorte ao pensar o mapeamento dos homens da Guiné no passar dos séculos, pois embora a contextualização aqui seja mais geral, é sobre o Mandingas que situa-se o enfoque.

Segundo Alberto da Costa e Silva o contato com os homens que viviam ao sul da região desértica data do início das incursões berberes através do Saara. Embora as principais rotas transaarianas não chegassem à região da Costa da Guiné, foi com o passar dos séculos e a intensificação dessas rotas que adentraram os berberes à região. O comércio transaariano, assim, possibilitava o contato com as regiões apartadas pelo deserto. Da região da Guiné sabe-se que eram extraídos o ouro, sal e o arroz, como aponta Costa e Silva⁴⁵.

⁴⁵ COSTA E SILVA, Alberto. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2006. p. 273.

O início do comércio transaariano dá-se ainda antes do século III a.c. e é por volta do século IV d.c. que, da “aglutinação de vários conjunto de vilarejos soninquê⁴⁶”, consolida-se o reino de Gana. Como poderá ser observado também na formação do império do Mali e principalmente na região da Guiné, é a partir de um processo simbiótico de trocas e contatos de diferentes homens que forma-se o Gana. Com o passar dos séculos a ampliação de domínios e o contato com o islã em expansão passaram a caracterizar este império. É interessante perceber como o domínio entre os impérios africanos diferia da ideia europeia. Os maiores e mais prósperos impérios africanos não seguiam a lógica da “vontade de unificar e converter, de reduzir todos os povos” para considera-los sob seu domínio⁴⁷. Desde que as áreas submissas ao chefe do império lhe pagassem tributos e fornecessem homens para guerra, não havia maiores conflitos entre os territórios.

De acordo com Costa e Silva, segundo o que informa o escritor árabe Al-Bakri, o Gana possuía tradições sucessórias matrilineares, ao mesmo tempo em que tolerava a presença islâmica em suas terras⁴⁸. Neste período o “poder do rei tinha dois focos: o solo e o animismo, de um lado, e o comércio e o Islão de outro. Havia que satisfazer a ambos e, na corte, o cerimonial se desdobraria: um para os islamitas, outro para os pagãos⁴⁹”. Como é possível se imaginar, o comércio e as relações com o mundo exterior ao império do Gana eram intermediadas pelos homens do islã que desde o início da expansão da fé de Maomé viajavam por todo o mundo. Com o passar das décadas a presença e força do islã deixam de ser insipiente, encontrando o Gana sua decadência dado o fortalecimento dos almorávidas, para os quais acabou por se render no início do século XII⁵⁰. A decadência do Gana e o conseqüente domínio do império pelos

⁴⁶ *Ibidem*, p.274.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 277

⁴⁸ Nos esquemas sucessórios matrilineares o herdeiro é sempre o filho mais velho da irmã do falecido chefe. Ficando sempre as propriedades e o poder dentro do clã materno, que asseguraria a ligação sanguínea entre os parentes.

⁴⁹ COSTA E SILVA, Alberto. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 285.

⁵⁰ A empresa almorávida, como chama Costa e Silva, passou por transformações, aglutinações e dissidências no passar dos anos. Os primeiros almorávidas foram os lantunas, que “em pouco tempo, logrou-se reunir sob o mesmo comando os lantunas, judalas e massufas. Uma após a outra, as tribos azenegues foram-se sujeitando pela adesão ou pela força à vontade unificadora dos almorávidas”. Sua ação se dava em várias frentes e é perceptível que a justificativa religiosa dava fervor a luta desses homens, que em alguns séculos dominaram grandes faixas territoriais convertendo e sujeitando povos com os quais guerreavam. Ação destes homens foi crucial para a expansão do islã. *Ibidem*, p. 288.

almorávidas geraram insatisfações por parte de vários homens do antigo império, que migraram para outras regiões próximas. Nesses processos de desmembramento é possível inferir a emigração para a região da Costa.

Não é a intenção aqui supor um hiato na história da região, contudo, passaremos da queda do Gana para a formação do Mali, pois é prioridade apontar para a relação deste império com o Islã. O domínio dos sossos sobre e que foi grande parte da região que era anteriormente sujeitas ao Gana, até a consolidação do Gaô e delineamento do que viria mais tarde ser o império Songai, foram incontáveis os fatores e acontecimentos relevantes, que podem ser compreendidos na obra de Costa e Silva. Contudo, o que é importante para o objetivo aqui proposto, é perceber a participação do Mali na história da Guiné. Entre conflitos, quedas e apogeus de diversos grupos, é sempre necessário ter em mente que a costa da Guiné era um dos destinos dos homens que migravam da região mais ao interior.

A unificação do Mali por Sundiata Keita no século XIII, pois fim ao domínio Sosso, muitos dos quais migraram para a Guiné, unificando o comando sobre diversas regiões territorialmente dispersas até o momento. A história de Sundiata é recoberta de um caráter místico, no qual o líder era sempre visto de forma associada à natureza e poderes extraídos desta. Os *mansas*⁵¹ do Mali foram muitos e cada um trouxe contribuições específicas para a região. A respeito destas, visto que o objetivo é o de perceber a relação destes mansas com o islã, destacam-se aqui seus feitos como as peregrinações à Meca. Segundo Costa e Silva o islã desde o século XII já possuía suas raízes entre os ainda dispersos povos mandês. Contudo, é necessário ter em mente a profundidade das tradições locais na cultura dos mandingas e a forma como o islã podia servir a interesses comerciais dos chefes do Mali. Por exemplo, ao abordar a peregrinação do filho de Sundiata Keita ainda no século XIII, Alberto da Costa e Silva argumenta que este pode ter feito a mesma por uma profunda fé ou “ter sido mero

⁵¹ Título sob o qual era reconhecido o chefe do Mali. Para mais informações a respeito da genealogia dos mansas e a história mais detalhada do império ver Alberto da Costa e Silva e Niane Djibril.

expediente político, para estabelecer melhor diálogo com os estados muçulmanos do outro lado do Saara e para ampliar seu prestígio entre os islamitas do Mali⁵²”.

Outra peregrinação bastante conhecida e fundamental para a história do Mali foi a do Mansa Musa em 1324. Preparada meticulosamente, esta “deve ter levantado tributos especiais do império, em mantimentos, cavalos, dromedários e ouro⁵³”. A magnitude da viagem de Musa foi tamanha que durante esta o chefe do Mali distribuiu ouro e deu esmolas em quantidade suficiente para fazer com que este metal fosse desvalorizado durante muitos anos no Oriente Próximo. Esse feito ficou conhecido até mesmo na Europa e concedeu lugar ao Mali e a seu *mansa* nos mapas de época. Tal acontecimento de proporções exorbitantes leva a refletir se tal atitude não possuía, além das prováveis convicções religiosas, questões políticas associadas aos objetivos da corte do Mali.

O que é essencial destacar aqui sobre o Mali é como o islã nesta região parece servir como ferramenta para as estratégias políticas e sociais da corte. Não que isso desmereça a profundidade de como o islã pode ter aflorado nas crenças de determinados indivíduos, mas a conveniência do islã e dos benefícios gerados pelo emprego de algumas práticas, minimamente de fachada, são bastante claras. De toda forma, o enfraquecimento do Mali pouco deveu a suas políticas externas. A crise na sucessão do trono - que não possuía um formato definido oscilando entre patrilinear e fratrilinear - foi o maior motivo da vulnerabilidade em que foram colocados os domínios e a própria capital⁵⁴. Embora, o Mali como unidade tenha perdurado até o final do século XVI, seus dias de glória não foram muito expressivos após o século XIV.

Dessa forma, para compreender, ainda que superficialmente, a dinâmica do povoamento da Guiné é necessário considerar as influências dos impérios que estenderam seu poder até a região costeira, como Gana e o Mali, assim como perceber que as invasões do Almorávidas, não só no Gana, forneceram homens que buscavam refúgio na região. Há ainda a presença dos berberes e demais homens que estabeleciam

⁵² COSTA E SILVA, Alberto. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 327.

⁵³ *Ibidem*, p. 329.

⁵⁴ Segundo Costa e Silva no esquema sucessório patrilinear o poder era passado de pai para filho, já no fratrilinear a passagem era feita entre irmãos. Logo, a ausência de um esquema definido adotado pelo império, gerou dúvidas interpretações de quem deveriam ser os sucessores de alguns mansas.

o contato e comércio com a Guiné quando da travessia do Saara passando frequentemente pela região⁵⁵. Tal quadro parece ter se configurado em pelo menos doze séculos até formar a região que foi “descoberta” pelos portugueses no século XV. Essa característica de sua formação conferiu a região uma diversidade de práticas e grupos étnicos muitas vezes associados a mais de um de seus possíveis antepassados, revelando hibridismos ainda não mapeados pela historiografia.

Como mencionado a maior atenção dedicada à região foi dada após o início da empreitada das navegações portuguesas e a dinamização da região devido ao comércio de escravos. A participação de Cabo Verde, de onde vieram os autores dos relatos de viagem, foi posterior, contudo, logo após as primeiras incursões tornou-se óbvio para coroa o potencial das ilhas:

O arquipélago tornar-se-ia, primeiro, uma grande feitoria, mais segura do que as de Arguim e São Jorge da Mina [...] O governo português não demorou quatro anos para compreender isso e para estimar o valor estratégico e comercial do arquipélago. Já em 12 de junho de 1466, tornou pública uma carta régia, na qual, com o objetivo de estimular o povoamento da ilha de Santiago, concedia aos seus moradores autorização para comerciarem na Costa da Guiné⁵⁶.

A possibilidade de comércio na “Guiné de Cabo Verde” e de extração de produtos como a cana-de-açúcar, o algodão, a cera, a malagueta, o couro e o marfim, conferiram ainda mais importância à região aos olhos da coroa portuguesa. Sem adentrar na questão de importância como polo exportador de escravos ao mundo ultramarino⁵⁷. Contudo, como toda relação possui duas partes, é possível observar, pelos

⁵⁵ Segundo Alberto da Costa e Silva algumas características da cultura material são possíveis de ser notadas como oriundas desses homens que atravessavam o Saara, a saber: “é mais do que provável que a moda dos bubus, das túnicas e dos camisolões tenha atravessado o deserto com os mercadores islamitas. De roupagem restrita aos muçulmanos, ela conquistou a aristocracia pagã e se foi depois estendendo aos que frequentavam as cortes e os mercados”. COSTA E SILVA, Alberto. **A manilha e o Libambo**: a África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p. 263.

⁵⁶ COSTA E SILVA, Alberto. **A manilha e o Libambo**: a África e a escravidão de 1500 a 1700. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p. 232-233.

⁵⁷ A este respeito ver: RIBEIRO, Francisco A. C. **Terratenentes-Mercadores**: tráfico e sociedade em Cabo Verde, séculos XV-XVII. Rio de Janeiro, Editora Multifoco. 2012.

próprios relatos de viagem, que a presença de estrangeiros na região e entre os grupos da Guiné passava por um aval dos chefes locais e também agregavam interesse aos mesmos. Figurando ainda alguns casos nos quais questões políticas e diplomáticas eram associadas a esses consentimentos.

5

Destarte, objetivou-se demonstrar até aqui que a configuração da região abordada nesta dissertação contou com um processo bastante longo, ressaltando a grande influência da penetração islâmica. Seria necessário passar detalhadamente pela história de cada um dos impérios e grupos expressivos para apresentar uma análise completa da complexidade dos processos históricos ocorridos durante os mais de doze séculos até a formação da Guiné que foi descrita pelos autores de Cabo Verde, contudo, este trabalho renderia por si só uma outra dissertação. Assim, o objetivo foi o de apresentar o panorama geral da questão, para que seja possível compreender as origens de alguns costumes e características quando, nos próximos capítulos, forem retomadas.

Definidos os contextos de produção das fontes, os autores que as produziram e o contexto histórico espacial em que se estabeleceram no passar de séculos os grupos da Guiné, será possível adentrar com mais detalhes a questão tema deste trabalho. No próximo capítulo serão discutidas algumas questões mais específicas a respeito dos contatos entre islã e mandingas. No império do Mali, onde se fará uso das informações relatadas por Ibn Battuta e também considerando as particularidades dos mandingas da Guiné nos séculos XVI e XVII. O retorno ao Mali, como mencionado se dá visto serem estes os antecessores mais próximos dos mandingas descritos na Guiné pelos homens de Cabo Verde. As discussões de cunho mais antropológico que abordam os processos de conversão, assim como problematizam esse termo, e também terminologias mais próprias do estudo da cultura, seguirão completando a argumentação do próximo capítulo. Dessa forma será possível melhor situar a inserção do cristianismo que se dá a partir do século XV, apresentando como a questão das conversões foi singular na Guiné, levando em consideração o tripé islã, cristianismo e “animismo”.

CAPÍTULO II

*Das cortes do Mali à cultura híbrida dos mandingas da
Guiné: os tons e cores do islã.*

4. Os mandingas no apogeu do Mali

Como foi exposto até aqui as imagens e representações criadas pelos autores cabo-verdianos a respeito dos mandingas da Guiné foram oriundas de uma larga somatória de fatores pertencentes ao repertório cultural destes viajantes. Contudo, o que foi visto e descrito por esses homens também foi influenciado por suas trajetórias pessoais. Como foi demonstrada, a configuração populacional da Guiné contou com uma série de idas e vindas de clãs, grupos, reinos e impérios. Mas há ainda a questão do lugar e importância do islã durante essa trajetória. Os caminhos e descaminhos da fé islâmica entre os homens do Mali e posteriormente dos mandingas da “Guiné de Cabo Verde” serão temas a serem abordados aqui.

As formas, usos e expressões nas quais a religião islâmica se apresentou na região foram inúmeras e merecem uma discussão a respeito de suas peculiaridades. Por este motivo esse capítulo inicia-se com uma apresentação do islã no reino do Mali, por meio dos relatos que nos fornece o viajante marroquino Ibn Battuta que esteve na região no século XIV, para que sejam observadas as diferentes formas que assumiu entre os mandingas do império do Mali. A respeito do que foi dito sobre a história das interações entre muçulmanos e africanos da região subsaariana, é possível notar como as tradições africanas e as práticas islâmicas se misturavam e muitas vezes se apresentavam em determinados grupos com um perfil bastante próprio. A utilização do islã como elemento aglutinador de interesses entre africanos e muçulmanos pareceu caracterizar o império do Mali, ainda mais tendo em vista posturas e ações como as do Mansa Musa e sua grandiosa peregrinação à Meca. Dessa forma, é perceptível como o islã figurava também uma opção muito conveniente aos africanos como forma de se inserirem no mundo existente para além dos limites do Saara.

Este capítulo tem como primeiro intuito demonstrar com um pouco mais de detalhes os mecanismos visíveis desses jogos de interesse que são possíveis de serem observados nas discussões da historiografia sobre o tema e fontes do período. A partir disso, será necessário delimitar a compreensão utilizada neste trabalho a respeito da ideia das conversões dos africanos ao islã. Visto que, por mais que o islã tenha sido uma ferramenta bastante útil e conveniente não é possível aqui julgar e definir as reais intenções desses homens a respeito das leis de Maomé. O que é possível perceber a partir das fontes é que, por maiores que fossem as inconsistências em determinadas

práticas proferidas por esses recém-convertidos, os mesmos se entendiam como muçulmanos.

Por fim, a intenção é a de apresentar uma discussão a respeito da questão cultural, caracterizada por esta simbiose de práticas, crenças e religiões. Abarcando diversas questões sobre a situação do islã e apresentando uma discussão teórica sobre os conceitos chave que se acredita aqui melhor definirem o quadro da região da Guiné. A justificativa para esse fazer é a de esclarecer as diferentes formas como a historiografia concebe o lugar e as funções do islã entre os africanos, para que seja possível demonstrar de maneira mais efetiva o diferencial e a riqueza das representações dos mandingas criadas pelos viajantes cabo-verdianos. Visto que estas parecem fugir um pouco do lugar comum ao terem a fé católica como acréscimo e componente dinamizador nos séculos XVI e XVII. Contudo, o papel dos cristãos e as representações oriundas desse complexo contexto serão o objetivo principal do próximo capítulo.

4.1 Os mandingas do Mali nas memórias de Ibn Battuta

Como foi discutido no capítulo anterior a magnitude e poderio do Mali, que perdurou durante mais de um século como um dos maiores impérios africanos abaixo do Saara, foram frutos de estratégias e práticas administrativas de seus Mansas, que ainda hoje são objeto de estudos. De acordo com os historiadores sobre o Mali foi o seu sistema maleável, e ao mesmo tempo centralizador, que possibilitou reunir por tanto tempo atenção e grandeza ao império. Uma de suas características mais interessantes, e que será destacada neste capítulo, era a coexistência entre as práticas culturais africanas e muçulmanas no que diz respeito das crenças religiosas. Esse aspecto já foi abordado pela historiografia como é perceptível pela fala de Elikia M´Bokolo:

Em todos os grandes estados, os príncipes mais respeitados fizeram-se realmente ou investiram um grande cuidado em se mostrar como os mais zelosos propagadores do Islã. Semelhante ativismo não deixava de ser caracterizado por fórmulas calculistas. Se durante o seu reinado (1312-1337) o Mansa Kanku Mussa, do Mali, fez a faustosa

peregrinação a Meca que lhe valeu o elogio unânime dos letrados muçulmanos, africanos e árabes, não ousou organizar a menor jihad.⁵⁸

Assertivas como esta de M'Bokolo permitem observar como deve estar sempre em aberto possibilidades de interpretação do uso do islã pelos chefes do Mali de maneira conveniente aos seus interesses administrativos. Como antigo império africano o Mali possuía, entre seus homens, tradições muito bem demarcadas que se caracterizavam pelas crenças no mundo espiritual e o constante contato com este, por meio de rituais característicos. Contudo, seguindo os anseios de expansão do império a associação, aceitação de convívio e conversão ao islã - que no período de apogeu do Mali era denominado “islã de corte⁵⁹” - acabaram por se inserirem de modo gradual e contínuo no perfil do reino.

Para ilustrar essas mencionadas formas de apresentação do islã do Mali resgatar-se-á aqui algumas passagens da rihlat⁶⁰ do viajante marroquino Ibn Battuta⁶¹. Este viajante esteve no Mali entre os anos de 1352-1353 quando o Mansa Solimão - que governou de 1336 a 1358 - era o chefe do império.

⁵⁸ M'BOKOLO, Elikia. **África Negra História e Civilizações – Tomo I (até o século XVIII)**. Salvador: EDUFBA, 2009. p. 138.

⁵⁹ O islã no Mali foi assim chamado pelos historiadores por não ser observado em todos os setores sociais do império. Como argumentado, o islã parecia servir diretamente a interesses administrativos do império, tendo dessa forma sido observado de maneira mais efetiva nas cortes, que mantinham contato constante com os comerciantes muçulmanos, representantes do islã. Embora seja necessário destacar que eram empreendidas práticas de conversão pacíficas perante a população, como o ensinamento do corão. Gustavo Kern sintetiza que “o islã, ou melhor, o “verniz islâmico” que fora absorvido pela cultura tradicional africana cumpriu a função de elemento aglutinador deste vasto império. De modo que as funções sócio-políticas deste “Islã de Corte” estavam diretamente ligadas aos objetivos do poder central que visava manter o domínio político-territorial do Sudão ocidental”. KERN, Gustavo da Silva. **Relações entre o islã e as estruturas do estado no Mali (Séc. XIII-XIV)**. Revista Historiador Especial. Número 01. Ano 03. Julho de 2010. Disponível em: <http://www.historialivre.com/revistahistoriador>. p. 82.

⁶⁰ A denominação Rihlat refere-se a um tipo particular de relato de viagem comum no ocidente muçulmano após o século XII ou “um gênero da literatura geográfica muito apreciado era o dos relatos de viagens escritos após o século XII denominados rihlat [...] escrito em primeira pessoa, com a finalidade de descrever com maior ou menor profundidade a experiência de uma ou mais viagens”. Sua diferença se dá na forte associação a experiência da peregrinação para os muçulmanos e por se dar em forma narrativa. A Rihlat de Ibn Battuta foi ditada oralmente durante dois anos a Ibn Juzayy (1321-1356), que era poeta e escrivão na corte merínida de Fez. MACEDO, José Rivair, MARQUES, Roberta Pôrto. **Uma viagem ao império do Mali no século XIV: O testemunho da RIHLA de Ibn Battuta (1352-1353)**. In: Ciências & Letras: Revista da Faculdade Porto-alegrense (Porto Alegre), n 44, 2008, p.4.

⁶¹ Nascido em 25 de fevereiro de 1304 e com data de falecimento entre os anos de 1368 a 1377, o viajante se tornou muito conhecido por suas viagens e passagens, tendo chegado a residir dez anos na Índia por volta de 1342, recebendo o nome de “príncipe dos viajantes”. Tal título se devia a seu extenso conhecimento de localidades em três diferentes continentes ainda no século XIV, feito somente comparado ao de Marco Polo no período.

A edição da rihlat de Ibn Battuta a qual se teve acesso para o presente trabalho é a versão espanhola dos tradutores Serafín Fanjul e Federico Arbós de 2005, impressa pela Alianza Editorial. Existem atualmente versões da rihlat em diversas línguas, tendo sido a aqui trabalhada, fornecida gentilmente pelo professor Rivair Macedo da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É importante considerar que o uso desta fonte visa ilustrar a forma como se apresentou aos olhos de um muçulmano o islã praticado no Mali. Não objetiva-se aqui fazer uma discussão aprofundada sobre o relato e seu contexto, embora seja de valia considerar o que dizem alguns autores a seu respeito. Assim, destaca-se o que a historiadora Beatriz Bissio apresenta em sua tese de doutorado em uma interessante análise das percepções e representações criadas por dois viajantes do islã do século XIV, sendo um deles Ibn Battuta. Focada na forma como o espaço, categoria que é contextualizada e definida pela autora, foi o elemento condicionante na criação das imagens a respeito dos lugares visitados, Bissio acaba por problematizar o universo dos viajantes em diferentes épocas. Sua metodologia é própria, mas é possível ver semelhanças entre a que é empregada nesta dissertação. Como, por exemplo, o paralelo constante com o universo cultural de cada autor, que é reforçado pela autora para mostrar como tudo o que era visto e interpretado possuía associação com signos específicos pertencentes ao universo do viajante.

Por este motivo é possível compreender alguns dos comentários, positivos e negativos, direcionados ao Mansa Solimão por parte de Ibn Battuta. Ao considerar a quantidade de cidades visitadas pelo viajante e compreendendo que a viagem normalmente era empreendida em terras muçulmanas, não é surpreendente perceber que ao se deparar com práticas não ortodoxas islâmicas, o viajante tenha ficado descontente e fornecido adjetivos pejorativos ao Mali⁶². Entretanto, Ibn Battuta também fornece comentários benévolos a respeito dos mandingas do Mali, como balanço de sua visita ao império.

A respeito disso informa da não necessidade de se temerem ladrões, nem por parte de viajantes ou habitantes locais e a forma como as mesquitas sempre se

⁶² Bissio ainda complementa que a criticidade do viajante ainda era enfatizada pelo conhecimento de distintos polos culturais do período como Bizancio e Pérsia, mas destacando que na perspectiva dos viajantes “Nenhuma cidade do Ocidente cristão chegava perto do desenvolvimento urbano que vivia o mundo muçulmano”. BISSIO, Beatriz. **Percepções do Espaço no Medieval Islâmico (séc XIV) – O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta.** Tese de Doutorado - Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008. p.37.

encontravam muito cheias, sendo necessário chegar ao local durante a madrugada para conseguir lugares para rezar⁶³. Embora, também ao final de seu relato, Ibn Battuta demonstre sua indignação com alguns dos defeitos que observou entre os mandingas do Mali. Sendo a forma como as mulheres apareciam nuas em público, “mostrando suas vergonhas”, o que mais lhe impressionou⁶⁴.

Destacadas estas diferenças cruciais que caracterizavam o viajante muçulmano, é ainda importante frisar o papel da viagem na vida destes homens. Enquanto discute-se que para os viajantes do período dos descobrimentos portugueses o mais importante era relatar e traduzir o outro, assim como seu espaço, segundo Beatriz Bissio no caso de Ibn Battuta:

mesmo operando com os mesmos meios da experiência ocidental, a viagem e a sua escrita cumpriam, na sociedade islâmica medieval, uma função diferente. A viagem, em lugar de conduzir a uma hermenêutica do Outro, resultará em uma construção exegética dele próprio⁶⁵

O conhecimento e a experiência para o aprofundamento da compreensão religiosa do mundo norteavam a viagem desses muçulmanos. Dessa forma, é necessário perceber que esta característica impedia, ainda que subjetivamente, Ibn Battuta de tentar compreender as razões de muitas das práticas empregadas pelos mandingas do Mali. Pois, conhecer homens que não fossem muçulmanos, não era o maior dos interesses destes viajantes, visto que estas eram costumeiramente empreendidas em terras do islã.

Percebidas as limitações da rihlat de Ibn Battuta e as possibilidades fornecidas por suas memórias para percepção do islã entre alguns dos homens do Mali, cabe destacar uma de suas interpretações a respeito do Mansa Solimão. Segundo o viajante:

Es um rey avarento del que no se puede esperar regalo de valor. Ocurrió que permanecí este tempo en Malli sin verle a causa de mi dolência y luego dispuso un banquete de pésame com motivo del fallecimiento de nuestro señor Abu l-Hasan... [...] Trajeron los estuches del Coran y se hizo una lectura completa,

⁶³ IBN BATTUTA. **A través del Islam**. Madri. Alianza Literária, 2005, p.820.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 821.

⁶⁵ BISSIO, Beatriz. **Percepções do Espaço no Medieval Islâmico (séc XIV)** – O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta. Tese de Doutorado - Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008. p 113.

luego elevaron preces por nuestro señor Abu l-Hasan y por Mansa Sulayman⁶⁶.

Percebe-se de imediato o adjetivo “avarento” destinado ao Mansa por conta de sua pouca atenção aos presentes enviados ao viajante. Sobre os presentes em questão ele completa que

pensé que se trataría de vestidos de honor y dineros, pero he aquí que sólo eran tres hogazas de pan, um trozo de carne de vaca frita com garti y una calabaza com leche cuajada. Al verlo, me eché a reír y fue grande mi assombro ante la simpleza de estas gentes y la forma como exageraban la importância de algo tan ruin⁶⁷.

É perceptível nesse trecho como o viajante não empreende nenhum esforço em compreender o significado dos presentes recebidos. Ao julgar não corresponderem às suas expectativas, baseado nos presentes recebidos nas demais terras muçulmanas que visitou, condena o Mansa como avarento e os presentes como simplórios.

Embora, seja possível inferir do trecho em destaque que o Mansa preocupa-se em oferecer um banquete, que segue da leitura do corão, após a morte de um homem, que devido a menção “nuestro señor” dada por Ibn Battuta, possivelmente era próximo do viajante. Esta ação por parte do Mansa não parece ser suficiente para lhe render bons comentários na rihlat de Battuta.

Seguindo na leitura da descrição do ocorrido Ibn Battuta ainda completa que após o banquete dirigiu-se ao Mansa para saudá-lo, tendo os homens que o cercavam servido de mediadores da conversa, para transmitir o desejo do viajante de lhe falar. Ao que este teria recebido como resposta somente os cumprimentos do Mansa. O fato do Mansa não dirigir-se pessoalmente a Ibn Battuta é interpretado por ele como ato ofensivo. Contudo, Alberto da Costa e Silva ressalta que este costume fazia parte das tradições dos mandingas do Mali e que resguardava o aspecto de divindade mantido em

⁶⁶ Tradução livre: É um rei avarento do qual não se pode esperar presente de valor. Ocorreu que permaneci um tempo no Mali sem vê-lo por conta de minha doença e logo ofereceu um banquete de condolências por motivo do falecimento do nosso senhor Abu l-Hassan. [...] Trouxeram casos do alcorão e se fez uma leitura completa, em seguida, levantaram-se orações pelo nosso senhor Abu l-Hassan e pelo Mansa Solimão. IBN BATTUTA. **A través del Islam**. Madri. Alianza Literária, 2005, p. 775.

⁶⁷ Tradução livre: Pensei que seriam vestidos de honra e dinheiro, mas foram apenas três pedaços de pão, uma peça de carne de vaca frita com garti e abóbora com coalhada. Vendo isso eu ri e grande foi o meu assombro com a simplicidade dessa gente, e a forma como dão demasiada importância a algo tão ruim. IBN BATTUTA. *Op Cit*, p. 776.

torno do Mansa. Sendo possível perceber as dificuldades de comunicação, por meio das atitudes do Mansa para com Battuta, que também não empreendia um esforço mais pormenorizado em entender tais atos do governante do Mali.

Rivair Macedo aponta para um detalhe importante sobre esse mesmo trecho do relato de Ibn Battuta. Para ele, o viajante que já havia passado por distintos lugares e conhecido várias culturas em suas viagens anteriores, direcionaria um olhar pejorativo a muitos dos africanos do Mali, justamente por estes se dizerem muçulmanos, ou minimamente este ser o status do império, compartilhado entre os homens do islã. “Em situações distintas, quando conheceu outros povos, há diversas menções a hábitos corporais e mesmo a hábitos sexuais contrários ao seu costume, sem que por isto tais hábitos sejam condenados por ele”. Para Macedo a grande diferenciação está na contradição entre o que se dizia do Mali e aquilo que o viajante encontra ao chegar lá, pois nas ocasiões em que visitou terras não muçulmanas e não condenou seu hábitos culturais, nesses “casos os povos não eram muçulmanos, e sim “pagãos”. Em terras muçulmanas, tais práticas não podiam ser aceitas sem reservas⁶⁸”. A perspectiva de Macedo corrobora o que se mencionou acima embasado na perspectiva de Beatriz Bissio, a respeito das consequências da preferência de se empreenderem viagens dentro dos limites do mundo muçulmano. Tendo optado por conhecer o reino africano islamizado do Mali, já havia uma série de expectativas por parte de Ibn Battuta, que possivelmente não foram correspondidas, como é possível inferir de suas memórias.

Pois vale lembrar que Ibn Battuta encontrava-se entre os limites de um império que era referido, até antes de sua viagem ao Mali, pelas histórias de Mansa Musa que fez uma peregrinação na qual distribuiu mais de uma tonelada de ouro por onde passou. Logo, teria o viajante visto seus anseios “caindo por terra”, considerando que Battuta deparou-se com costumes não muçulmanos em meio a homens que, em simultâneo, lotavam cotidianamente as mesquitas do Mali. Talvez essa mistura tenha figurado um conflito à Battuta, pois ainda que tais situações fossem possivelmente naturais aos mandingas eram muito pouco condizentes com o que provavelmente esperava Ibn Battuta. O que acabou por creditar ao Mali alguns adjetivos não muito positivos. E

⁶⁸ MACEDO, José Rivair; MARQUES, Roberta Pôrto. **Uma Viagem ao Império do Mali no Século XIV: o Testemunho da Rihla de Ibn Battuta (1352-1353)**. In: Ciências e Letras (FAPA, Porto Alegre), nº 44, 2008.p.16-17.

fornecer aos historiadores uma imagem do Mali portador de um “verniz islâmico” ou mesmo de uma cultura bastante sincrética.

Um segundo e último ponto que é prudente destacar é o fenômeno de transculturação que pode ser notado na menção de uma cena específica relatada por Ibn Battuta⁶⁹. A respeito de um incidente com um homem que não fica muito claro na leitura da fonte, mas que possivelmente era massufie⁷⁰ de Walata, vê-se que:

Cierto día fui a ver a Abu M. Yandakan al-Massufi con el que llegáramos a la ciudad y le hallé acucillado en una alfombra. En el medio de la casa había una cama con dosel en la que una mujer descansaba con un hombre sentado a su vera charlando entre sí. Pregunté al dueño de la casa: ¿Quién es esta mujer? Y me respondió: Es mi esposa. A esto dije: Y qué relación tiene com ella el hombre que le acompaña?. Es um amigo, contestó. Y yo ¿ Y estás satisfecho con tal cosa, tú que has vivido en nuestros países y conoces la ley de Dios? Y repuso: La amistad de hombres y mujeres entre nosotros está bien vista y no tiene nada de sospechoso. Además nuestras mujeres no son como las vuestras. Quedé espantado de su necedad, salí de casa y me negué a volver más, aunque me invitó varias veces⁷¹.

No paragrafo anterior de onde se extrai esse trecho Ibn Battuta há o relato de um incidente com um cádi⁷² de Walata, o que sugere a possibilidade do homem do trecho supracitado também ser um muçulmano que teria, antes do ocorrido, prestígio com Ibn Battuta, especialmente pelo fato do viajante ir visita-lo em sua casa. Não é possível inferir da fala de Ibn Battuta se se trata do mesmo homem, mas parece possível afirmar

⁶⁹ A discussão os conceitos como transculturação, sincretismo, hibridismo será feita na última parte deste capítulo.

⁷⁰ Os massufie são descritos pelo viajante como uma etnia na qual seus homens seriam “muçulmanos cuidadosos em praticar as orações e aprender a lei religiosa e estudar o corão”. IBN BATTUTA. **A través del Islam**. Madri. Alianza Literária, 2005, p. 771.

⁷¹ Tradução Livre: “Certo dia fui ver Abu M. Yandakan al-Massufi, com quem chegamos a cidade e o encontramos agachado em um tapete. No meio da casa tinha uma cama de dossel em que uma mulher descansava, com um homem sentado ao seu lado conversando uns com os outros. Perguntei ao dono da casa “Quem é esta mulher” e ele me respondeu “é minha esposa”. Ao que eu disse: “e que relação tem ela com o homem que a acompanha?”. “É um amigo” contestou. E eu: “E você está satisfeito com isso, você que viveu em nossos países e conhece a lei de Deus?”. E ele respondeu: “A amizade de homens e mulheres entre nós é bem vista e não tem nada de suspeito. Além de que nossas mulheres não são como as de vocês. Espantado com sua loucura, saí da casa e meu neguei a voltar, mesmo sendo convidado várias vezes. IBN BATTUTA. *Op Cit*, p. 772.

⁷² Juiz da lei islâmica.

que o massufie mencionado era, antes do ocorrido, visto por Battuta como muçulmano, figurando assim duas possibilidades. A primeira a de ser este massufie um mandinga convertido ao islã e a segunda de se tratar de um comerciante muçulmano de outra origem que estaria no Mali para divulgar os ensinamentos de Maomé. Contudo, em ambas as possibilidades, parece claro que Ibn Battuta esperava uma conduta diferenciada e a servir de exemplo aos demais homens do Mali⁷³.

O curioso de ser percebido é que em ambas as possíveis hipóteses a respeito do homem relatado por Ibn Battuta, a fala do viajante destaca que o referido homem preocupa-se em justificar a diferença entre o que era aceitável ao viajante e a ele próprio por residir na região, mesmo sendo ambos muçulmanos. A este respeito o homem citado por Ibn Battuta frisa que “entre nós a amizade entre homens e mulheres é bem vista” e que “nossas mulheres não são como as suas”. Partindo da premissa que Ibn Battuta esperava um determinado tipo de postura deste homem, a ponto de ter relatado com indignação e surpresa o incidente presenciado, parece possível assumir que a estadia no Mali possa ter fornecido mais maleabilidade aos preceitos religiosos dos homens que lá estavam para ensinar o islã. O convívio diário dos muçulmanos, que tinham por objetivo divulgar os preceitos islâmicos no Mali, com as tradições locais de boa parte dos mandingas que habitavam a região, poderia ter gerado certa flexibilidade na forma de empregar as práticas islâmicas? Não que isso possa ser admitido como regra geral, mas para o caso destacado por Ibn Battuta, a hipótese parece encontrar respaldo.

O que objetiva-se mostrar é a maneira como o islã assumiu suas formas características no Mali. Associado aos interesses dos Mansas e suas razões político-administrativas o islã foi incorporado paulatinamente no império e é perceptível que assumiu seus “tons e cores” específicos ao ser inserido em uma sociedade tão particular e com tradições muito enraizadas como a dos mandingas do Mali. Posto isto, passa-se agora ao que foi dito pela historiografia a respeito desse islã na África subsaariana, sobre suas formas e contornos e o que é possível ressaltar sobre essa conversão ao islã que foi relatada pelos homens de Cabo Verde, na Guiné séculos mais tarde.

⁷³ Não se considera aqui como possibilidade ser o homem mencionado por Ibn Battuta um mandinga que pouco sabia sobre o islã, pois as situações em que Ibn Battuta se deparou com os africanos do Mali que não seguiam os estereótipos de um muçulmano ou de um convertido, ele parecia ter medo e muito pouco interesse pelos mesmos. E como se percebe no caso mencionado, ele dirigiu-se a casa do indivíduo em questão.

5. A conversão ao Islã: uma ideia a se discutir

Ampliando a perspectiva a respeito da história do islã no Mali e passando à observação das expressões do islã também na Guiné nos séculos XVI e XVII, irá se considerar agora também o caso dos mandingas da Guiné. Por Mandinga faz-se referencia ao

“nome étnico que inclui um extenso grupo de povos da África ocidental, falantes de línguas aparentadas, pertencentes ao grupo linguístico Mande (...) (em várias línguas do grupo, a palavra *diula* significa “mercador itinerante”). Segundo sua tradição, os povos mandingas, construtores do grande império do antigo Mali, são originários da região do Manden, próxima a fronteira ocidental do Mali, no curso superior do rio Níger. A denominação “mandinga” provém da forma *mandingo* com que os ingleses, certamente a partir dos contatos com os Mandinka, nomearam todos os povos do grupo linguísticos mandê, que compreende cerca de 10 milhões de pessoas distribuídas por área de aproximadamente 2 mil quilômetros⁷⁴”.

Os mandingas que foram descritos pelos autores cabo-verdianos, que serão analisados no próximo capítulo, localizavam-se em maior número na região do Rio Gambia, mas estavam espalhados por toda a costa e foram encontrados em meio a diversos grupos étnicos da Guiné. A razão disso se dá por serem esses mandingas comerciantes e os maiores propagadores dos ensinamentos do islã, que foram cruciais para a expansão da fé entre diversos grupos e portadores de uma missão muito singular neste processo. Segundo Gustavo Kern “A infiltração destes mercadores cumpria não só função econômica, mas também religiosa inerente ao modo de vida destes homens⁷⁵”. De acordo com Alberto da Costa e Silva, isto se dava, pois, “onde aportavam, punham pequena mesquita e davam a conhecer, pela pregação e o exemplo, um rudimentar islamismo⁷⁶”.

⁷⁴ Verbetes extraídos da Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana, que veicula uma compreensão mais ampla da ideia de mandinga, cabível e pertinente na discussão aqui empreendida. In: LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

⁷⁵ KERN, Gustavo da Silva. **Relações entre o islã e as estruturas do estado no Mali (Séc. XIII-XIV)**. Revista Historiador Especial. Número 01. Ano 03. Julho de 2010. Disponível em: <http://www.historialivre.com/revistahistoriador>. p. 80.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 80.

Assim, como demonstrado, os mandingas que foram descritos por Almada, Donelha e Lemos Coelho nos séculos XVI e XVII figuraram caso específico, desempenhando papel de comerciantes, propagadores da fé islâmica e mais algumas características que ainda serão explanadas. A conversão à religião muçulmana serviu a diferentes interesses, foi apropriada de diferentes formas e é sobre esse aspecto que se debruça este tópico.

A ideia aqui trabalhada de conversão, como é possível notar, não pressupõe um processo coeso, mas sim bastante flexível. Sabe-se que houve diferentes graus, formas e expressões, mas também que estas diferenças são visíveis principalmente ao olho do observador crítico que conta com o benefício de olhar para o passado desses grupos. Grupos étnicos diferentes que possuíam rituais e práticas culturais distintas, cada um a sua maneira, encontraram no islã o que mais lhe chamava atenção e os aspectos com que mais se identificavam, dando suas próprias cores e tons aos mesmos ensinamentos universais. Ainda assim, dificilmente os comerciantes mandingas que passavam por diferentes povos levando e espalhando suas nóminas⁷⁷ compreendiam sua prática como uma forma religiosa sincrética. Como assinalava Vicent Monteil, que cunhou o termo “Islã Negro”, “é muçulmano aquele que se declara como tal⁷⁸”. Dessa forma, cabe ter em mente o que frisa Eduardo Costa Dias sobre o islã africano:

É, pois natural que, para a primeira perspectiva, dado o seu sincretismo originado pela reinterpretação dos valores islâmicos à luz das particularidades culturais, o islão em África seja quase um “não-islão”. Na verdade, para todos aqueles que entendem a religião como um corpo de prescrições e de regras neutras, o islão praticado em África é, na maior parte dos casos, um islão ‘desnaturado’ e os seus praticante pouco mais do que caricaturas de muçulmanos, isto é, para muitos destes analistas, os muçulmanos em África são, na sua larga maioria, “muçulmanos por fora e africanos – vide ‘animistas – por dentro⁷⁹”

⁷⁷ As nóminas eram os colares, amuletos e talismãs característicos dos mandingas, que são um símbolo da conversão ao islã. Estas eram compostas por pequenas bolsas de couro nas quais em seu interior carregavam trechos sagrados do corão. Mais a frente este assunto será retomado e analisado com mais profundidade.

⁷⁸ MONTEIL, Vincent. **O Islão na África Negra**. Afro-Asia, n 4-5. Universidade Federal de Bahia, Salvador. 1967. p. 5.

⁷⁹ DIAS, Eduardo Costa. A identidade Muçulmana Kaabunké – um processo de construção identitária sui generis na Senegâmbia. In: GONÇALVES (Org.), António Custódio. 2003. **O**

Dessa forma, é necessário ampliar o horizonte de interpretações, concebendo as diferenças e particularidades das expressões muçulmanas na África, a fim de compreender como esse “Islã Negro”, ainda que singular, representou uma forte expressão religiosa na África. Ao definir como “Islã Negro”, a forma como o islã se disseminou na África subsaariana configurando diferentes perfis de acordo com os grupos que eram convertidos, Monteil considera alguns aspectos gerais do processo. Segundo o autor a “simplicidade do credo muçulmano, o fato de sua propagação ser realizada, em geral, por africanos, como no caso dos mercadores mandingas, e o fato da conversão não acarretar necessariamente uma ruptura com os costumes tradicionais⁸⁰” foram alguns dos principais eixos orientadores das conversões pacíficas bem sucedidas na África Negra. Monteil ainda frisa que no “domínio da economia, o comerciante muçulmano introduz a economia de mercado, novas culturas e promove trocas de vários domínios⁸¹”. Ou seja, as perspectivas positivas com a conversão ao islã, somadas à facilidade dessa e a não necessidade de romper com todas as tradições teriam sido os maiores incentivadores e o segredo do sucesso da disseminação do islã na África.

Ainda nesse sentido David Robinson prefere o termo “africanização do islã” que ele mesmo classifica como “processo que acompanhou a islamização da África” e que por isso se refere

the various ways that, at different times over past 1400 years, Islam has been appropriated or articulated in particular societies, to put in another way, how African groups have created “muslim” space or made Islam their own⁸².

Assim, as diferentes formas e expressões do islã podem ser compreendidas por uma mesma terminologia, mais abrangente, que permite particularizar cada estudo de caso. Tendo em vista que os grupos fizeram usos do islã a sua maneira e suas conversões, como indica Monteil, se deram mais ou menos relacionadas aos mesmos

Islão na África Subsariana. Papers of VI Colóquio Internacional "Identidades, Poderes e Etnicidades. O Islão na África Subsariana", 2004. p. 59.

⁸⁰ MONTEIL, Vincent. **O Islão na África Negra.** Afro-Asia, n 4-5. Universidade Federal de Bahia, Salvador. 1967. p. 10.

⁸¹ *Ibidem*, p. 10.

⁸² Tradução livre “as varias formas que, em diferentes momentos durante os últimos 1400 anos, o Islã foi apropriado ou articulado em sociedades particulares, ou colocando de outra forma, como os grupos africanos criaram um espaço muçulmano ou fizeram um islã a seu próprio modo” ROBINSON, David. Muslim Societies in African History – New Approaches to African History. [Cambridge University Press](http://www.cambridge.org), Cambridge, 2004. p.42.

pilares facilitadores, forma-se a premissa acerca dos contornos característicos que tomou islã da África Negra.

Há ainda de se destacar o esforço empreendido pelos muçulmanos, pois por mais interessante que fosse a adesão à religião islâmica, abdicar de determinados costumes e práticas por muito tempo enraizados contou com a atuação habilidosa dos homens do islã. A historiadora Patrícia Teixeira Santos apresenta alguns pontos interessantes a respeito deste tema das conversões. Embora seja necessário destacar que seu objeto de estudo seja o islã e o missionarismo católico na África no contexto do século XIX, ao abordar alguns pontos sobre esse complexo processo, nota-se aproximações com a temática aqui apresentada.

São três os principais aspectos destacados pela autora, que são úteis de aqui serem ressaltados, neste processo de introduzir o outro na cultura islâmica. Ao falar das estratégias empreendidas pelos missionários católicos no Sudão, durante finais do século XIX, a autora menciona primeiramente como era observada pelos missionários a cultura africana. Atentando aos elementos de sua cultura que poderiam ser aproximados da fé que se objetivava disseminar, a fim de que nas convergências culturais pudessem se estabelecer as táticas de conversão⁸³. Sendo este o primeiro facilitador observado pelos missionários. É possível associar esses signos de convergência cultural com o que denomina Peter Burke como “artefatos híbridos” a respeito dos quais “há a importância do que poderiam ser chamadas de ‘afinidades’ ou ‘convergências’ entre imagens oriundas de diferentes tradições⁸⁴”, sendo estes facilitadores na conversão. Este aspecto não deixa de ter relação com o que propôs Monteil, no trecho supracitado, a respeito da facilidade da adesão ao islã. No caso dos mandingas que espalhavam pela costa veiculando seus amuletos, nômimas e ensinamentos, o comércio aparece como a variável chave para a equação, por reunir interesses comuns de vários grupos. Ou, como sugere Burke, o artefato híbrido que convergia atenções e propiciava o contato de diferentes grupos com o islã.

O segundo aspecto destacado por Patrícia Santos sugere a importância dos “elementos que poderiam fragilizar ou sensibilizar os membros das famílias islâmicas

⁸³ SANTOS, Patrícia Teixeira. **Fé, Guerra e Escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão (1881-1898)**. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2005. p. 142.

⁸⁴ BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 27.

para o Cristianismo: as crianças e os escravos domésticos⁸⁵”. Para o caso aqui apresentado esta ideia deve ser adaptada para poder ser empregada e assimilada as fontes. Para o presente caso como forma de disseminação do islã, os homens responsáveis por esta tarefa costumavam fazer uso da alfabetização dos africanos, o ensinamento do corão era o objetivo desta tática que visava a familiaridade com o texto sagrado. Este, comumente era ensinado às crianças e aos africanos que demonstravam interesse a respeito da religião islâmica, sendo por conseguinte, os mais sensíveis ao aprendizado. A alfabetização aparecia assim como elemento de convergência entre o interesse do africano em aprender a escrever e a missão do muçulmano de ensinar o corão. No caso das fontes dos autores de Cabo Verde não é possível afirmar com propriedade que esta prática fosse empregada. Contudo, o comércio aparece nestas como o maior aglutinador de homens em torno de uma mesma causa.

Almada destaca como o comércio revelava saberes possíveis de serem transmitidos aos africanos da costa no contato com os mercadores mandingas. Ao descrever que “há trato de ouro que trazem ali mercadores Mandingas, que também são religiosos. Este ouro, que aqui trazem, vem o mais dele em pó, e dele em peças, e muito fino. Estes mercadores são muito entendidos, assim nos pesos como no mais⁸⁶”, Almada demonstra os conhecimentos matemáticos, para fins comerciais, que eram praticados e sabidos pelos mandingas, ainda deixando margem para interpretação de que tinham, esses mandingas, conhecimento ainda de outros saberes.

Sem dúvida o conhecimento e manuseio dos pesos e medidas indispensáveis ao comércio deviam figurar um atrativo interessante a ser aprendido em meio às trocas comerciais efetivadas juntamente aos mercadores mandingas. Este deve ser considerado, em associação ao mencionado por Patrícia Santos. Ou seja, a importância do comércio e das relações comerciais como forma de aproximação aos mandingas, e, conseqüentemente, a estes saberes. Talvez no anseio de aprender alguns ensinamentos práticos matemáticos, fossem postos de lado resistências à cultura islâmica desses mandingas e, por que não, também nesses contatos fossem aceitos seus amuletos e nômias como forma de proteção. De uma forma ou de outra, é perceptível que o

⁸⁵ SANTOS, Patrícia Teixeira. **Fé, Guerra e Escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão (1881-1898)**. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2005. p. 184.

⁸⁶ ALMADA, André Alvares. Op Cit. p. 55.

comércio punha abaixo possíveis barreiras existentes, não deixando de figurar como um elemento sensibilizador e aproximador.

Por último, Patrícia Santos fala dos meios pacíficos de questionamento a respeito das crenças locais e das práticas empreendidas pelos pagãos. Por meio da ridicularização, aproximação e o questionamento de crenças colocava-se a prova certos aspectos da fé local. “A conversão obtida pela ridicularização e pela violência era uma forma de demonstrar as excelências viris da mensagem cristã e também da força do homem branco e católico face à ‘fraqueza’, ‘superstição’ e ‘pouca profundidade’ do homem negro africano⁸⁷”. São perceptíveis as diferenças de caso entre o estudado por Santos e o aqui analisado, contudo, ainda que as fontes não deem margem para afirmar sobre situações em que os homens encarregados da propagação do islã punham à prova as crenças locais da forma mencionada, parece interessante apontar para a ausência deste aspecto nas fontes.

Ademais, vale argumentar sobre o que David Robinson chama de “apropriações na cultura visual”. Quando faz menção as já referidas nóminas, presentes nas descrições dos autores de Cabo Verde, Robinson frisa que “uma das mais concretas expressões de cultura visual foram os amuletos e talismãs⁸⁸”. Segundo o autor os amuletos foram disseminados entre os africanos muitas vezes creditando a estes significados mágicos, ou seja, não necessariamente como comprovação de estreita ligação com a fé islâmica. Os africanos compreendiam que tais amuletos, que carregavam trechos do alcorão, e por vezes alguns escritos com desejos e necessidades individuais, protegiam contra perigos e qualquer vulnerabilidade provocada por doenças, tanto que muitas crianças recém-nascidas ganhavam de seus pais os talismãs visando proteção⁸⁹.

Percebe-se como os significados de um mesmo objeto, como no caso das nóminas, podiam ser variados e elencar crenças e preceitos de mais de uma fé. Embora seja importante destacar que os estrangeiros que avistavam os africanos da Costa da Guiné, já os classificavam como mouros se percebiam a presença dos colares com

⁸⁷ SANTOS, Patrícia Teixeira. **Fé, Guerra e Escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão (1881-1898)**. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2005. p. 201-202.

⁸⁸ ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History – New Approaches to African History*. [Cambridge University Press](http://www.cambridge.org/9780521862149), Cambridge, 2004. p.45.

⁸⁹ *Ibidem*, p.45.

amuletos em seus pescoços. Logo, embora mesmos signos pudessem ter variados significados de acordo com o grupo analisado, existia uma noção consensual e mais generalizante a respeito de determinados objetos e práticas, que orientavam, por exemplo, o olhar de estrangeiros cristãos. O que não deixa de mostrar como o islã também fez imposições, por vezes não imediatamente percebidas, aos africanos que passaram por processos de conversões pacíficas.

6. De negociações e acomodações à sincretismos e hibridismos: uma cultura híbrida.

Seja como for, aqui estamos agora, com hibridez, colagem, mélange, miscelânea, montagem, sinergia, bricolagem, criolização, mestiçagem, miscigenação, sincretismo, transculturação, terceiras culturas, e outros termos; uns são usados só de passagem, como metáforas sintéticas, outros reclamam um status analítico maior, outros, ainda, têm uma importância apenas regional ou temática⁹⁰.

Dessa forma, uma última atenção será dedicada ao campo dos conceitos, para se discutir a partir do ponto de vista mais teórico, como é entendido aqui o perfil cultural dos africanos mandingas da Guiné. Ulf Hannerz sintetiza no trecho mencionado como há uma vasta quantidade de terminologias para definir diferentes ou mesmas condições ou status culturais de grupos, povos e sociedades. Em diferentes níveis, alguns destes mencionados termos podem oferecer compreensões mais completas, abarcando um âmbito mais antropológico, para se pensar as questões aqui abordadas. Para iniciar, cabe definir a concepção de cultura que faz jus ao que foi discutido até aqui, a respeito da versatilidade cultural dos mandingas. De acordo com Clifford Geertz, cuja perspectiva é compartilhada aqui:

O conceito de cultura [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a

⁹⁰ HANNERZ, Ulf. “**Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional**”. Revista Mana 3 (1): 7-39, 1997. p.26.

cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental à procura de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado⁹¹.

Assim, esta premissa parece ser a que melhor corresponde ao que foi apresentado a respeito das diferentes formas como os africanos, que tiveram contato e converteram-se ao islã, apresentaram seus próprios “tons e cores” deste, que se desenvolveram em seus grupos de origem. Tendo este processo caracterizado o perfil cultural de cada grupo por meio dos acontecimentos e significados que lhes faziam sentido, com base nas próprias crenças preexistentes e fornecido sua própria lógica a uma religião de denominação universal⁹². Tal como pretende Peter Burke em seu “Hibridismo Cultural”, o termo cultura apresenta-se aqui com “um sentido razoavelmente amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações⁹³”.

É importante esclarecer que não é objetivo deste trabalho adentrar os debates histórico-antropológicos, que se dedicam a apontar os usos e desusos das terminologias mais ou menos adequadas a respeito das questões culturais. Trata-se aqui de uma tentativa de situar a compreensão a respeito de como se enquadra a forma que se apresenta o islã dos mandingas, em meio às discussões de cunho antropológico, tal como se fez com o conceito de conversão. Apresentando uma maior problematização da ideia.

Para iniciar é importante situar a cultura africana resgatando a compreensão do antropólogo Jean-Loup Amselle, como dito nas palavras do historiador inglês Peter Burke:

o antropólogo francês Jean-Loup Amselle, especialista em África Ocidental, defende que não existem coisas como tribos, como os fulas ou os bambaras. Não existe uma fronteira cultural

⁹¹ GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989, p. 15.

⁹² Esta inclusive também é uma das facilidades apresentadas por Vicent Monteil a respeito da conversão dos africanos ao islã. “As vantagens culturais trazidas por uma religião oriental de caráter universal”, ou seja, a respeito de como o islã, religião já dissipada por diferentes parte do mundo da época englobava diferentes povos e culturas. MONTEIL, Vincent. **O Islão na África Negra**. Afro-Asia, n 4-5. Universidade Federal de Bahia, Salvador. 1967. p.10.

⁹³ BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 17.

nítida ou firme entre grupos, e sim, pelo contrário, um *continuum* cultural⁹⁴.

Tal afirmativa é corroborada ao se ter em vista que as crenças locais africanas tinham uma base espiritual semelhante, na qual os planos materiais e espirituais estariam em constante contato, ainda que com variações de grupos para grupos. Outro aspecto que leva a refletir sobre a perspectiva de Amselle diz respeito mais especificamente aos grupos localizados na região da Senegâmbia. Tendo em mente a inserção das regiões abaixo do Saara nas rotas do comércio transaariano desde seu início, o que remete há mais de quinze séculos antes da chegada dos portugueses à Guiné, e todas as trocas culturais efetivadas tanto entre africanos e muçulmanos quanto as transmitidas via migração de africanos, como delimitar com precisão limites e fronteiras? Os próprios mandingas são um exemplo de grupo dissipado por toda a Costa da Guiné, de acordo com os relatos de viagem, sem contornos territoriais fixos.

Contudo, como objetiva-se tratar das imagens nas descrições a respeito do perfil cultural dos Mandingas da Guiné, é necessário situar o cenário cultural destes grupos, com base em todo o contexto que foi dado até aqui sobre a história do contato com o islã dos mandingas. A respeito disso, alguns aspectos supra mencionados podem ser alinhados a alguns conceitos. Peter Burke fala a respeito de um processo característico de algumas conversões empreendidas na história, que segundo ele é denominado como “acomodação”. Na explanação do termo Burke faz uma exemplificação bastante útil a este trabalho:

Os europeus no início da idade média, notadamente o papa São Gregório, o Grande, adaptaram o conceito a um contexto religioso, observando a necessidade de tornar a mensagem cristã aceitável aos pagãos da Inglaterra e de outras partes do mundo. De acordo com São Gregório, os templos pagãos não deviam ser destruídos, mas convertidos em igrejas para facilitar a aceitação da nova religião⁹⁵.

O que ele chama de acomodação corresponderia às táticas associativas utilizadas nos processos de conversão, nas quais se utilizavam os valores importantes para os grupos a serem convertidos, trazendo à estes novos significados. O que remete

⁹⁴ BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 14.

⁹⁵ BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 46.

novamente aos signos facilitadores dos processos de conversão, dos quais se valiam os homens que eram encarregados desta tarefa de propagar a fé entre os pagãos. Contudo, Burke analisa em sua obra a forma como esses conceitos de conversão e acomodação passaram no decorrer do tempo por modificações e a ter diferenciadas interpretações, ressaltando que,

o termo (acomodação) esta alterando seu significado de modo a incluir os dois parceiros do encontro, o convertido assim como os missionários. Na medida em que os estudiosos tentam com mais afinco ver os dois lados dos encontros religiosos, estão ficando cada vez mais convencidos de que o resultado não foi tanto conversão quanto uma forma de hibridização⁹⁶.

Permitindo assim, a abertura no leque de possibilidades de análise dos processos de conversão, visando incluir análises que destaquem o diálogo e a voz dos agentes de ambos os lados das interações culturais. Ou ainda em outras palavras, enfatizando a perspectiva de observação de “baixo para cima”. Da mesma forma, pode-se considerar o que é definido como processo de transculturação, que caminha em direção semelhante a esta mencionada. Para contextualizar o conceito, Burke argumenta que nem sempre foi esta a definição da palavra, que anteriormente era referida como aculturação, sob a qual

a ideia fundamental era a de uma cultura subordinada adotando características da cultura dominante [...] O sociólogo cubano Fernando Ortiz se aproximou mais da ideia contemporânea de reciprocidade quando sugeriu a substituição da noção de “aculturação” de mão única pela de “transculturação” de mão dupla⁹⁷.

Lembrando que mencionou-se anteriormente esse processo de transculturação ao abordar como um dos *massufie* referenciados na *rihlat* de Ibn Battuta, acabou por transmitir e sofrer mudanças culturais em suas práticas religiosas⁹⁸. O antropólogo Ulf Hannerz a respeito da transculturação também a concebe como um processo de mão dupla, ou ainda “um processo a partir do qual decorre uma nova realidade, transformada e complexa, uma realidade que não é um aglomerado mecânico de traços, nem mesmo

⁹⁶ *Ibidem*, p. 47.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 44.

⁹⁸ Vide página 43.

um mosaico, mas um novo fenômeno, original e independente⁹⁹”. Tais posicionamentos a respeito destes processos parecem tornar possível afirmar que nem na antropologia ou em outra das ciências sociais, existe um termo que dê conta de abarcar todas as especificidades culturais de grupos tão numerosos e distintos, ou mesmo se isso seria necessário. Pois afinal “todas as culturas estão envolvidas entre si, nenhuma delas é única e pura, todas são híbridas, heterogêneas¹⁰⁰”.

Nesse sentido, o hibridismo ou a hibridização figuram um outro processo que constantemente é abordado por antropólogos e historiadores da cultura. Um de seus maiores pontos negativos diz respeito à margem que o termo abre para interpretações ambíguas. Kabengele Munanga a esse respeito diz que:

Além da confusão entre o conceito biológico de miscigenação e o cultural de transculturação ou aculturação, o fenômeno de hibrididade é designado por uma polissemia terminológica segundo as nações, as regiões, as classes sociais e as situações particulares de linguagem¹⁰¹.

Por este motivo algumas vezes o termo pode ser preterido em razão da terminologia sincretismo, que também acaba por apresentar outra série de problemas. Contudo, o mais costumeiro parece ser de fato o uso de ‘hibridismo’ para classificar os casos em que há o processo de mistura cultural. O que parece possível afirmar é que Burke e Hannerz também compartilham da perspectiva de que o termo é bastante impreciso e ambíguo, sendo complexo defini-lo com precisão. A assertiva de que o “hibridismo é muitas vezes, se não sempre, um processo e não um estado” parece ser o mais importante de ser aqui ressaltado¹⁰². Tendo por base que os processos de hibridismo são caracterizados pelo contato entre duas, ou talvez mais, culturas e que configuram uma versão própria é que se chega a escolha do uso deste termo em detrimento de sincretismo. Para explicar, ou talvez confundir ainda mais, Peter Burke sintetiza que o uso do termo “sincretismo requer um estudo em especial de até que ponto os diferentes elementos culturais são fundidos. Quanto ao hibridismo é um termo

⁹⁹ HANNERZ, Ulf. “**Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional**”. Revista Mana 3 (1): 7-39, 1997. p.27.

¹⁰⁰ BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 53.

¹⁰¹ MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999. p.20.

¹⁰² BURKE, Peter. *Op Cit.* p. 50.

escorregadio, ambíguo, ao mesmo tempo literal e metafórico, descritivo e explicativo¹⁰³”.

Para o caso do estudo das representações veiculadas pelos autores cabo-verdianos, não há a possibilidade de um estudo mais aprofundado sobre quais aspectos da cultura local e muçulmana se sobressaíram, a fim de fazer uso livre e mais despreocupado do termo sincretismo. Assim, opta-se pelo termo hibridismo para designar o processo discutido neste capítulo sobre a convivência, coexistência, usos e formas de apropriação do islã entre os mandingas. Mais completo parece ser afirmar que este processo foi composto de etapas, em que a já mencionada “acomodação” foi a estratégia empregada pelos homens do islã e culminou nos processos de transculturação e hibridismo, chegando aos mandingas descritos na Guiné a concepção de grupo pertencente a uma cultura híbrida, fruto deste complexo e dinâmico processo.

Em última análise e em meio às leituras a respeito do papel dos homens inseridos em meio a estes debates culturais, os mandingas parecem se aproximar, como será possível melhor perceber no próximo capítulo, do que Peter Burke conceitua como tradutores:

Os tradutores são frequentemente pessoas deslocadas. Em muitas culturas, os interpretes têm formado um grupo característico no qual membros de comunidades periféricas eram importantes. [...] As pessoas que transferiram suas lealdades de uma cultura para outra têm muitas vezes representado um papel importante no processo de interpretação [...] Valiam-se de sua situação limiar e transformavam em profissão a mediação entre dois países aos quais deviam lealdade de alguma forma. É provável que estas pessoas tivessem “consciência dúplice” e que esta consciência dúplice os ajudassem na tarefa de tradução¹⁰⁴.

Comerciantes que espalhados por toda a costa da Guiné intermediavam as relações entre estrangeiros e africanos, disseminavam o islã e se valiam de uma posição localizada no limiar de muitos grupos, sendo por vezes alguns dos poucos que possuíam acesso a certas regiões. Africanos, mandingas, convertidos e muçulmanos, parecem ter sido várias as identidades às quais mais tarde somou-se a esse perfil mais um elemento

¹⁰³

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 55.

¹⁰⁴

Ibidem, p. 97-98.

do século XVI em diante na África Negra, a fé católica. Tais observações poderão agora ser melhor discutidas, no capítulo que se segue, onde serão apresentadas as imagens de representações que fizeram a respeito destes mandingas, os autores de Cabo Verde.

Como é possível notar, muitos são os caminhos e modos para se abordar a questão nos diferentes campos em que ela se apresenta. A tentativa de traduzir o outro, neste caso por meio dos relatos de viagem, é o exercício que o historiador se propõe em busca da compreensão mais aproximada da realidade percebida pelos viajantes. Embora já tenha sido destacado que o exercício aqui proposto não pode modificar a premissa de que muitos dos mandingas aqui discutidos compreendiam a si próprios como homens do islã, não carecendo de monografias e teses para nomear suas práticas, tal fato também não deve ser visto como empecilho a tarefa. Para finalizar este exercício reflexivo é interessante pensar sobre a crítica de Ulf Hannerz, que instiga a considerar a validade dos conceitos que abarcam os interesses dos objetos a quem se destinam:

“Sincretismo” não é certamente a única palavra do vocabulário citada neste artigo a respeito da qual as pessoas que de uma maneira ou de outra foram estudadas teriam algo a dizer. Convém pensar um pouco na maneira como lidamos com esse fato. Se as pessoas não vêem a cultura como um “fluxo”, ou se, por isso mesmo, preferem acreditar que seus modos de viver e de pensar são puros, estáveis, eternos, nem por isso elas deveriam ter a oportunidade de vetar os nossos conceitos analíticos ou proto-analíticos, quando sugerem o contrário. Esses conceitos não são necessariamente validados ou invalidados por coincidirem ou não com o uso ordinário, cotidiano, “nativo”¹⁰⁵.

↳

O processo de classificar, analisar e refletir sobre a cultura híbrida dos mandingas da “Guiné de Cabo Verde”, por certo não é uma tarefa que será completada somente com este trabalho. Esses exercícios feitos sobre as culturas e grupos, os quais

¹⁰⁵ HANNERZ, Ulf. “**Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional**”. Revista Mana 3 (1): 7-39, 1997. p.29.

se têm aqui acesso por meio dos relatos de viagem podem e devem variar de acordo com o olhar que lhe lança cada pesquisador que se dedique a esta tarefa. Dessa forma, a apresentação dos componentes de estudo até agora discutidos tiveram como objetivo reunir os elementos que melhor lapidam a visão que este trabalho tem a respeito da cultura, tendo em vista a concepção desta já apresentada, dos mandingas que foram descritos por Almada, Donelha e Lemos Coelho.

Após a demarcação mais aprofundada do lugar do islã considerando o que foi dito a respeito das “conversões” e a discussão de como a antropologia histórica concebe fenômenos como este, é possível partir para o acréscimo do terceiro fator que compôs o perfil desses homens. As questões que devem ser mantidas em mente para observação das representações fornecidas pelos autores cabo-verdianos foram apresentadas, agora a inserção dos homens católicos que chegaram a Guiné e o relacionamento estabelecido pelos mandingas com estes passa a ser o foco principal a partir do qual será possível demonstrar características singulares desses tradutores, como exposto por Burke, da “Guiné de Cabo Verde”.

CAPÍTULO III

O olhar luso-africano sobre os mandingas da Guiné

7. Entre imagens e representações: os mandingas da Guiné.

Tendo em vista as discussões apresentadas até agora, torna-se possível uma compreensão mais densa das representações criadas por Almada, Donelha e Lemos Coelho. Frente à discussão das interações culturais que moldaram o perfil dos mandingas da Guiné optou-se pela denominação de culturas híbridas, como sendo o melhor termo para sintetizar o perfil oriundo de tais processos, visto a complexidade dos mesmos. O objetivo passa agora a ser o de analisar as percepções dos viajantes de Cabo Verde inseridas no cenário, e no espaço, delineados até o momento.

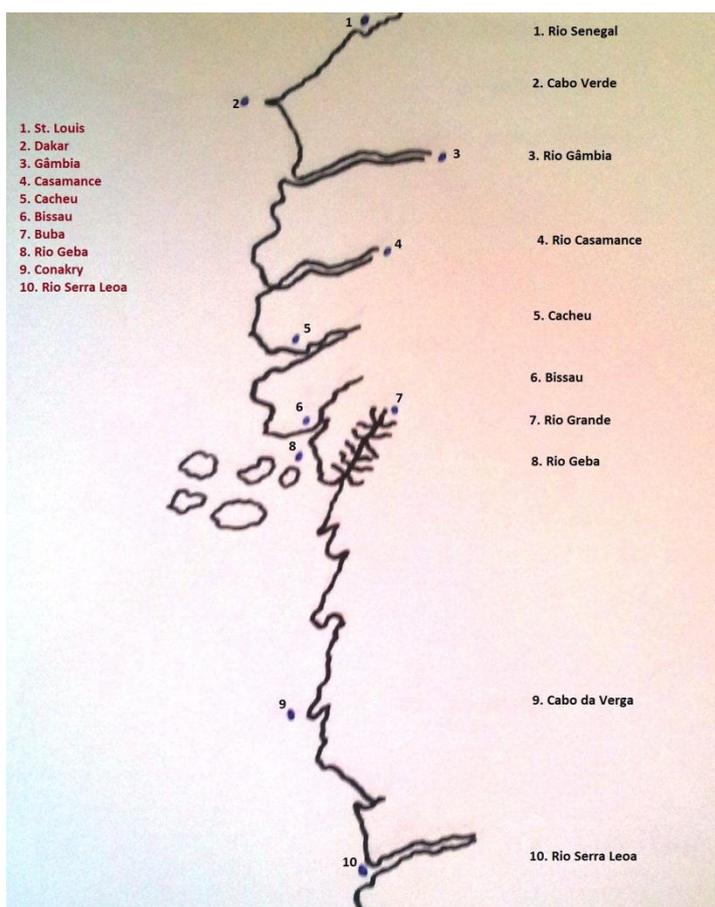
Até agora foi possível perceber o repertório mobilizado pelos autores quando projetaram o que viram entre as atitudes dos mandingas da Guiné como expressões religiosas islâmicas, católicas ou mesmo filiadas às tradições locais. O passo seguinte será a apresentação de algumas possibilidades de interpretação a respeito das imagens criadas sobre estes africanos. Assim como as brechas deixadas para outras possíveis interpretações a respeito das atitudes tomadas frente às situações ocorridas entre os autores e os homens descritos. Ou seja, situações nas quais o tripé de interpretação supra mencionado, nas quais as expressões religiosas são associadas ao islã, cristianismo, ou às tradições locais, não basta para entender as situações descritas. Para o entendimento dessas ocorrências, irão ser explorados outros vetores sociais do cotidiano mandinga, de importância que devem ser considerados, como seu papel como comerciantes.

Contudo, a apresentação do espaço físico em que se situavam os mandingas descritos pelos autores deve ser considerada tendo em vista a influência da configuração geográfica dos grupos étnicos da Guiné em suas práticas. Segundo Boubacar Barry, no período de configuração da região da Senegâmbia, tal como foi apresentado no primeiro capítulo, dois grandes acontecimentos acabam por delinear a formação dos grupos étnicos da região. Ao norte, após o enfraquecimento do domínio do Mali, há a formação da *Jolof Confederation* que acaba por exercer o domínio nas regiões situadas nos arredores do Rio Senegal.

Estes jalofos são também mencionados pelos viajantes como os africanos que mais corretamente empregavam as práticas islâmicas entre os homens da Guiné. Barry destaca que é possível perceber, assim, que ao norte da Senegâmbia, visto a maior influência do domínio Jalof e conseqüente maior presença de um islã mais “correto”

havia uma maior unidade entre os grupos étnicos. Sendo a região ao Sul a que teria ficado sob uma maior influencia Mandinga, remanescente do grandioso Mali de outras épocas, uma região de grupos mais dispersos, sem estruturas muito bem delimitadas¹⁰⁶. As práticas religiosas desses grupos localizados ao Sul seriam menos coesas do que era possível observar ao Norte, onde o islã, ainda que heterodoxo, parecia ser a religião mais frequentemente encontrada. O menor grau de unidade dos mandingas, que exerciam mais influencia nas regiões do Sul, acabava por dar margem as mais diversas práticas cotidianas dos grupos étnicos, embora fosse possível encontrar os mandingas espalhados por toda a região. A *Jolof Confederation*, segundo Barry, mostrou-se como elemento de domínio mais efetivo e de estruturação mais clara entre os grupos ao Norte.

Essas considerações de Boubacar Barry serão demonstradas ao longo deste capítulo por meio dos relatos dos viajantes, contudo, para facilitar o entendimento da região, apresentam-se alguns mapas elaborados de acordo com o entendimento de Barry sobre a localização das regiões Norte e Sul.



MAPA II - Destacou-se no mapa ao lado o que deve ser entendido como a divisão mencionada por Boubacar Barry, com relação ao presente recorte de estudo. Contudo, frisa-se que, possivelmente, a região por ele definida como “norte” ainda estendia-se mais acima do Rio Senegal. Está também destacado, em vermelho, a correspondência atual das mesmas regiões, percebe-se que algumas ainda mantêm mesma denominação. Este mapa foi desenvolvido pela autora desta dissertação, como é possível perceber, a fim de destacar as regiões percorridas pelos viajantes. O que foi feito em razão da dificuldade de encontrar, nos mapas de época e atuais, um que retratasse todos os Rios referidos pelos viajantes.

¹⁰⁶

Barry, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Translated by Ayi Kwei Armah. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998. p. 27.

Para facilitar na localização da região de acordo com as configurações mais atuais da Guiné, segue também, a título de ilustração, a localização aproximada do correspondente atual da região descrita pelos autores.



MAPA III - A região em destaque é a que se refere de maneira mais aproximada a região da “Guiné de Cabo Verde”. Esta imagem foi extraída da ferramenta “Google Maps” a fim de apresentar uma visão contemporânea da região.

Dessa forma, delineados os contornos físicos do espaço geográfico no qual se localizavam os mandingas da Guiné, será possível referenciá-lo com mais facilidade no decorrer do texto, até mesmo na referência aos Rios. Durante o decorrer da argumentação a perspectiva de Barry será retomada e possível de ser notada com maior clareza nas palavras dos autores. Para fins de organização o capítulo será dividido de acordo com a afinidade de algumas características relatadas sobre os mandingas, que foram recorrentes nos três autores, a fim de que seja possível confrontar e perceber as representações fornecidas por estes.

8. Os mercadores mandingas da Guiné.

Há-se de saber que os maiores mercadores que há em Guiné são os Mandingas, em especial os bixirins, que são os sacerdotes. Estes, assim pelo proveito que tiram, como por semente a maldita seita de mafoma ante a gente bárbara, correm todo o sertão de Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desde os Jalofos, São Domingos, Rio Grande até Serra Lioa, que neles se não achem Mandingas bixirins. E o que levam

pera vender são feitiços em cornos de carneiros e nóminas e papeis escritos, que vendem por reliquias, e com vender tudo isso sameiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca e correm todo o sertão d' Etiópia¹⁰⁷.

Esta descrição fornecida por André Donelha quando de sua passagem pelo Rio Gambia reflete alguns dos aspectos e interpretações bastante comuns que se tinham a respeito dos mandingas da região. Estes mercadores eram encontrados por toda a costa e muitas vezes entre eles diferenciavam-se os chamados bixirins que eram os “sacerdotes” do islã e distribuían, entre os grupos considerados pelos viajantes como pagãos, os amuletos e colares que carregavam os trechos do alcorão, as já referidas nóminas. É possível perceber ao longo dos relatos como esses bixirins se faziam presentes entre a maior parte dos grupos mandingas encontrados. Também é notável que a veiculação do islã encontrava neste grupo seu maior agente dissipador, sendo a apropriação visual, tal como foi mencionada no capítulo anterior, uma das maiores expressões de religiosidade disseminada pelos bixirins pelos lugares por onde passavam, por meio das nóminas que distribuían entre os grupos africanos¹⁰⁸.

Também a este respeito é possível notar na fala de Lemos Coelho algumas características semelhantes em sua passagem pelo Rio Gambia:

A gente de todo este rio tirando o Reino de Combo, que he de Falupos, os quaes tem os ritos de sua nação, tudo mais são mandingas de huma banda, e de outra, todos Mafometanos, se bem com muitos erros, há entre elles huma casta, ou religião a que chamão bexerins, que são os letrados da Ley, e todos lêm, e escrevem a lingoa arabiga, se bem tambem com erros, prezão-se de grandes adivinhadores, e feiticeiros, e os negros hão grande medo delles, deste há alguns de mais alta dignidade, como entre nós os doutores, ou bispos, a que chamão fodigués, os quaes prezão-se tanto de observarem a continencia, que não podem ter mais que tres mulheres, e huma escrava mulher tambem a que chamão Tála e he a mais estimada; são os taes mui venerados de todo o gentio, as insignias por que se conhecem, trazem chapeo

¹⁰⁷ DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p. 160.

¹⁰⁸ Ver página 57.

com humas correas a modo de cordoens, e capa, e hum páo na mão sem nenhuma arma¹⁰⁹.

O trecho de Lemos Coelho acrescenta alguns aspectos a respeito desses mandingas localizados nas proximidades do Rio Gambia, apontando também a presença dos bixirins, os quais ele se refere como uma casta particular em meio aos praticantes do islã. Como é possível perceber, esses bixirins pareciam a Lemos Coelho possuir um conhecimento mais aprofundado das leis muçulmanas, ao passo que também eram alfabetizados e escreviam em língua árabe. É interessante como o autor destaca o conhecimento a respeito da escrita árabe desses bixirins, contudo aponta que tal escrita e leitura possuíam erros. O que leva ao questionamento de se seria ele um conhecedor de tal língua a ponto de classificar com propriedade os erros cometidos pelos mandingas. Logo depois disso, nota-se um dos já mencionados exercícios de tradução empregados pelos viajantes. Ao reconhecer a hierarquia dentro das lógicas do grupo mandinga Lemos Coelho ressalta “há alguns de mais alta dignidade, como entre nós os doutores”, tal assertiva demonstra a aproximação que faz o autor das estruturas que lhe são familiares à realidade de um grupo islamizado.

Por estes dois exemplos acima mencionados, dos erros destacados na escrita e leitura da língua árabe, e posteriormente da equiparação positiva que faz o autor dos cargos de diferentes realidades culturais, abre-se aqui um parêntese para destacar uma das características mais expressivas presente no relacionamento entre cabo-verdianos e mandingas. A constante e controversa relação estabelecida nesses contatos parece, ao longo dos três relatos, caracterizar-se por uma postura ambígua, na qual alternam-se juízos positivos e negativos sobre a cultura dos mandingas com os quais comerciavam os autores. Ao mesmo tempo em que esses “maometanos” são condenados, mal vistos e tidos como mentirosos, são eles os que também tinham o “melhor trato” com os viajantes, os que são constantemente referidos como os que melhor recebiam os hóspedes. Esta característica presente no discurso dos autores será retomada adiante.

¹⁰⁹

COELHO, Francisco de Lemos. **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné**. Academia Portuguesa da História, Lisboa MCXC. p. 25-26.

Ademais, ressaltam-se como esses mandingas estavam dispersos na Guiné, mas sendo encontrados em maior número nos arredores do Rio Gâmbia, como também relata Almada ao dizer que este “é todo povoado de negros Mandingas de uma banda e outra¹¹⁰” e posteriormente em passagem por outras regiões da Guiné, afirmar que:

E por toda esta terra dos Beafares andam Negros Mandingas, principalmente daqueles religiosos chamados Bixirins, dando nóminas a estes gentios, e dizendo-lhes mil mentiras, e como falam pela boca do diabo, e como dizem muitas mentiras acerta de ser alguma verdade e por essa lhes dão muito crédito¹¹¹.

Em linhas gerais, ao observar o texto dos viajantes, é possível destacar a forma como eram vistos predominantemente por uma ótica negativa os muçulmanos por toda a Guiné. O caso dos mandingas é bastante interessante, e figura por vezes algumas exceções, pois sabidamente islamizados, mantinham, no entanto uma série de práticas culturais próprias, apresentadas pelos viajantes como 'erros' ou desvios da ortodoxia islâmica. Por se tratarem de comerciantes e muitas vezes tradutores, como já mencionado, entre os grupos locais e os comerciantes estrangeiros, os mandingas em vários momentos passam a ser bem vistos pelos autores de Cabo Verde. Tal qual destaca Peter Mark “não é surpreendente que os senegambianos que foram influenciados pelo contato extensivo com os comerciantes europeus fossem frequentemente retratados de maneira positiva¹¹²”. Vale ressaltar novamente que esses autores também comerciaram na região da Guiné por cerca de trinta anos, o que leva a reflexão de que certamente valeram-se de alguns serviços prestados por esses tradutores.

O resultado disso em termos de descrições fornecidas sobre os mandingas, que foram encontrados por toda a extensão da costa da Guiné ou mesmo entre os grupos

¹¹⁰ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo Verde**. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994. p. 51.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 89.

¹¹² MARK, Peter. **Fetishers, "Marybuckes" and the Christian Norm: European Images of Senegambians and Their Religions, 1550-1760**. *African Studies Review*, Vol. 23, No. 2 (Sep., 1980), p. 94.

localizados mais no interior, são caracterizações por vezes dúbias e controversas. O que se justifica pela origem dos autores dos relatos aqui analisados. Pois, a visão de um estrangeiro não familiarizado a estes mandingas era mais distanciada e, conseqüentemente, incisiva. Já os autores luso-africanos devido a seu maior conhecimento, criavam opiniões negativas ou positivas e por que não, em alguns casos, certas simpatias.

Alguns efeitos decorreram deste relacionamento prévio dos autores com seu objeto de descrição. Pequenos sinais dos mandingas de receptividade à palavra cristã veiculada pelos viajantes, já eram sinais suficientes para serem estes considerados aptos à conversão transmitindo a impressão de que este seria um processo simples. Parecia haver a compreensão de que, uma vez que se davam tão bem com os comerciantes portugueses, qualquer afinidade religiosa ou curiosidade sobre a fé católica, poderia ser interpretada como sinal de proximidade e possibilidade de conversão. Não deixa de requerer destaque a já mencionada relevância dos locais de origem e destino que tinham as produções dos autores. Visto que eram direcionadas a um determinado público há de se imaginar que os autores buscassem destacar essas possibilidades aparentemente “fáceis” de conversão, a fim de chamar a atenção dos possíveis leitores de seus relatos. Logo, essa interpretação a respeito da facilidade de converter esses africanos poderia ser uma ideia intencional a ser transmitida ao leitor dos relatos. Contudo, muito embora estes não fossem previamente estabelecidos, visto não terem sido os relatos encomendados pela coroa portuguesa havia minimamente um público a quem se destinavam e ao qual viria interessar às linhas dedicadas a descrição da Guiné.

Neste caso apresentado as interpretações não eram restritas aos viajantes. Sobre este assunto Carlene Recheado em seu trabalho a respeito das missões franciscanas na Guiné, no mesmo período do recorte proposto neste trabalho, assinala a interpretação otimista dos jesuítas ao chegarem à região e algumas primeiras conclusões superficiais a respeito da cultura dos grupos:

No início do trabalho apostólico, os jesuítas começaram por considerar os gentios da Guiné como sendo facilmente cristianizáveis. Todavia, os poucos anos de missão iriam revelar que os povos da costa ocidental africana possuíam manifestações culturais e hábitos ancestrais bem enraizadas, como a poligamia, cultos e rituais

animistas e algumas cerimônias fúnebres, de que não abdicavam facilmente¹¹³.

Essa ideia dos jesuítas, e que em alguma escala era compartilhada pelos viajantes, poderá ser melhor entendida no decorrer do capítulo quando o objetivo for o de argumentar a respeito das associações feitas entre islã e a fé católica por estes autores de Cabo Verde. Mas já é possível notar a importância do papel dos mandingas nesse contexto, pois viajantes e missionários pareciam convencidos após o contato com alguns articulados africanos mandingas - que lhes recebiam bem e manifestavam certa curiosidade a respeito da religião católica – que tal intercuro resultaria num terreno fértil para a propagação do cristianismo. A postura dos mandingas frente a estes missionários e viajantes, assim como as intenções transmitidas a esses estrangeiros com que tinham contato, devem ser mantidas em mente. Pois tal como exprime o trecho acima, por mais que tenham sido curiosos e receptivos a determinados saberes cristãos, o que se pode concluir após anos de contato, é que muito poucos desses africanos eram tão facilmente “cristianizáveis”.

Ressalta-se novamente a habilidade e articulação desses mandingas de transitar entre culturas. Relembrando que estes eram, sobretudo, tradutores tal como já foi explorado, devido a esta posição fluida. O que facilitava a ocorrência dessas interpretações, como citado supra, de missionários e viajantes, mesmo sendo estes conhecedores desses mandingas.

Ainda sobre estas classificações e resgatando o que foi apontado por Boubacar Barry, existia uma diferenciação nos relatos dos autores de Cabo Verde que classificava segundo a localização norte-sul o perfil dos africanos mandingas. Contudo a diferenciação expressa nas distinções entre mandingas do norte e do sul demonstram mais um aspecto desses julgamentos subjetivos feitos pelos autores. A respeito disso Almada destaca que “São pela maior parte atraídos. Toda a banda Sul deste rio são

¹¹³

RECHEADO, Carlene. **As missões Franciscanas na Guiné** (Século XVII). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, Setembro, 2010. p.26.

maus; prezam-se de matarem brancos, e tomarem navios, como já fizeram, a alguns¹¹⁴. Ao passo que, pouco mais a frente ao falar também dos mandingas, Almada descreve que:

E tornando a este Rio há nele mais religiosos bixirins do que há em toda outra Guiné; por que há em todo ele muitas casas desta religião e muitos peregrinantes que andam de Reino em Reino. E há da banda do Norte três casas principais grandes, como entre nós conventos, de grande religião e devoção entre eles, nas quais residem estes religiosos e os que aprendem para esse efeito¹¹⁵.

A respeito disso observa-se a diferenciação na classificação entre os mais traiçoeiros, ao sul, e os mais amigáveis ao Norte. Percebe-se a presença de mesquitas, símbolos de apropriação visual do islã nas terras ao norte, nas descrições de Almada, o que mesmo sendo símbolos máximos da fé dos “mouros”, parece não ser suficiente para fornecer adjetivos pejorativos neste momento. Aqui se mostra visível uma contradição classificatória aos olhos dos autores a respeito de serem as características mais condenáveis para estes - por diferirem da religião católica da qual provinham - também as que mais foram associadas com a ideia de civilidade. Reiterando assim a importância da fé islâmica para estes viajantes cristãos, pois que ainda no papel de antagonista dentro do universo religioso da época, era somente esta a crença digna de reconhecimento pelos autores, o que conseqüentemente fornecia a proximidade a ideia da mencionada civilidade.

9. O viés fiel às tradições.

Para abordar com pouco mais de propriedade os aspectos locais da cultura mandinga vale destacar o que foi reforçado pelos autores de Cabo Verde. Entre as rupturas e continuidades a respeito do que foi adotado ou não após as conversões, Lemos Coelho ressalta sobre os mandingas:

¹¹⁴ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo Verde**. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1994. p.52.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 54.

Pedem por Deos, de dia, sem exceptuarem pessoa, e não se agravão ainda que lhe falem ou fação mal. Eu vi um todigé na aldea de Cação, aonde então morava, benzer agoa a seu modo e asperjar toda a gente e a aldea, o que elles receberão como couza sancta, e isto fes entrando na aldea. As molheres se circuncidão como homens, cortando hua piquena de carne, da que tem no meyo da parte vergonhosa; e as circuncisões poem a seccar ao Sol, e depois fazem dellas ramais que tem em muita veneração. O seu salás fazem também as molheres como os homeñs, em qualquer terreiro junto das suas cazas. Há huns mais observantes da ley que outros, mas nem por isso são reprehendidos. En tudo o mais são muito viciozos ambos os sexos e dados a luxuria¹¹⁶.

Este trecho demonstra com mais propriedade a simbiose de práticas destes mandingas. A circuncisão feminina empregada por vários grupos étnicos da Guiné recebe destaque e há a descrição da posterior utilização da parte feminina cortada no que parece ser um objeto de veneração. As orações, características do islã são novamente reforçadas como reunindo homens e mulheres em mesmos espaços. E a finalização de sua descrição reforça a luxuria desses homens, no que não fica claro ter sido ou não alguma situação observada pelo autor, ou apenas um julgamento referente a sexualidade dos africanos por ele descrito.

Nesse sentido, frisado com maior destaque os aspectos mantidos das crenças e tradições locais desses mandingas, vale resgatar o mencionado por Peter Burke sobre as culturas híbridas. A perspectiva dos autores católicos ao verem em certas situações predisposições a conversão ao cristianismo por parte desses mandingas, que será melhor explorada no próximo item, revela tanto sobre as vontades do viajante, quanto sobre o perfil dos homens relatados. A esse respeito Burke fala dos missionários cristãos que ao empreender estratégias de conversão sobre povos africanos “acreditavam que haviam conseguido convertê-los, mas há provas de que os dirigentes viam a si mesmos como simplesmente incorporando novas e poderosas práticas à sua religião tradicional¹¹⁷”. O anseio do sucesso na propagação da fé parece, em determinadas circunstancias, até mesmo ter cegado estes cristãos que buscavam enxergar um horizonte de possibilidades

¹¹⁶ COELHO, Francisco de Lemos. **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné**. Academia Portuguesa da História, Lisboa MCXC. p. 117-118.

¹¹⁷ BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 67

em meio a povos tão idiossincráticos. Contudo, até mesmo nestes momentos, não é possível considerar como ingênuos esses autores e missionários. Burke sobre isso frisa que “é possível que os dois lados estivessem pelo menos em parte cientes de suas diferenças, mas preferiram não falar a respeito delas, criando assim o que tem sido chamado de “mal-entendido tácito”, que evitava o conflito explícito¹¹⁸”, ou seja, de alguma forma é possível que os autores que destacam as afinidades dos mandingas com a fé católica tivessem ciência de que este não seria um processo tão simples quanto almejavam.

As relações dialéticas entre os comerciantes mandingas e cabo-verdianos geraram resultados distintos em cada situação e significados diferentes para cada um dos lados envolvidos. Situações representativas de absorção de novos poderes, por meio de práticas que se associavam a signos conhecidos dos mandingas conferiam aos viajantes a ideia de uma inclinação à adoção “total” ou talvez de um emprego genuíno do que era a religião católica. Em prol das boas relações comerciais, o que parece ter ocorrido foram tolerâncias de ambos os lados, que são representadas somente pelo olhar dos autores. Estes viam e retratavam o que lhes era conveniente ressaltar e por este motivo a afinidade com as ideias cristãs que foram apresentadas aos mandingas talvez tenham tido um papel bastante minimizado, em comparação ao que foi descrito. Por outro lado, é importante considerar as estratégias dos comerciantes mandingas que, valendo-se da boa convivência cultivada por séculos de relações com estrangeiros, serviam como cartão de visita para estabelecimento prioritário de trocas comerciais, mas também as oriundas destas que serviram a seus anseios culturais.

Ou seja, ao assumir que possa ter existido um comportamento de fachada por parte dos mandingas, que objetivava incitar nos autores uma ideia de que estariam dispostos a aceitar a fé católica, a fim de aprofundar as afinidades comerciais, isso não resulta em dizer que este comportamento não fizesse parte da cultura destes homens. É necessário observar as estratégias comerciais dos mercadores também como atos pertencentes a suas práticas costumeiras de relação com estrangeiros. O comércio

¹¹⁸ BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 67

compunha característica inata a estes homens, de raízes muito antigas em suas tradições. Logo, considerar a importância e peso do comércio nas relações estabelecidas com os autores de Cabo Verde não deve ser uma tarefa considerada em separado, mas em conjunto com a análise de sua cultura híbrida, ou até mesmo como aspecto não intencional/ consciente.

9.1 A sucessão matrilinear

Ainda a respeito das continuidades observadas pelos autores entre as práticas cotidianas mandingas, há um destaque especial para as tradições sucessórias. Nas descrições de Almada e Donelha a tradição sucessória matrilinear é descrita como praticada por Mandingas, Jalofos e Barbacins. Como esclarecido por Nehemia Levitzion os estudos a respeito dos impérios do Gana e do Mali demonstram que as tradições sucessórias de ambos não apresentam comprovações de associações às tradições matrilineares. Dessa forma, devido ao já mencionado processo de formação dos povos da costa, no sentido de seu povoamento, e visto ser esta uma tradição muito antiga entre os povos da Guiné, tal origem é creditada aos povos berberes. Em ambos os relatos em que aparece, a descrição é precedida do relato de como a tradição matrilinear começou a ser veiculada entre esses grupos.

Segundo contam os viajantes, um antigo rei adoeceu por conta da lepra e mandou chamar seus curandeiros a fim de saber qual o procedimento deveria seguir a fim de ser curado. Foi instruído por estes a matar dois de seus filhos e banhar-se no sangue destes, pois assim encontraria a cura. O rei chamou duas de suas mulheres mais estimadas e lhes disse o que haviam recomendado os curandeiros, mas a reação das mulheres não foi positiva. Disseram ao rei que nenhum povo respeitaria um rei que matasse os próprios filhos e que de bom grado não dariam seus filhos a morte. O rei entristeceu-se e mandou chamar duas de suas irmãs, que lhe disseram que faziam suas esposas isso, pois os filhos delas não tinham como pai o Rei. Logo, ao darem os filhos ao procedimento e o rei não fosse curado, todos saberiam a verdade. E sob a alegação de que seus filhos tinham o mesmo sangue do rei, sem nenhuma dúvida, as irmãs ofereceram seus filhos para o ritual. Ao que o rei se curou. E desde então ficou estabelecido que os bens e propriedades de todo homem que viesse a falecer ficariam

entre aqueles que tivessem o sangue do morto, e isso seria assegurado ao serem passados ao sobrinho, filho da irmã mais velha¹¹⁹.

O que se aplica segundo este costume é que após a morte do pai ou chefe de grupo, quem herda os bens familiares como posses e mulheres é o filho mais velho da irmã do morto¹²⁰. Como é possível notar, essa tradição não tem nenhuma associação com a cultura muçulmana, e como se pode observar nas fontes em determinadas situações descritas pelos viajantes, ainda no século XVII, esta era praticada tendo sido respeitada por muitos séculos, até mesmo no reino do Kaabú já no século XIX. Nesse sentido, percebe-se que mesmo no século XVII após séculos de coexistência e convívio, determinados setores que estruturavam esses grupos, não foram tocados pela influência islâmica. Pois como afirma Djibril Niane, a tradição ortodoxa islâmica baseia-se nos moldes de sucessão patrilinear, visto que "no século XVI, entretanto, devido à conversão de certos *mansas* locais ao Islã, foi introduzida a sucessão patrilinear¹²¹".

Este é um aspecto das tradições mandinga bastante importante de ser apontado, visto que os mandingas da Guiné o empregavam. O que difere da corte do antigo império do Mali, que como já foi ressaltado, contava com um esquema de sucessão não muito bem definido oscilante entre a sucessão patrilinear e fratrilinear. De fato, não há uma definição rígida a respeito das sucessões no Mali, tendo sido inclusive este um dos motivos que originaram as guerras de sucessão e o posterior declínio do império. É possível que o esquema matrilinear fosse empregado entre os homens do Mali não ligados a corte, que mais tarde teriam migrado para as regiões mais costeiras. De toda forma, por não se tratar de uma característica pertencente ao islã e nem ao cristianismo, destaca-se aqui como sendo fiel às tradições locais mandingas, que serão retomadas.

¹¹⁹ ALMADA, André Alvares. Op Cit. p. 25.

¹²⁰ A descrição dessa lenda se dá em ambos os autores em sua passagem pela terra dos Jalofos. Em DONELHA, André. Op Cit. p. 130-134 e ALMADA, André Alvares. Op Cit. p. 24-46.

¹²¹ NIANE, Djibril Tamsir. O declínio do império do Mali. In: **História geral da África**, vol. IV. Brasília: UNESCO, 2010. p. 208.

10. Islamismo x Cristianismo

Dando prosseguimento na análise das classificações feitas pelos autores de Cabo Verde a respeito dos signos identificados entre a cultura mandinga, a questão a ser discutida neste tópico remete prioritariamente às interpretações dos autores a respeito da relação destes mandingas com o islã e com a religião católica. Primeiramente considere-se o enraizamento de certas práticas culturais mandingas em meio à posteriormente adquirida fé islâmica. A cultura híbrida característica destes mandingas por vezes gerou confusões até mesmo aos viajantes cabo-verdianos que possuíam contatos prévios e um consequente conhecimento a respeito da religião muçulmana. Sobre isso, o trecho de Donelha reflete algumas inconsistências interpretativas:

Em cima deste monte tem os Mandingas um ídolo de Mafamede, onde vão em romaria fazer salas ao maldito mafoma, porque não há nação de negros que tenha tomado com mais fervor a lei de mafamede como os Mandingas¹²²

A adoração a ídolos não é característica da ortodoxia islâmica e quando praticada por estes mandingas islamizados deve ser compreendida como desvio da mesma, portanto, o que foi observado por Donelha possivelmente foi uma expressão deste hibridismo mencionado. Dessa forma, é possível notar que nem toda classificação das práticas descritas pelos autores em associação ao islã ou à práticas pagãs deve ser entendida estritamente como correta. De diferentes e variadas formas os mandingas expressavam algumas crenças e tradições, e é bastante provável que isso não interferisse no status de islamizados que gozavam. O que remete a uma boa articulação de diferentes práticas culturais de forma a não por em questão a filiação religiosa desses experientes comerciantes mandingas.

Como já foi discutido, havia uma dificuldade ou por vezes desinteresse por parte dos autores em reconhecer certas expressões de espiritualidade dos africanos, quando estes eram associados às suas tradições locais. Também já se mencionou que essas

¹²² DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p. 146.

expressões de religiosidade local não eram concebidas como religião no mesmo nível de complexidade como eram entendidas a fé católica e islâmica. Essa característica que pode ser compreendida como uma interpretação inferiorizada de certas práticas africanas, também se apresentou por meio de outras posturas dos autores.

Nos trechos em que encontramos transcrições do que seriam falas de africanos, isso ocorre quando estes se tratam de homens associados ao islã ou ao cristianismo. Não há destaque para a fala individual de africanos que não estivessem vinculados, ainda que minimamente, a uma dessas duas religiões. Ou seja, os africanos “pagãos” sempre eram abordados como grupo homogêneo sem maiores destaques para ocasiões individualizantes, eles apareciam comumente como grupo com poucos atributos diferenciadores. A menção diferenciada a determinada prática, que abordasse grupos africanos “pagãos”, se dava a respeito de aspectos que impressionassem os autores, como determinados rituais, e por isso recebiam algumas linhas dedicadas aos mesmos em seus escritos.

Situação diferente ocorre com os mandingas. Ainda que com ar de desconfiança, Almada, para traçar um mapeamento acerca de áreas que desconhecia sobre o Rio Gambia, vale-se do que descreveu um dos bixirins que encontrou junto a um comerciante que estabeleceu contato. Sua fala é interessante e vale ser destacada,

Disse mais que da dita alagoa corria outro rio pera o sertão a oriente, e em partes se somia por baixa do terra e tornava a nacer e correr, e se ia mesturar com um rio muito grande nas terras de cristãos, mas que esses cristãos eram pretos. Todo o acima disse o falso caciz de Mafamede. Pode ser seja como ele diz¹²³

Ainda que o caráter duvidoso seja convenientemente destacado, as palavras do bixirim em questão mereceram longas linhas a respeito do nascimento e caminho percorrido pelo Rio Gambia, que – e tinha conhecimento disso o viajante – possivelmente havia sido percorrido pelo “caciz de Mafamede”. A reputação de comerciante que havia percorrido longas faixas de terra não deixava de ter sua posição de destaque e crédito frente ao viajante católico. Contudo o posicionamento de

¹²³ DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p. 162.

superioridade não é deixado de lado, mesmo quando ocorrem momentos de reconhecimento dos homens do islã, a saber:

Estando um dia o Sandeguil ou duque com muitos bixirins, que são sacerdotes, e muita gente sobre esta calçada, a orar e fazer sala ao seu maldito mafoma, o que eles não consentem chamar, senão Maomede, passei a par deles, sem falar ao duque nem fazer modo disso. Em passando, estive um pouco vendo a parvoíce que há no mundo, e fui andando pera a aldea¹²⁴.

Reforça-se na fala de Donelha a supracitada dualidade do relacionamento dos autores com os africanos mandingas. Como já mencionado esta era expressa pela oscilação entre aproximações e julgamentos de valor¹²⁵ – ou atribuições de qualidades positivas e negativas, respectivamente – que caracterizavam uma interpretação conflituosa a respeito dos mandingas, por serem estes adeptos do islã. Ou seja, a ambigüidade dos discursos dos autores, caracterizada pela alternância de qualidades boas e ruins, exprimia os juízos de valor feitos a respeito dos mandingas com quem tinham contato.

Nota-se que essa oscilação entre aproximações e distanciamentos, assim como a classificação positiva e negativa de determinados mandingas, refletia um reconhecimento, por parte dos autores, desses africanos islamizados. Reforçando a importância e o peso, frente aos autores, do islã como religião, ainda que antagônica. Pois, com relação aos africanos pagãos, tais juízos de valores não encontravam oscilação. Eram sempre observados por uma ótica distante, desatenta e sem maior

¹²⁴ DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p. 150.

¹²⁵ Nesta menção a aproximações e julgamentos de valor, já mencionadas no texto, faz-se aqui alusão a perspectiva de Tzevetan Todorov, a respeito dos três eixos de classificação presentes nos discursos sobre o outro. Nos quais, em “Um julgamento de valor (um plano axiológico): o outro é bom ou mau, gosto dele ou não gosto dele, ou, como se dizia na época, me é igual ou me é inferior (pois, evidentemente na maior parte do tempo, sou bom e tenho auto-estima...). Há, em segundo lugar, a ação de aproximação ou de distanciamento em relação ao outro (um plano praxiológico): adoto os valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo que é a neutralidade, ou indiferença.” Para a discussão aqui proposta é necessário lembrar da interpretação de Todorov aos dois primeiros casos apresentados, julgamentos de valor e aproximações e distanciamentos. TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América – A questão do Outro**. São Paulo: Martins Fontes. 1993. p. 183.

atenção ao que tinham a dizer, como se de fato, não fosse possível dar crédito ao que falavam. Dessa forma, é reforçada a ausência de um reconhecimento do valor das expressões religiosas africanas, quando dissociadas de práticas católicas ou islâmicas. Ainda que, esta última figurasse um mal a ser combatido, contava com uma reputação conhecida aos autores, que merecia um reconhecimento, ainda que na maioria das vezes, negativo.

10.1 Julgamentos de valor: os caminhos e descaminhos do islã mandinga.

Contudo, nem sempre o reconhecimento do valor das tradições islâmicas era caracterizado negativamente, percebem-se momentos em que há aspectos de neutralidade e, em raras ocasiões, há um reconhecimento quase com admiração a respeito de alguns saberes islâmicos. Talvez estes tenham sido motivados devido a uma possibilidade imaginada por esses autores, de se extraírem vantagens desses conhecimentos. Destaca-se aqui o trecho mencionado no segundo capítulo a respeito das habilidades matemáticas dos mandingas empregadas no comércio.

Antes de adentrar em outro trecho no qual a qualidade dos mandingas é reiterada, há de se destacar o lugar que possuía a literacia, no período dos autores de Cabo Verde. A alfabetização era um processo de acesso relativamente restrito em seu universo de origem, logo, o destaque aos conhecimentos associados a esta, não deixavam de carregar certa admiração. Destaca-se o conflito do viajante, por vezes claramente expressado, ao reconhecer um saber, que logo em seguida é acompanhado de descrições negativizadas.

Escrevem em livros encadernados que eles fazem como já fica dito, nos quais dizem muitas mentiras, e dá o demônio ouvidos aos outros para os ouvirem e crerem. Andam estas Cacizes magros e debilitados das suas abstinências e jejuns e manjares; não comendo coisa morta por mão de pessoa que não seja religiosa¹²⁶.

¹²⁶ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo Verde**. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1994. p. 54.

Neste trecho percebe-se o reconhecimento e o - intrínseco a este – certo respeito aos mandingas por saberem escrever. Contudo, a condenação aparece como contrapeso para equacionar a caracterização desta aptidão dos mandingas. Ainda neste trecho o reconhecimento do emprego correto de certos valores islâmicos era destacado nas descrições inclusive com certa frequência, contudo, desvios nessas práticas também são possíveis de serem observados nos relatos.

É perceptível assim a grande variação na forma de emprego da fé islâmica, nos escritos dos autores, nas diferentes localidades onde foram encontrados os mandingas. Por mais que constituíssem um grupo sob mesma denominação, tal qual como apontou Boubacar Barry, a própria localização geográfica influenciou os níveis e graus de ortodoxia nas práticas observadas. Almada relata a esse respeito, em trechos próximos e referentes a um mesmo específico grupo de mandingas observados, as variações nas práticas;

Fazem suas salas para o Oriente postos os rostos, e antes de as fazerem lavam primeiro o traseiro e depois o rosto. Rezam junto com uma vozaria alta como muitos cléricos em coro, e no cabo acabam com Ala Arabi, e Ala mimi. Tem [as] suas mulheres que trazem consigo, assim os que estão nas casas como os que estão fora delas¹²⁷

A presença das mulheres nos locais de oração cotidiana apresenta uma das formas de africanização do islã empregadas por estes mandingas, visto que nos países árabes, somente os homens frequentam as mesquitas para oração. Contudo, ao mesmo tempo em que aponta estes desvios Almada também frisa, ainda que mais adiante, que esses africanos faziam uso de muitos artigos que comerciavam: “tirando o vinho, que não o bebem por serem religiosos¹²⁸”, apontando a fidelidade a certos aspectos do islã.

¹²⁷ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo Verde**. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1994. p. 54.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 55.

Como é possível perceber pela fala dos autores, a continuidade das tradições acabavam originando os “erros” no emprego da fé muçulmana, pela interpretação que faziam os autores cabo-verdianos. Logo, a própria cultura híbrida dos mandingas justifica a razão desta característica. Vê-se neste caso, claramente a influência das tradições locais mantidas após a conversão na forma como foram empregadas pelo mandingas as orações cotidianas do islã. Pois, segundo as tradições locais homens e mulheres praticavam os rituais religiosos sem distinções associadas ao sexo, o que após a conversão, não foi modificado, embora tenham sido adotados costumes do islã, não houve a segregação de gênero no momento das orações.

10.2 As brechas para a conversão: as aproximações e distanciamentos.

O que já se pôde observar é a forma como se misturavam em um perfil híbrido característico dos mandingas as práticas islâmicas e as tradições locais. Contudo, parece estranho a forma como, em meio a todos estes julgamentos a respeito da cultura mandinga, aparecem perspectivas positivas dos autores a respeito das possibilidades de conversão e certa afinidade com a fé católica. Surge então o questionamento a respeito de qual seria o lugar, na cultura híbrida mandinga, dessa afinidade com a fé católica observada pelos autores. A exemplificação disso nos relatos é refletida pela constante perspectiva positiva ressaltada a respeito dos mandingas, quando de sua aparente inclinação à aceitação da fé cristã. Ou do que interpretavam os viajantes serem expressões disso.

Ou seja, quando mantinham alguma relação amistosa com os africanos islamizados, ainda que estes fossem associados à crença do “maldito mafoma”, passava a parecer possível aos viajantes a salvação destes homens por meio da conversão ao cristianismo. Sem maiores considerações se estariam estes homens interessados, ou se isso seria possível, o fácil relacionamento já parecia figurar uma característica de civilidade, que logo, culminaria na facilidade de aceitação da fé “correta” aos seres civilizados. O que promovia aproximações e parecia derrubar barreiras entre os autores e os mandingas. Almada faz um retrato de Jalofos e mandingas, ambos povos islamizados, que aponta claramente para este sentido:

Estes Jalofos e Mandingas em parte parece que usam da seita de Mafamede, porque os seus Bixirins, que são os religiosos, fazem salas com os mouros. Não comem carne de porco; mas vindo uns e outros a terra de cristãos não duvidam a receber o baptismo, mas antes o pedem e ficam muito bons cristãos. E alguns se vêm por suas vontades das suas terras para as nossas a receberem o baptismo, e por falta de quem nas tais partes pregue a palavra de Deus não temos nelas muito cristãos. Devia sua majestade de mandar que estes tais fossem favorecidos, para que fossem partes de viram outros¹²⁹.

Talvez o próprio emprego correto do islã poderia ser um fator que motivava um olhar positivo do autor a respeito da possibilidade de conversão. Visto esses mandingas terem adotado de modo correto uma fé associada aos demônios muçulmanos, talvez também pudessem esses mesmos, de bom grado, serem convertidos e salvos na fé católica e a praticarem com mesmo zelo demonstrado em alguns casos. Como reflexão a ser exercitada a este respeito, merece destaque a disposição dos mandingas em oferecer esse tipo de retrato a respeito de suas intenções. Talvez não fosse objetivo de muitos desses homens serem convertidos à fé católica, mas não parece nem de perto que faziam questão de mostrar qualquer tipo de resistência ao contato com os viajantes católicos.

Ou seja, se suas práticas comerciais seriam facilitadas por meio de um bom relacionamento com cristãos e se passar a impressão de afinidade com as crenças destes, fosse um facilitador no processo, eram esses mandingas “homens de faro¹³⁰” o bastante para usar este contexto a seu favor. Almada fala a respeito de alguns Mandingas e Jalofos que iam ao encontro das terras onde se localizavam os católicos, a fim de receberem o batismo e depois deste faziam-se bons cristãos. O que posto em comparação com a situação que se depararam os jesuítas, mencionados anteriormente, após as investidas suas tentativas de conversão, figura um caso contraditório.

¹²⁹ ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo Verde**. Leitura, introdução, modernização do texto e notas de António Luís Ferronha. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994. p. 50

¹³⁰ COSTA e SILVA. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. p. 282.

11. Articulações e estratégias: processos subjetivos.

Tal como foi o objetivo demonstrar até o presente momento os mandingas figuraram um caso interessante de articuladores de interesses próprios em sua atuação como tradutores que transitavam entre grupos e homens de diferentes culturas. Nesse cenário, estes mandingas ainda praticavam sua religião no que foi classificado até aqui como expressão de uma cultura híbrida que pode ser observada como tendo mais afinidade ao islã mais a Norte e maior expressão das tradições locais ao Sul. Visto que enquanto o islã praticado ao Norte era mais fiel aos preceitos muçulmanos ortodoxos por estar em maior contato com grupos como os Jalofos, que adotaram com profundidade a fé de Maomé e era caracterizado por um islamismo mais estrito, ao sul observavam-se poucas expressões disso em meio a variados grupos de classificação prioritariamente “pagã”, pelos autores.

Não obstante, para compreender esta transitoriedade e articulação destes mandingas é necessário ter em mente considerações como a de Norbert Elias, que definiu a ideia de sociedade como um conjunto de indivíduos e suas diversas funções, desempenhadas em diferentes circunstâncias da vida¹³¹. Esses mandingas devem ser observados por um prisma de análise que considere os diferentes círculos sociais nos quais foram circunscritos, visto serem “comerciantes-sacerdotes”. Pois dessa forma, é possível perceber o conveniente papel ocupado pelas religiões estrangeiras com as quais comumente demonstravam afinidade.

A respeito disso, destaca-se um dos mais curiosos casos descritos nas fontes que refletem bastante bem esse perfil dos homens mandingas. Donelha informa a respeito de um mancebo mandinga que havia sido escravo de um conhecido seu:

¹³¹ Norbert Elias desenvolveu uma interessante percepção a respeito da composição da sociedade e dos papéis dos indivíduos que a remontam. Nesse sentido o autor argumenta que os indivíduos são fruto das redes interdependentes em que se inserem durante suas vidas, assim como das relações que estabelecem durante estas. Levando a considerar assim, de grande importância os diferentes aspectos e cenários vividos pelos indivíduos, como âmbitos sociais, culturais, econômicos e políticos. Pois os acontecimentos vividos seriam originados na confluência dos resultados de diferentes relações interpessoais. As menções feitas neste trabalho a respeito das estratégias e articulações dos mandingas seguem este raciocínio, acompanhado pela ideia de que estas nem sempre são objetivas, mas sempre frutos de escolhas não necessariamente conscientes que se apresentam a todos os indivíduos em diferentes momentos de suas vidas. ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. São Paulo: Zahar, 1994.

Era o negro bom alfaiate e botoeiro. Tanto que soube que eu estava no porto, me veio a ver e visitar com grande alvoroço. Abraçou-me, dizendo que não podia crer ser eu o que via, e que Deos me levara lá pera ele me fazer alguns serviços. De que lhe dei os agradecimentos, dizendo que também folgava muito de o ver, pera lhe dar novas de seu senhor e senhora e conhecidos, mas que me pesava de o ver vestido com o camisão de Mandinga e com nóminas dos seus feitiços ao pescoço.

Ao que Donelha prossegue transcrevendo o que diz ser a fala do negro:

Eu trago senhor, este trajo porque eu sou sobrinho de Sandeguil, meu tio, ficou herdeiro de todos os seus bens, e por isso trago os vestidos que Vossa Mercê vê, mas na Lei de Mafamede não creio, mas antes me aborrece Na Lei de Cristo Jesus creio, e pera que Vossa Mercê saiba ser verdade o que digo (despio o camisão, ficou em Jubão e camisa ao nosso modo, e do pescoço tirou um Rosário de Nossa Senhora dizendo) todos os dias me encomendo a Deos e a Virgem Nossa Senhora nesse rosário. E se eu não morrer, e vier a herdar essa casa do meu tio, farei pera pôr em Santiago alguns escravos, e achando embarcação hei-de ir viver nessa ilha e morrer antre cristãos¹³².

O primeiro ponto a ser abordado sobre o trecho é a forma como Donelha enfatiza a gratidão de Gaspar Vaz por ter-lhe encontrado no porto de Casão ressaltando ter Gaspar Vaz dito “que Deos me levara lá pera ele me fazer alguns serviços”. O autor faz questão de destacar e conferir ao personagem que descreve uma ideia de satisfação por ser útil ao viajante, implicitamente posicionando-o como útil e grato prestador de serviços. Remetendo a uma característica textual presente nos relatos de viagem, que se abordou no primeiro capítulo, a respeito necessidade do viajante de posicionar o personagem que descreve como inferior, como se isso fosse uma vontade própria deste.

Ademais, extrai-se do trecho acima que um negro Mandinga, que se encontra vestido com roupas de muçulmanos, refere-se à tradição matrilinear da qual provém, mesmo se dizendo envolvido em contexto do islã, representado por sua vestimenta e

¹³² DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p. 148.

pelas nóminas que carrega no pescoço. Ainda assim, o referido negro diz a Donelha que crê na religião católica e espera morrer entre cristãos. Resgatando entre seus amuletos um rosário de Nossa Senhora, a fim de legitimar sua fala. A transcrição de Donelha do que teria sido a fala de Gaspar Vaz, o mencionado mandinga, abre um leque de possibilidades interpretativas.

A postura creditada à Gaspar Vaz perante Donelha é de quem acreditava, apesar dos adereços visuais contraditórios, na fé cristã, pois assim se declara, “Eu trago senhor, este traje porque eu sou sobrinho de Sandequil, meu tio, ficou herdeiro de todos os seus bens, e por isso trago os vestidos que Vossa Mercê Vê, mas na Lei de Mafamede não creio”, e ao mesmo tempo é clara a presença da tradição sucessória matrilinear, característico traço da cultura local de grupos da Guiné, por ter herdado os bens de seu tio. A comprovação perante Donelha de sua afinidade com a fé católica vem ao demonstrar utilizar um rosário, que destacadamente está localizado junto às “nóminas dos seus feitiços ao pescoço”.

Por outro lado, a força da tradição matrilinear é ainda reforçada por ele ao afirmar, “E se eu não morrer, e vier a herdar essa casa do meu tio” demonstrando a expectativa com relação aos costumes do grupo do qual provinha. Ou seja, não há uma preocupação por parte de Gaspar Vaz ou a intenção de esconder do viajante que estava embebido em tradições locais, ainda que caracterizado por adereços do islã. Sabia, possivelmente, Gaspar Vaz, que o destaque aos olhos do viajante não se daria a respeito de suas tradições locais mandingas, mas sim sobre a proximidade ao islã, visto somente este ser considerado como religião possível de ser equiparada ao cristianismo. Ainda pode-se inferir dessa afirmação de filiação as tradições matrilineares, a forma natural que parecia a cultura híbrida, aos olhos dos próprios mandingas. Figurando neste caso, somente um conflito entre islâmicos x cristãos, que necessitava ser justificado ao viajante.

Por fim o outro aspecto que nos chama a atenção é a prestatividade do interlocutor para com Donelha. “Não me aproveitou pouco achá-lo em Gambea, porque me servia em tudo, e o que comprava era pelo preço que corria entre eles, mui diferente do preço que vendiam aos tangomaos. E me servia de intérprete e língoa”. O bom trato com os portugueses, a afinidade e “comprovação” que demonstra Gaspar Vaz da adoção

a fé católica e os favores prestados durante a estada de Donelha na região do Gambia, minimamente creditaram boas linhas no relato a este mandinga. Não parece demais pensar que a intenção do mandinga em sua incisiva tentativa de convencer Donelha de ser cristão, estivesse ligada a interesses pessoais, ou, visto ser Donelha um comerciante na região, como parte de uma estratégia em maior âmbito.

As razões da grande afinidade demonstrada por Gaspar Vaz à religião católica no relato de Donelha, só podem aqui serem especuladas. Não é intenção neste trabalho questionar a aceitação de determinadas crenças desses tão singulares comerciantes mandingas, contudo, há de se destacar novamente a grande conveniência de tão calorosa afeição à crença do viajante. Como citado, há uma certa urgência de Gaspar Vaz em justificar o conflito visível em sua dúbia aparência muçulmana-cristã. De acordo com a fala do mandinga, este tinha ciência de que ambas as religiões não eram possíveis de serem praticadas por um mesmo africano e assim serem aceitas pelos autores.

O que leva a questionar se em algum momento somou-se traços cristãos à cultura híbrida característica dos mandingas, que resultaria em um novo hibridismo reunindo as três crenças. Talvez isso tenha sido possível ou, minimamente, alguma prática católica tenha sido adotado por chefes, como forma de agregar maiores poderes a seus governos, como sugerido anteriormente por Burke. Há relatos de missionários e viajantes, de conversões completas de africanos a fé católica, o que demonstra terem ocorridos alguns casos, mas de modo geral, isso não parece ter sido predominante.

Por fim, a proximidade e afeição à religião católica geraram premissas positivas por parte dos viajantes a respeito dos mandingas, como já foi discutido. Lemos Coelho chega a ressaltar no porto de cação “A gente he mandinga como toda a do rio, o gentio o mais brioso, os homens e as mulheres os mais formosos de todo o rio, todos mui amigos de branco, a terra de muito negocio de tudo quanto há no rio¹³³” onde ficam expressos de maneira mais clara as proximidades entre vantagens comerciais e o olhar mais simpático a realidade mandinga, quando enxergado nestes uma identificação, expressa na possibilidade de convertê-los.

¹³³ COELHO, Francisco de Lemos. **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné**. Academia Portuguesa da História, Lisboa MCXC. p. 17.

Para reforçar esse aspecto já bastante abordado neste capítulo destaca-se uma passagem de Alberto Costa e Silva a respeito de um africano jalofo chamado Bemói: “batizou-se em 1448, apesar de muçulmano, e o fez – isto afirma Garcia de Resende – mais por conveniência política do que por adesão sincera ao cristianismo¹³⁴”. Essa articulação entre interesses comerciais e agregação de práticas religiosas distintas parece ter figurado casos frequentes entre os comerciantes africanos de modo a estabelecer relações mais profundas com determinados comerciantes estrangeiros. Como já foi dito, os autores comerciaram na região durante décadas e possivelmente possuíam um perfil também diferenciado. O próprio fato de transitarem entre distintos grupos é um aspecto revelador deste perfil.

O que figura agora uma questão a se considerar é se as boas relações mantidas com os comerciantes estrangeiros foram uma característica desenvolvida no decorrer do contato com os portugueses, ou se esta já era presente entre os africanos. Francisco Aimara fornece uma síntese do retrato da dinamização comercial ocorrida com a chegada dos portugueses à Guiné

A presença cada vez mais frequente dos navegantes portugueses ao sul do Deserto do Saara na Costa Ocidental africana trouxe duas consequências imediatas para a região: primeiro, a necessidade dos portugueses de estabelecer um assentamento seguro para se instalarem e participarem do lucrativo comércio da região – coisa que encontraram no arquipélago de Cabo Verde; segundo, a chegada dos navios mercantes lusos fez com que efetivamente parte das caravanas se deslocasse para comerciar com eles no litoral, mudando a configuração interna dos poderes políticos e econômicos do continente – principalmente na Senegâmbia, área defronte ao estabelecimento português¹³⁵.

¹³⁴ COSTA e SILVA, Alberto. **A manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002. p 281.

¹³⁵ RIBEIRO, Francisco A. C. **Terratenentes-Mercadores: tráfico e sociedade em Cabo Verde, séculos XV-XVII**. Rio de Janeiro, Editora Multifoco. 2012. p. 31.

Ou seja, ficam ao leitor como último exercício reflexivo, algumas hipóteses. Teriam mandingas e jalofos, povos considerados pelos autores como de “melhor trato”, adquirido esta característica devido à intensificação das relações comerciais costeiras? Ou, teriam estes povos saído na frente nas trocas comerciais justamente por possuírem tradições antigas de contatos interculturais? Os autores concordam ainda que os povos do Norte da Guiné tinham melhor trato, ao mesmo tempo em que destacam serem os mais islamizados. O islã, com sua tradição de longa data associada às práticas comerciais, teria sido um determinante neste processo? Por serem mais islamizados os povos sob domínio da confederação Jalofa e dos mandingas do norte, comerciariam mais e, conseqüentemente, seriam os mais bem vistos? Dessa forma e com base no que foi argumentado ao longo desta dissertação, figura aqui a premissa de que tenha sido possível que a presença do islã tenha facilitado, devido às suas tradições comerciais, o contato com os europeus na costa e atuado como facilitador determinante neste processo.

Considerações Finais

Compreender o lugar do islã ou da religião católica inseridos nas dinâmicas socioculturais dos mandingas da Guiné não é uma tarefa simples, que possa ser empregada sem considerar a configuração populacional da região ou mesmo seu importante papel como entreposto comercial. O que parece possível de ser afirmado, como se tentou demonstrar durante toda esta dissertação, é que interpretações que argumentem a respeito do aumento na intensidade da disseminação do islã ou do cristianismo até o início do século XVII devem ser questionadas.

Destarte, o papel do islã na Guiné dos séculos XV ao XVII é diferenciado do que este tinha no Mali no século XIV, nota-se que determinadas práticas foram agregadas de maneira mais efetiva ao cotidiano da população de alguns grupos, como o uso das nômimas e devido o papel exercido pelos comerciantes bixirins na propagação dos saberes islâmicos, pela Guiné. Entretanto, a chegada de estrangeiros católicos à região gerou uma dinâmica diferenciada, em maior parte, com relação aos comerciantes mandingas pelo constante contato com portugueses e posteriormente homens de outras regiões da Europa. A intensificação das atividades comerciais e o aumento de importância da região contribuíram fortemente para a complexidade do perfil desses mandingas. O que demonstra que para o entendimento de quem eram esses homens, as análises do social, cultural e econômico não podem ser empreendidas em separado.

Quaisquer que sejam as considerações que possam ser extraídas da análise empreendida nesta dissertação, estas jamais poderão fechar qualquer conclusão a respeito do perfil representado dos mandingas da Guiné. Contudo, buscando o propósito de incitar questionamentos futuros, pois o estudo claramente aponta ainda muito por ser feito, ficam aqui duas reflexões a serem consideradas. No ano de 1951, Antonio Carreira fazia para o Boletim Cultural da Guiné Portuguesa promovido pelo Centro de Estudos da Guiné Portuguesa em Portugal, um levantamento e estudo sobre a poligamia na Guiné argumentando sobre a situação e significação desta naquele momento. Segundo Carreira, o objetivo de seu estudo era o de:

Facultar à administração meios que a habilitem a ajuizar da importância da instituição da poligamia, consoante os elementos deste inquérito, (que podem ser comparados com os que futuramente se obtiverem); avaliar da sua progressão ou regressão; e assim, poder fundamentar, em bases sólidas, as medidas que julgar convenientes e oportunas para o seu combate¹³⁶.

Na apresentação dos dados de seu estudo, em determinado momento ao mapear a poligamia entre os grupos étnicos, Carreira destaca sempre em seus dados a filiação religiosa entre os grupos observados. Dividindo-os entre islamizados e animistas-feiticistas. Estes aparecem de maneira predominante sobre aqueles na região, em termos populacionais. Há, claramente, de se considerar as diferenciações de período e as modificações sociais e culturais que decorreram entre os mandingas nesse distanciamento temporal. A menção a este levantamento de Carreira é aqui apenas ilustrativa. A fim de incitar a reflexão acerca do enraizamento das práticas locais que sobreviveram por séculos, mesmo após as três islamizações empreendidas na África. O estudo não menciona grupos cristãos, visto que prioriza o estudo da poligamia e esta não é uma prática aceita na crença católica. A saber,

Na zona litoral predominam os animistas-feiticistas; na zona interior os islamizados. As superfícies ocupadas por cada um deles diferem muito de modo inverso ao valor numérico da população: os animistas-feiticistas representam mais de 63% da população total da província e ocupam aproximadamente um terço do território, os islamizados ocupam os restantes dois terços e representam apenas 35,6 da população¹³⁷.

Um segundo e interessante ponto a ser considerado é a própria história do reino do Kaabú, dissidente do antigo império do Mali, e o lugar do islã nas estruturas culturais deste. Já mencionado na introdução, as especificidades do Kaabú estudado por autores

¹³⁶ CARREIRA, Antonio. A poligamia entre os grupos étnicos da Guiné portuguesa: contribuição para o estudo da instituição da poligamia nos territórios africanos. In: **Boletim cultural da Guiné portuguesa**. Vol. VI, nº24 (1951), p.932. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/>

¹³⁷ CARREIRA, Antonio. A poligamia entre os grupos étnicos da Guiné portuguesa: contribuição para o estudo da instituição da poligamia nos territórios africanos. In: **Boletim cultural da Guiné portuguesa**. Vol. VI, nº24 (1951), p.937. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/>

como Eduardo Costa Dias e Carlos Lopes que se preocupam em demonstrar como todo o reino apresentou particularidades significativas ainda no século XIX.

Carlos Lopes apresenta uma leitura espacial e histórica da região. Citando Djibril Niane para classificar as etapas históricas do Kaabú ressaltando como o reino foi herdeiro do Mali e os rompimentos e continuidades com este, que eram perceptíveis. Ao passo que Eduardo Costa Dias discute justamente esse perfil idiossincrático do Kaabú por ser um reino Mandinga e diferenciar-se do perfil mais geral de interpretação do grupo. Dessa forma, ambos destacam que a história do reino inicia-se juntamente com o período pré-mandinga que se estendeu até o século XIII percorrendo o período de dominação malinquê até os finais do século XIV e chegando ao momento de consolidação das estruturas do Kaabú que vigorou de 1537 a 1867.

Ao considerar tanto a questão do Kaabú, como antigo reino Mandinga de tradições pré-islâmicas tão arraigadas; assim como o quadro mais geral da Guiné, fornecido por Antonio Carreira que demonstra a predominância de “animistas-feiticitas” as questões discutidas neste trabalho ganham maior destaque. Não se objetiva por em voga a formação dos contornos da cultura mandinga. Pois ao considerar-se aqui que a interação com muçulmanos, que “começou como um mecanismo consciente de defesa” ou mesmo estratégico-comercial, desenvolveu-se e com “o passar dos séculos e se transformou em uma religião híbrida¹³⁸”. Contudo, as descrições dos autores de Cabo Verde abrem margem para o questionamento dos usos desses mandingas das crenças religiosas dos comerciantes com quem estabeleciam contato, e os possíveis níveis de consciência destes, visando o estabelecimento e ampliação de laços interpessoais no âmbito comercial. A influência das questões de caráter econômico ganha assim uma posição de peso ao se considerar a formação dessa singular cultura mandinga. O que, somados os estudos que apontam para a nem sempre continuidade na profissão de crenças islâmicas ou católicas, leva a dinamizar o quadro cultural da Guiné.

Dessa forma, para finalizar, fica a título de perspectivas futuras, um indicativo a respeito dos relatos e de seus autores. O conhecimento e reconhecimento da cultura dos

¹³⁸

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 67-68

grupos étnicos, em especial mandinga, por parte dos autores é digno de destaque. As interações comerciais de longa data requerem um estudo mais aprofundado para que seja possível caminhar no sentido de adentrar com mais afinco nas análises dos escritos desses autores. É possível considerar inclusive a validade de um estudo que promova a colocação destes relatos de africanos, descrevendo africanos, como uma nova ferramenta para a compreensão mais aprofundada da realidade observada dos grupos étnicos da Guiné do Cabo Verde. Suas vidas e trajetórias pessoais, no aspecto em que se entrelaçam com as histórias dos mandingas descritos, parecem ser essenciais para uma maior compreensão a respeito da realidade desses mandingas. Mas essa será uma outra história, para um outro momento.

FONTES

ALMADA, André Álvares de. **Tratado Breve dos Rios de Guiné de Cabo Verde**. Lisboa, Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1994.

DONELHA, André. **Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde**. Lisboa:

Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977.

IBN BATTUTA. **A través del Islam**. Madri. Alianza Literária, 2005

COELHO, Francisco de Lemos. **Duas Descrições Seiscentistas da Guiné**. Academia Portuguesa da História, Lisboa MCXC.

MOTA, Avelino Teixeira da. **As viagens do bispo D. Frei Vitoriano Portuense à Guiné e a Cristianização dos reis de Bissau**. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

BIBLIOGRAFIA

Teses e Dissertações

BISSIO, Beatriz. **Percepções do Espaço no Medievo Islâmico (séc XIV) – O exemplo de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**. Tese de Doutorado - Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008.

DESTRO, Letícia. **Serão todos filhos de Adão?** A invenção da África Negra pelo imaginário cristão a partir da literatura de viagem e cartografia dos séculos XV e XVI. Dissertação (Mestrado em História Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012.

RECHEADO, Carlene. **As missões Franciscanas na Guiné (Século XVII)**. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, Setembro, 2010.

GEBARA, Alexsander Lemos de Almeida. **A África presente no discurso de Richard Francis Burton: uma análise da construção de suas representações**. 2006. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em:

<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-05072007-101657/>>. Acesso em: 2012-04-30.

SAIVE, Denise. **A “verdadeira” notícia**. Descrição e ficção, prefigurações do discurso colonial na representação do negro em Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo-Verde de André Álvares d’Almada & Beschryvinghe ende historische verhael van het Gout Koninckrijck van Gunea de Pieter de Marees. Tese de Doutorado. Universiteit Utrecht, Novembro de 2005.

SANTOS, Patrícia Teixeira. **Fé, Guerra e Escravidão: cristãos e muçulmanos face à Mahdiyya no Sudão (1881-1898)**. Tese de Doutorado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2005.

SANTOS, Vanicléia Silva. **As Bolsas de Mandingas no Espaço Atlântico: séc XVIII**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008.

Livros e Artigos

ALBUQUERQUE, Luis de, FERRONHA, Antônio Luis, HORTA, José da Silva, LOUREIRO, Rui. **O confronto do olhar**. O encontro dos povos na época das Navegações portuguesas. Lisboa: Editorial Caminho. 1991.

ALBUQUERQUE, Luís de. **Ciência e experiência nos descobrimentos portugueses**. Lisboa: Veiga e Antunes, 1983.

Barry, Boubacar. **Senegambia and the Atlantic Slave Trade**. Translated by Ayi Kwei Armah. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos, 2003

CARREIRA, Antonio. A poligamia entre os grupos étnicos da Guiné portuguesa: contribuição para o estudo da instituição da poligamia nos territórios africanos. In: **Boletim cultural da Guiné portuguesa**. Vol. VI, nº24 (1951), p.937.

_____. O infanticídio Ritual em África. **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Porto, v. XXVI, n.º 101, p.149/216, 1971.

_____. **Migrações nas Ilhas de Cabo Verde**. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa. 2ª edição: Praia, Instituto Cabo-Verdiano do Livro, 1983.

_____. **Vida religião e morte nos Mandingas**. Lisboa: Editorial Cosmos, 1936.

_____. **Mandingas da Guiné portuguesa**. Lisboa: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1947.

_____. **Símbolos, ritualistas e ritualismos ânimo-feiticistas na Guiné Portuguesa**. Separata do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa. Nº 63 (1961). p. 505-539.

_____. Aspectos históricos da evolução do Islamismo na Guiné Portuguesa (achegas para o seu estudo). Separata do **Boletim Cultural da Guiné Portuguesa**. Nº 84. 1966 p. 405-455.

_____. **Cabo Verde: formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)**. Lisboa: Instituto Cabo-verdiano do Livro, 1983.

_____. **Documentos para a história das Ilhas de Cabo Verde e “Rios da Guiné (séc. XVII e XVIII)**. Lisboa: Europa-América, 1983.

_____. **Os Portugueses nos Rios de Guiné (1500-1900)**. Lisboa: Litografia Tejo, 1984.

CERTEAU, Michael. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHARTIER, R. **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1998.

DIAS, Eduardo Costa. A identidade Muçulmana Kaabunké – um processo de construção identitária sui generis na Senegâmbia. In: GONÇALVES (Org.), António Custódio. 2003. **O Islão na África Subsariana**. Papers of VI Colóquio Internacional "Identities, Poderes e Etnicidades. O Islão na África Subsariana", 2004.

ELIAS, Norbert. **A Sociedade dos Indivíduos**. São Paulo: Zahar, 1994.

FERNANDES, Raul Mendes. **André d’Almada: um certo olhar “renascentista”**. O Cabo dos Trabalhos: Revista Electrónica do Programa de Doutoramento Pós-Colonialismos e Cidadania Global, Nº 2, 2007.

FERREIRA, Roquinaldo. **“Ilhas Crioulas”**: O significado plural da mestiçagem cultural na África atlântica. Revista de História n. 155. 2 Ed. 2006.

FIGUEIREDO, Albano Antonio Cabral. **O ideal de Cavalaria na Crônica da Tomada de Ceuta de Gomes Eanes de Zurara**. Universidade de Coimbra, 1996.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Rio de Janeiro, UCAM, Editora 34, 2001.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1985

GONÇALVES (Org.), António Custódio. 2003. **O Islão na África Subsariana**. Papers of VI Colóquio Internacional "Identidades, Poderes e Etnicidades. O Islão na África Subsariana", 2004.

HANNERZ, Ulf. "**Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-Chave da Antropologia Transnacional**". Revista Mana 3 (1): 7-39, 1997.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HESPANHA, António Manuel. **Porque é que foi "portuguesa" a expansão portuguesa?** ou O revisionismo nos trópicos. In: Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades. CHAM-FCSH-UNL/IICT, Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005.

HORTA, José da Silva. "**O nosso Guiné**": representações luso-africanas do espaço guineense (sécs. XVI-XVII". In: Actas do Congresso Internacional "Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades". Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005.

_____. **A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal a Serra Leoa (1453-1508)**. Mare Liberum, nº2. 1991.

HORTA, José da Silva e MARK, Peter. **The Forgotten diaspora: Jewish Communities in West Africa and the making of the atlantic World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

KERN, Gustavo da Silva. **Relações entre o islã e as estruturas do estado no Mali (Séc. XIII-XIV)**. Revista Historiador Especial. Número 01. Ano 03. Julho de 2010.

LIMA, Francisco Ferreira de. A Alteridade na Peregrinação. In: **O Outro Livros das Maravilhas: a peregrinação de Fernão Mendes Pinto**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**. Trad. Regina A. R. Bhering e Luiz Guilherme B Chaves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MACEDO, José Rivair, MARQUES, Roberta Pôrto. **Uma viagem ao império do Mali no século XIV: O testemunho da RIHLA de Ibn Battuta (1352-1353)**. In: Ciências & Letras: Revista da Faculdade Porto-alegrense (Porto Alegre), n 44, 2008

MARK, Peter. **Fetishers, "Marybuckes" and the Christian Norm: European Images of Senegambians and Their Religions, 1550-1760**. African Studies Review, Vol. 23, No. 2 (Sep., 1980).

_____. **"Portuguese" style and luso-african identity – precolonial Senegambia, Sixteenth-Nineteenth Centuries**. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra História e Civilizações – Tomo I (até o século XVIII)**. Salvador: EDUFBA, 2009.

MENDES, Antonio Rosa. A Vida Cultural. In: **História de Portugal – ,o Alvorecer da Modernidade (1480-1620)**.Editorial Estampa. 1993.

MONTEIL, Vincent. **O Islão na África Negra**. Afro-Asia, n 4-5.Universidade Federal de Bahia, Salvador. 1967.

MOTA, A. Teixeira da. **Dois escritores Quinhentistas de Cabo Verde – Alndré Álvares de Almada e André Dornelas**. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1971.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NIANE, Djibril Tamsir. O Mali e a segunda expansão Manden. In: **História geral da África**,vol. IV. Brasília: UNESCO, 2010.

O'GORMAN, Edmundo. **A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir**.São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

OLIVER, Roland & FAGE, John. **The Cambridge history of Africa: From c. 1600 to c. 1790**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PINTO, João Rocha. **A viagem Memória e Espaço**. A literatura Portuguesa de viagens os primitivos Relatos de Viagem ao Indico 1497-1550. Lisboa: Sá da Costa Editora.1989.

- RAMINELLI, Ronald. **Viagens Ultramarinas: Monarcas, vassalos e governo à distância.** São Paulo: Alameda, 2008.
- RIBEIRO, Francisco A. C. **Terratenentes-Mercadores: tráfico e sociedade em Cabo Verde, séculos XV-XVII.** Rio de Janeiro, Editora Multifoco. 2012
- ROBINSON, David. **Muslim Societies in African History – New Approaches to African History.** [Cambridge University Press](http://www.cambridge.org/9780521877263), Cambridge, 2004.
- ROGRIGUES, José Damião e RODRIGUES, Casimiro (Ed.). **Representações da África e dos africanos na história e cultura – séculos XV a XXI.** Ponta Delgada: Centro História de Além-Mar, 2011.
- SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo.** Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SERRANO, Carlos. **Memória D'África – A temática africana em sala de aula.** São Paulo: Cortez Editora, 2007.
- SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança: A África antes dos portugueses.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- _____. **A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão de 1500 a SOARES,** Mariza de Carvalho. Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOARES, Luiz Carlos. **Da revolução científica à “big-business science”:** cinco ensaios de história da ciência e da tecnologia. São Paulo-Niterói, Editora Hucitec-EDUFF, 2000.
- THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- THOMAZ, Luis Filipe. **De Ceuta a Timor.** Lisboa: Difel, 1994.
- THOMPSON, E. J. **Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- TODOROV, T. **A conquista da América: a questão do outro.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- VIDROVITCH, Catherine C. (org). **A Descoberta da África.** Lisboa, Biblioteca de estudos africanos, 1965.