



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

THIAGO HENRIQUE MOTA

A Outra Cor de Mafamede

*Aspectos do islamismo da Guiné em três narrativas
lusó-africanas (1594-1625)*

NITERÓI
RIO DE JANEIRO – BRASIL
JANEIRO DE 2014

THIAGO HENRIQUE MOTA

A Outra Cor de Mafamede

*Aspectos do islamismo da Guiné em três narrativas
lusó-africanas (1594-1625)*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em História Social.

Banca avaliadora:

Prof. Dra. Daniela Buono Calainho – FFP/UERJ (arguidor)

Prof. Dr. Alexandre Vieira Ribeiro – UFF (arguidor)

Prof. Dr. Ronaldo Vainfas – UFF (orientador)

Prof. Dra. Célia Cristina da Silva Tavares – FFP/UERJ (arguidor suplente)

NITERÓI
RIO DE JANEIRO – BRASIL
JANEIRO DE 2014

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

M216 Mota, Thiago Henrique.

A outra cor de Mafamede : aspectos do islamismo da Guiné em três narrativas luso-africanas (1594-1625) / Thiago Henrique Mota. – 2014.
281 f.

Orientador: Ronaldo Vainfas.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História,
2014.

Bibliografia: f. 256-268.

1. Guiné; aspecto histórico. 2. Islamismo. 3. África. 4. Oralidade.
5. Narrativa. 6. Portugal. I. Vainfas, Ronaldo, 1956-. II. Universidade
Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III.
Título.

CDD 966.52

À minha Mãe

À Fernanda

“Eu não sei dessas coisas, mas o que você escolher, eu apoio”
“Fica calmo, vai dar tudo certo”

Queremos saber

Cássia Eller

Queremos saber
O que vão fazer
Com as novas invenções
Queremos notícia mais séria
Sobre a descoberta da antimatéria
e suas implicações
Na emancipação do homem
Das grandes populações
Homens pobres das cidades
Das estepes dos sertões
Queremos saber
Quando vamos ter
Raio *laser* mais barato
Queremos, de fato, um relato
Retrato mais sério do mistério da luz
Luz do disco voador
Pra iluminação do homem
Tão carente, sofredor
Tão perdido na distância
Da morada do senhor
Queremos saber
Queremos viver
Confiantes no futuro
Por isso se faz necessário prever
Qual o itinerário da ilusão
A ilusão do poder
Pois se foi permitido ao homem
Tantas coisas conhecer
É melhor que todos saibam
O que pode acontecer
Queremos saber, queremos saber
Queremos saber, todos queremos saber

Agradecimentos

*Valeu a pena? Tudo vale a pena
Se a alma não é pequena.
Quem quer passar além do Bojador
Tem que passar além da dor.
Deus, ao mar o perigo e o abismo deu,
Mas nele é que refletiu o céu.*

Fernando Pessoa, Mar Português.

Há dois anos, nascia a pesquisa que agora se apresenta como dissertação de mestrado. Quanta coisa aconteceu neste curto espaço de tempo! Muitas pessoas estiveram em minha vida, marcaram presença e deixaram sua contribuição na forma de atenção, carinho, conversas, dúvidas compartilhadas, segurança oferecida, amizade. É chegada a hora de agradecer.

Agradeço ao professor Ronaldo Vainfas, pela gentileza, atenção e solicitude diante de todas as minhas indagações. Seus conselhos foram muito importantes e espero ter conseguido realizar um trabalho que possa trazer a ele alguma satisfação. Agradeço-lhe, especialmente, por aceitar orientar-me na realização desta pesquisa diante de uma situação tão triste: o falecimento do professor Rogério Ribas, com quem eu trabalharia. Espero que este trabalho seja uma forma de homenagem.

As professoras Daniela Calainho e Mariza Soares foram estrelas do melhor momento de interlocução que tive: o exame de qualificação. A elas, que foram fundamentais ao rumo que a pesquisa tomou, meu muitíssimo obrigado pelo estímulo, pelos apontamentos e riquíssimas sugestões. Outros grandes interlocutores foram os professores José da Silva Horta e Vanicléia Silva Santos. Na Universidade Federal de Minas Gerais, tive o prazer de cursar uma disciplina com o professor Horta, ouvi-lo e aprender muito com ele e com a professora Vanicléia, sempre tão atenciosa e disponível, grande dialogante destas minhas ideias. Agradeço ao professor Alexandre Vieira Ribeiro pela gentileza em aceitar participar da banca arguidora desta dissertação.

Meus agradecimentos também ao professor Rodrigo Bentes pelo brilhante curso de Metodologia em História Moderna e por se tornar um exemplo de

compromisso e erudição. Ao professor Alexander Gebara, por me apresentar discussões tão distantes de meus interesses cronológicos e, ao mesmo tempo, tão pertinentes. À professora Regina Celestino, pelo curso dinâmico, pela simplicidade e espontaneidade, além das análises e reflexões profundas sobre história e antropologia, tão apropriadas a esta pesquisa. Ao professor Mário Branco, por aproximar-me da bibliografia e fontes sobre os jesuítas.

Esses foram os mestres com quem convivi em sala de aula. Há outros, tão grandes e importantes quanto, que me acompanharam em mais lugares: agradeço a todos os colegas do mestrado pela convivência e ricas discussões. Carinho especial dedico ao Paulo Nacif, Flávio Nascimento, Patrícia Penna, Gustavo Pereira, Pedro Pimenta, Mariana Dantas, Daniela Bonfim, Raquel Braun, Juliana Muylaert, João Henrique Castro, Renata Gonçalves, Marcus Vinícius Reis e Ana Paula Gomide, com quem tive a oportunidade de conviver em muitos outros espaços além da UFF. A presença deles foi fundamental no período de residência em um Rio de Janeiro nem sempre tão acolhedor. Passeios, conversas, cafés no meio da tarde, idas à Cantareira, à praia... enfim. Lembranças boas de cultivar, que tornaram o trabalho menos árduo. Muito obrigado. Agradeço à Cláudia e à família Rocha Pinto, pela acolhida mineira nas terras fluminenses, com café, queijo e arroz com lentilha.

Durante o mestrado, tive a oportunidade de iniciar minha carreira profissional, também como professor. Dedico palavras de agradecimento aos graduandos em História na Universidade Federal de Viçosa, que me ensinaram mais do que aprenderam. Com eles descobri o que é ser professor e, o mais importante: o quanto gosto de ser professor. Nesta instituição, na qual me formei e tive o prazer de atuar como professor temporário, contei com grandes mestres e colegas, no Departamento de História, aos quais agradeço. Ao professor Angelo Assis, agradeço pela amizade, orientação e auxílio constante, em todas as horas de dificuldade. À professora Patrícia Vargas, pelo carinho, atenção e por fazer de suas experiências instrumentos que me ajudassem a compreender o que eu estava vivendo. Aos professores Fábio Mendes e Luiz Vailati pela amizade e exemplo. Aos professores Fabio Hering e Priscila Dorella pela amizade, confiança e por me ouvirem nas horas de dificuldades. Ao professor Rubens Panegassi, pela interlocução e atenção sempre dedicada. À professora Karla Martins, pela confiança em meu trabalho. Ao professor Jonas Queiroz, pela oportunidade de atuar na graduação EaD.

Meus pais, irmãos e tios também foram apoios importantes. Agradeço especialmente à minha mãe, fonte de perseverança e confiança, por sempre ter acreditado em mim, mesmo quando eu desconfiava. Sou grato a ela pelos menores e impensados gestos. A ela dedico este trabalho. Agradeço ao meu pai, que me auxiliou nos momentos de dificuldade. Aos meus irmãos Samuel, Karoliny e Pedro, pelo carinho, confiança e orgulho que tem de mim. E eu também tenho deles, diante das grandes pessoas que estão se tornando. Agradeço também aos tios Adeir e Sandra, Mário e Glória e Adílio, pela calorosa recepção que sempre me deram, a atenção e admiração que têm por mim. Ao avô Anésio que nos vê de longe. Muito obrigado, espero nunca desapontá-los.

Os amigos mestrandos Glauber Florindo e Mateus Andrade também foram grandes parceiros, sobretudo no reduto de Viçosa. A eles meu muito obrigado. E aos amigos do velho 1622, que sempre que nos encontramos parece que ainda ontem morávamos todos juntos, fazendo da vida uma palhaçada só. Grande abraço ao Paulo Henrique, Roberto, Denilson e Edilson. Há muito mais a dizer sobre pessoas maravilhosas que fizeram dos meus dias mais leves e fáceis, diante do dilema de dar conta de tantas atividades. Contudo, acredito que os leitores estejam mais interessados nas páginas seguintes e, por isso, vou abreviar-lhes o caminho. Antes, porém, é preciso lembrar como tudo começou.

Desde antes do começo, a Fernanda já estava ao meu lado, dando forças, estimulando e sonhando junto. Já temos meia década de companheirismo, amizade e do mais leve e denso amor. As melhores alegrias, as horas mais difíceis, os prazeres da vida e suas armadilhas... foram tantos os momentos ao lado dela que é impossível ser sem ela. À Fernanda meu muito obrigado mais especial, por aguentar as crises de ansiedade e desesperos, por ter sempre as melhores palavras e entender, como ninguém, as agruras dessa vida. A ela também dedico este trabalho.

Agradeço à CAPES e, sobretudo, ao povo brasileiro pela bolsa oferecida, fundamental à sobrevivência durante o mestrado. Espero que o trabalho aqui desenvolvido contribua, ainda que timidamente, com a transformação da realidade, ajudando pessoas a tornarem-se melhores. Para seguir adiante, é preciso saber como chegamos até aqui.

A luta foi boa. Valeu a pena.

O outro só é compreendido por sua semelhança com nosso ego, com nossa experiência adquirida, com nosso próprio clima ou universo mental. Só podemos compreender aquilo que, em grande medida, já é nosso e com quem mantemos laços fraternos; se o outro fosse completamente dessemelhante, estranho cem por cento, seria impossível compreendê-lo. Uma vez aceito esse aspecto, o conhecimento do outro só será possível se me esforçar em ir ao seu encontro, esquecendo-me, durante um instante, de mim mesmo [...].

Henri-I. Marrou

Resumo

Esta dissertação consiste na análise das crônicas elaboradas por André Álvares de Almada (1594), Manuel Álvares (1616) e André Donelha (1625), que abordam aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais da região compreendida entre o rio Senegal e a baía de Tagrin, correspondendo ao topônimo Guiné. A documentação é caracterizada pela coexistência das experiências dos autores e seus pares cabo-verdianos ou europeus e a reprodução de oralidades e tradições africanas. Percebendo a captação de oralidades, concluímos tratar-se de textos luso-africanos, em detrimento de narrativas portuguesas, que suportam historicidades e tradições africanas e vocalizam objetivos das elites cabo-verdianas. Como crítica às fontes, partimos da análise do contexto de produção dos sentidos portugueses acerca da África e do Islamismo, que atuaram sobre 1- a formação intelectual e social dos cronistas, 2- a recodificação que realizaram de suas experiências e oralidades africanas e 3- a recepção das obras, nos centros da administração portuguesa e da Companhia de Jesus, para os quais seus textos se dirigiam. Neste ínterim, enfatizamos os aspectos referentes ao islamismo africano. Em oposição à parcela da historiografia que afirma que o islamismo tornou-se popular na África somente após as revoluções muçulmanas do século XVIII, esforçamo-nos para apontar o início do século XVII como momento de transição entre o islamismo de corte e aquele majoritário. Embora ainda não compreendesse a maior parte da população, o islã também não estava circunscrito apenas às elites, nos anos iniciais do século XVII. A existência de escolas corânicas e mesquitas atestam o papel e alcance desta religião naquele tempo, sobretudo na porção norte da Guiné, na Senegâmbia. Apropriado pelas populações africanas através da confluência de ritos, práticas e adequação de crenças àquelas locais, acreditamos que o islamismo estava bastante desenvolvido no início dos seiscentos.

Palavras-Chaves:

Islamismo africano; narrativas luso-africanas; oralidade; representação.

Abstract

This dissertation consists in the analysis of André Álvares de Almada's, Manuel Álvares' and André Donelha's chronicles that approach social, political, economic and cultural aspects of peoples living on Guinea region, between Senegal river and Tagrin bay. The sources used were produced through authors' and their colleagues' lives and experiences and African orality gotten by Almada, Álvares and Donelha in their exchanges across Africa. Noting the capture of orality, we concluded that our sources aren't Portuguese texts but Luso-African ones. They support African historicities and traditions and vocalize Cape Verdeans elites' goals. As critical to the sources, we begin researching the context of Portuguese meanings production of Africa and Islam. This context is important due to its presence in 1- intellectual and social formation of our chroniclers, 2- recoding that they did about their own experiences and on African realities and oralities, 3- reception of these works by political centers in Portuguese administration and Society of Jesus, for which their texts were addressed. Therefore, we emphasize the aspects related to African Islam. As opposed to the portion of historiography which asserts that Islam became popular in Africa only after the Muslim revolutions in the eighteenth century, we show that in early seventeenth century there were transformations in Islam, from courts to major part of people. Although it didn't yet dominate the majority of the population, Islam was also not confined just in the elites anymore. The existence of Koranic schools and mosques attest to the role and scope of religion at that time, especially in the northern Guinea, in Senegambia. Gotten by African population through the confluence of traditional rites, practices and beliefs, we believe Islam was in a large development process in the early seventeenth century.

Keywords:

African Islam; Luso-African narratives; Orality; Representation.

Sumário

Agradecimentos	v
Resumo	ix
Abstract.....	x
Sumário.....	xi
Índice de Ilustrações	xiii
Introdução.....	1
Capítulo 1 – A alteridade islâmica no limiar dos Tempos Modernos	18
1.1. A chegada do islã na península Ibérica	22
1.2. Conceituação do islamismo em discursos cristãos	32
1.3. A presença multiforme do islamismo em Portugal	46
Capítulo 2 – Elaboraões de <i>africanidades</i> no Portugal dos descobrimentos.....	61
2.1. África na cartografia e imaginário europeu	65
2.2. Imagens do africano: o espaço e a natureza dos homens	77
2.3. Africanos negros em Portugal	86
2.4. Portugueses no Magreb e nas ilhas atlânticas.....	98
Capítulo 3 – Cabo Verde e a identidade luso-africana	110
3.1. Cabo Verde e o comércio na costa da Guiné.....	113
3.2. Identidade luso-africana	127
3.3. Sentidos da Escrita.....	138
3.4. Escrita e oralidade	141

Capítulo 4 – Bexerins e Jesuítas	154
4.1. Escravidão, comércio, migração e islamismo	158
4.2. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné	183
Capítulo 5 – A Outra Cor de Mafamede.....	207
5.1. Acomodações islâmicas e vivências africanas	212
5.2. Pilares universais do islamismo na África.....	229
<i>Shahada</i> – Profissão de Fé.....	235
<i>Al-salat</i> – Oração	236
<i>Zakat</i> – Esmola	239
<i>Saum</i> – Jejum do Ramadã.....	242
<i>Hajj</i> – Peregrinação a Meca.....	244
Considerações Finais	251
Referências	255
Fontes:	256
Bibliografia.....	256

Índice de Ilustrações

Capítulo 1

Figura 1: Extensão do mundo islâmico, durante o califado Omíada. 29

Capítulo 2

Figura 1: Detalhe do Atlas Catalão (1375), referente ao continente africano. 69

Figura 2: Reprodução da cartografia baseada em Ptolomeu produzida por Iohanne Schnitzer de Artmsheim, editada na Alemanha, em 1482. 71

Figura 3: Detalhe do Mapa-Mundi de Pierre Descelier, 1550. 73

Figura 4: *Nova Africa Descriptio*, de Frederick de Witt, 1660. 75

Figura 5: Organização política da Europa Ocidental e região Mediterrânea, no início do século XV. 100

Capítulo 3

Figura 1: Cabo Verde, entreposto entre África, Europa e América. 115

Figura 2: Cacheu, entre os rios Casamance e Nunez. 126

Capítulo 4

Figura 1: Organização política da Senegâmbia no século XVII. 175

Introdução

Importantes publicações, ao se referirem ao islamismo na África, destacam o Marrocos, o Mediterrâneo e a costa índica como espaços de maior presença muçulmana. Ao analisarem as manifestações religiosas islâmicas sul-saarianas, destacam o Império do Mali, entre os séculos XIII e XV e, posteriormente, os movimentos *jihadistas* que eclodiram ao longo do século XVIII no Futa Jalon, Futa Toro, Massina e Bundu, formando califados autônomos africanos. No tocante à costa atlântica, destaca-se o papel do islã como ideologia contrária ao imperialismo europeu, no século XIX, em países do Sahel e norte do Saara, como Senegal e Argélia, respectivamente¹. Diante disso, colocamos a indagação: quando e como o islamismo chegou ao noroeste africano? Por que o período entre os séculos XVI e XVII é omitido? Em geral, trabalhos como *Muslim societies in Africa History* e *O islamismo ao sul do Saará* apontam o papel desempenhado por comerciantes, clérigos, a adesão das elites e, posteriormente, a adesão da maioria da população. Entretanto, não tivemos acesso a pesquisas que levassem a cabo análises empíricas sobre este objeto na “Guiné”, ao longo da primeira modernidade.

Diante de tais questão, propusemos o desenvolvimento desta pesquisa, acerca das representações das práticas islâmicas sul-saarianas feitas por portugueses e luso-africanos. Nosso recorte geográfico compreende as regiões entre os rios Senegal e Gâmbia (Senegâmbia) e a bacia do rio Grande, na região norte da Alta Guiné², discutida neste trabalho sob o topônimo Guiné. Temporalmente, localizamos nossa pesquisa entre 1594 e 1625, com a análise das crônicas *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde* (1594), de André Álvares de Almada; *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa* (1616), de Manuel Álvares; e *Descrição da Serra Leoa e dos Rios da Guiné do Cabo Verde* (1625), de André Donelha. Utilizamos a documentação

¹ Dentre outros, ver ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004; HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite: *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005; GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004; ROBINSON, Francis (Ed.) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

² Alta Guiné é a região compreendida entre a foz do rio Gâmbia e o rio Bandana, no noroeste africano. Sua região norte corresponde aos territórios dos atuais países Senegal, Gâmbia e Guiné Bissau. Cf. PERSON, Yves. Os povos da costa – os primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África IV – África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO. 2010, p.337.

em versões publicadas em 1994, 1990 e 1977, respectivamente, e ao transcrevermos as fontes, optamos por atualizar a grafia das palavras, buscando dinamizar a leitura, uma vez que a ortografia original já havia sido violada pelas publicações, que a atualizaram na época.

Há dois manuscritos conhecidos como o *Tratado Breve*, de Almada. São eles o 603, da Biblioteca Pública do Porto e os 525 e 297, da Biblioteca Nacional, Fundo Geral. Para a publicação que utilizamos, introduzida e anotada por António Luís Ferronha, ambos os documentos foram cotejados, juntamente com as edições anteriores de António Brásio (1964) e Luís Silveira (1946)³. Já a edição do texto de André Donelha foi introduzida e anotada por Avelino Teixeira da Mota, contando, também, com notas de P. E. H. Hair. O manuscrito que deu origem a esta publicação encontra-se na Biblioteca da Ajuda, em Lisboa, sob a cota 51-IX-25, contando com 181 folhas⁴.

Tivemos acesso a *Etiópia Menor e Descrição Geográfica da Província da Serra Leoa*, de autoria do jesuíta português Manuel Álvares, através do site da *African Studies Collection* da Universidade de Wisconsin.⁵ O documento original⁶ foi transcrito por Avelino Teixeira da Mota e Luís de Matos e encontra-se traduzido do português para o inglês por Paul Edward Hendley Hair. Em 1990, a tradução foi disponibilizada a um reduzido número de pesquisadores, na expectativa de que uma edição completa fosse publicada em Lisboa, juntamente com o texto original.⁷ Entretanto, tal publicação ainda não aconteceu e o referido material datilografado foi digitalizado e disponibilizado *online* pelo *University of Wisconsin Digital Collections Center*. A única

³ FERRONHA, António. Introdução. In.: ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)*. 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.

⁴ MOTA, Avelino T. Origem e finalidade da coleção de textos antigos portugueses sobre a Guiné do Cabo Verde. In.: DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Edição, introdução, notas e apêndices: Avelino. T. da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977.

⁵ <http://uwdc.library.wisc.edu/collections/AfricanStudies>, último acesso em 23/12/2012. Destaca-se que todas as citações decorrentes desta fonte, apresentadas neste artigo, são traduções livres do autor.

⁶ Paul Hair afirma que a transcrição de Avelino Teixeira da Mota partiu do documento original, preservado no Real Convento de São Francisco, em Lisboa, muito embora Walter Rodney afirme tratar-se de uma cópia do século dezoito, conforme Hair. O manuscrito conta com 143 fôlios e encontra-se na Biblioteca da Sociedade Geográfica de Lisboa, *Res 3, E-7* (Cartas e Relações, 1607, 1616), cf. O'NEILL, Charles; DOMÍNGUEZ, Joaquín María (diretores). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-Temático*. Roma: Institutum Historicum, S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.

⁷ HAIR, Paul. Introduction. In.: ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990, p. 06.

versão publicada da crônica encontra-se em língua inglesa e, por isso, optamos por traduzir os trechos citados conforme normas da língua portuguesa.

Ao analisar as representações portuguesas sobre o islamismo, partimos das sugestões de Edgar Morin no que concerne à análise da cultura, considerando-a como um sistema composto por dimensões estrutural (saber constituído) e existencial (experiência)⁸. O choque entre observador e observado é apresentado nas crônicas, cuja construção é mediada pela experiência, oralidade e conhecimento acerca dos interesses dos leitores virtuais dos textos. Nosso título – *A outra cor de Mafamede* – reflete estes embates: por um lado, destaca a ruptura com o islamismo conhecido em Portugal e no norte da África, através de contatos sociais e culturais seculares, lidos na expressão *a outra cor*. Por outro, ainda está-se diante do “velho” *Mafamede*, o termo português que carrega um conceito acerca de Maomé⁹: a alteridade política e religiosa, cujos adjetivos depreciativos poderão ser percebidos nas páginas seguintes.

Entre representação e história social, destacamos a riqueza da documentação aqui analisada. Trata-se de crônicas portadoras de historicidade própria referente ao imaginário europeu (ou luso-africano que se pretende europeu, os portugueses d’além-mar) e às dinâmicas das sociedades africanas. Conforme Cristina Pompa, “não constitui nenhuma novidade, hoje, dizer que o indígena descrito nos relatos de viajantes e missionários é a alteridade radical que a Europa já conhece bem de toda uma literatura clássica, medieval e renascentista”¹⁰. Entretanto, continua Pompa, é limitante à análise antropológica pensar que tais textos não digam nada além da cultura ocidental da qual advêm. Os eventos e discursos históricos são polifônicos devido à pluralidade de sujeitos a interpretarem-se reciprocamente e a produzirem significados para práticas sociais compartilhadas¹¹.

Da perspectiva historiográfica, buscamos analisar o islamismo africano no período Moderno a partir das fontes provenientes da expansão portuguesas. Conforme afirma José da Silva Horta, “a história das representações do Islão subsaariano a partir

⁸ MORIN, E. De la culturanalyse à la politique culturelle. In: *Communications*. Seuil, Paris, 1969, p.5-7.

⁹ O termo Maomé corresponde à versão corrente em língua portuguesa do nome Muhammad, simplificação de Abū al-Qāsim Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Hāshim transliterado do alfabeto árabe para o latino.

¹⁰ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru (SP): EDUSC. 2003, p.35.

¹¹ *Ibid.*, p.25.

dos textos portugueses está em grande parte por fazer¹². Há muitos estudos acerca do islamismo na África, porém sua maior parte foi construída a partir de fontes árabes, valorizando o interior do continente africano em detrimento do Atlântico, que se encontrava em posição periférica diante das trocas comerciais que se desenvolviam através de redes interiores. Com diferenciado grau de islamização, a Guiné pouco foi agraciada pelas crônicas árabes, tornando-se mais presente nas descrições europeias, a partir do século XV, sob a influência marcante do tráfico atlântico.

O desenvolvimento do tráfico de escravos, ao longo dos séculos XVI e XVII, atraiu interesses da sociedade portuguesa: parcela da pequena nobreza dedicou-se ao comércio entre Cabo Verde e a costa africana, buscando enriquecer-se nos negócios de além mar. A presença lusa na África demandava religiosos e, em 1604, era iniciada a Missão Jesuíta de Cabo Verde. Este ano também viu nascer a Missão Jesuíta de Cartagena, cuja simultaneidade nestes dois pontos do mundo Atlântico, acreditamos, não foi casual: na primeira metade do século XVII, o porto de Cartagena recebeu contingente significativo de escravos africanos, dentre os quais a maioria partia dos portos da Ribeira Grande e Cacheu, na região de atuação da Missão de Cabo Verde¹³. Walter Rodney¹⁴ argumenta que, durante o período de vigência da União Ibérica (1580-1640), houve reforço no tráfico escravista entre a Alta Guiné, sobretudo seu setor norte, e a América Hispânica. O controle direto da Coroa lusitana sobre o comércio havia sido substituído pelo regime de contratos desde aproximadamente 1550 e, no contexto da União Ibérica, os portugueses foram aqueles que mais adquiriram licenças e contratos com direitos comerciais. A presença lusa era forte tanto no litoral africano quanto em Cartagena, buscando agenciar as duas pontas do comércio.

O desenvolvimento do tráfico atlântico não se deu alheio ao desejo e esforço dos Estados africanos. Embora o regime de parceria com governantes africanos tenha se

¹² HORTA, José da Silva. O Islão nos textos portugueses: noroeste africano (séc. XV-XVII) – das Representações à História. In: GONÇALVES, Antônio Custódio (org.). *O islão na África Subsaariana: actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. 2004, p.167.

¹³ BERNAND, Carmem. Alonso de Sandoval y la Construcción de las «Naciones Africanas» del Nuevo Mundo. In: Giudicelli, Christophe (Ed.). *Fronteras Movedizas: clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Colegio de Michoacán, A. C: Casa de Velázquez. 2010. p.91; WHEAT, David. *The Afro-Portuguese maritime world and the foundations of Spanish Caribbean society, 1570-1640*. Tese (Doutorado em História). Nashville, Tennessee : Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University. 2009.

¹⁴ RODNEY, Walter. Portuguese Attempts at Monopoly on the Upper Guinea Coast, 1580-1650. In.: *The Journal of African History*. Vol.6, n.3. Cambridge University Press. 1965. p.313.

instalado em várias regiões, a mudança do eixo econômico sediado no interior para o litoral não foi aceita de forma pacífica. Boubacar Barry afirma que, para impor-se na Guiné, as potências europeias buscaram proteger-se dos demais Estados europeus interessados na costa africana e desestabilizar os Estados daquela região. Assim, construíram-se feitorias fortificadas em Arguim, Saint-Louis, Gorée, no forte Saint James, em Cacheu e em Bissau, que também serviam como depósito de escravos. Essas feitorias reorientaram o comércio na Senegâmbia e provocaram reações entre os povos que tiveram seu poder fragmentado ou foram escravizados: os muçulmanos. Em meados do século XVII, o islamismo cresceu na região como força aglutinadora contra as transformações impostas pelo mercado atlântico. Foram proclamadas guerras religiosas por motivos também econômicos e políticos. Embora derrotado, o que aumentou a escravização de muçulmanos na região, o movimento renasceu no século XVIII, devido ao impacto do tráfico negreiro, levando à revolução islâmica da Guiné¹⁵.

Essa pesquisa insere-se no momento da transição econômica e cultural na Guiné. Estabelecido entre 1594 e 1625, nosso recorte justifica-se por ser o período intermediário à 1) chegada dos europeus à costa ocidental africana, séculos XV-XVI; 2) à expansão do islamismo levada a cabo pelos mercadores bexerins e conselheiros nas cortes dos governantes, séculos XVI-XVII; e 3) às revoluções muçulmanas da segunda metade do XVII e do XVIII, quando os povos islamizados levantaram-se em defesa própria, tendo a religião como fator de coesão contra o comércio Atlântico que os excluía. Assim, selecionamos o período de transição entre *presença islâmica* e *islamização* da região, associada à transformação social e cultural, à movimentação econômica entre as redes comerciais interioranas e litorâneas.

Organizada em cinco capítulos, nossa dissertação parte do contexto cultural ibérico formado na longa duração, desde a Conquista cristã até a expansão marítima para compreender os sentidos atribuídos à África e ao islamismo pelos portugueses. Esta etapa é importante pois percebemos que as crônicas que estudamos inserem-se em linhas históricas de textos, que mantêm diálogos entre si, ao longo do tempo. Assim, no século XVII ainda é possível vislumbrar os sentidos culturais atribuídos aos povos e continente africano, ao negro e ao muçulmano. A formação e transformação dos

¹⁵ BARRY, B. A Senegâmbia do século XVI ao XVIII: a evolução dos Wolofes, dos Sereres e dos Tocolores. In: OGOT, B. A. (org.). *História Geral da África V – África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO. 2010.

significados são históricas e, em nosso texto, destacamos a passagem de um sentido moral atribuído aos negros – gentios ou infiéis, que deveriam ser cristianizados, ou amaldiçoados por Deus, na tradição bíblica, cujo destino era salvar-se através da cristianização e escravidão – àquele ligado à prática escravista, sobretudo a partir do século XVII, com o fortalecimento do tráfico atlântico – são “naturalmente” inferiores e, portanto, ser negro passa a adquirir o sentido de ser escravo. Já os muçulmanos são, tradicionalmente, caracterizados nos textos portugueses como os inimigos – sentido parcialmente incorporado pela historiografia que aplica Reconquista como conceito operacional para analisar a Conquista Cristã da Ibéria.

No primeiro capítulo, tratamos dos sentidos atribuídos ao islamismo no Portugal tardo-medieval e Moderno. Discutimos a gênese do islamismo e sua expansão até chegar à península Ibérica. Dedicamo-nos a compreender os discursos cristãos e representações acerca do islã para, na terceira seção, apontarmos a permanência de profetas das três religiões no Portugal do limiar dos Tempos modernos. Crônicas dos descobrimentos e a transformação da mentalidade social auxiliam-nos na percepção do papel da fé islâmica na conformação da identidade expansionista portuguesa.

O segundo capítulo é dedicado à compreensão do que chamamos de *africanidade*. Trata-se da formação de discursos europeus sobre a África, amparados por narrativas clássicas, cultura religiosa, experiências diretas e formas híbridas de transmissão de saberes. Buscamos compreender o espaço e a natureza dos homens africanos para, na sequência, destacarmos relações políticas entre Portugal e os Estados de África, a presença livre e escrava de africanos no reino luso e, por fim, os impulsos da expansão marítima lusitana sobre o atlântico. Estes dois primeiros capítulos compõem a base do imaginário social português sobre a África, produzido através da longa duração, que encontra ressonância nas produções de Almada, Álvares e Donelha. Partindo deste contexto social amplo de circulação de saberes, para onde seus textos se dirigiam, passamos à análise da porção africana.

No terceiro capítulo, apontamos as transformações da identidade “portuguesa” no além-mar, tornando-se *lusso-africana* pelas experiências compartilhadas com os naturais da terra, miscigenações biológicas e culturais e horizonte de expectativa, uma vez que é a causa da África e sua integração no Império português que é advogada pelos cronistas. Eis a razão de nosso subtítulo – aspectos do islamismo da Guiné em três

narrativas luso-africanas – trazer esta expressão. Apontamos as complementaridades e conflitos entre fala e escrita na elaboração das descrições de Almada, Álvares e Donelha. A escrita como reengajamento político da fala será abordada como outro traço característico do modo de produção de saberes e constituição de identidades em Cabo Verde e na Guiné.

O quarto capítulo é dedicado à análise da expansão islâmica na África e as apropriações feitas entre islamismo e desenvolvimento do tráfico atlântico. Buscamos compreender como migrações, comércio e escravidão subsidiaram a chegada da fé divulgada a Maomé naquelas partes e como os regimes jurídicos, políticos e sociais transformaram-se ao longo de suas experiências históricas, diante do tráfico transsaariano e, posteriormente, atlântico. Somamos a esta análise os conflitos entre jesuítas e bexerins: a Missão de Cabo Verde, na costa, deparou-se com forte presença muçulmana em processo também missionário, em busca da conversão da população à fé ismaelita. Tais confrontos indicam as associações entre comércio e religião, além do seu uso pragmático feito pelas populações africanas, diante de seus interesses particulares.

O quinto capítulo, por sua vez, discute a presença do islã e a islamização no noroeste africano, através da acomodação religiosa e da realização dos pilares universais do islamismo naquela região. Buscamos mostrar que, junto com as tradições africanas presentes na estrutura e percepção do islã já havia, no início do século XVII, o esforço das populações aderentes ao novo credo em integrar-se à comunidade muçulmana, a *Umma*, através do exercício dos cinco pilares do islã: a profissão de fé, oração, esmola, jejum do Ramadã e peregrinação a Meca. Apresentamos discussões pormenorizadas acerca do islamismo africano.

J. Spencer Trimingham, considerado o pai dos estudos modernos acerca do islamismo africano, acreditava que o islã ao sul do Saara era muito marginal diante da extensão do mundo islâmico. O papel desempenhado pela religião muçulmana na África torna-se, na academia, uma questão ideológica: pesquisadores ligados a Centros de Estudos Islâmicos e africanistas concordam acerca da periferização do islã naquele continente. Os primeiros acreditam que a religião é vivenciada na África de modo muito particularista, caracterizando uma degeneração do islã. Já os segundos defendem que a força da tradição cultural africana é muito superior à islâmica, sendo poucos os traços culturais compartilhados com o mundo muçulmano. Como resultado destas posições

que refletem, por um lado, a supremacia do islã clássico árabe e, por outro, a defesa da historicidade interna na África, ambos os pesquisadores não se dedicam a compreender o islã africano: menos interessante que aquele das outras regiões islâmicas, menos interessante que as religiões tradicionais africanas¹⁶. Buscamos inserir-nos neste *gap*, trazendo algumas contribuições ao estudo do islã na África.

Embora escritas, as fontes que analisamos decorrem da produção oral, registrada em meio aos contatos sociais entre europeus, árabes/berberes, africanos e luso-africanos. Considerações acerca do uso da oralidade nos estudos históricos e emergência de historiografia destinada à compreensão dos povos africanos e das relações sociais “de fronteiras”, entre estes e os grupos mestiços e europeus, requerem alguns apontamentos sobre o desenvolvimento contemporâneo do fazer historiográfico. Ao longo do século XX, a História viveu intensos processos de transformação. A tradição francesa, liderada pelos acadêmicos vinculados à revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*¹⁷, propôs significativas rupturas com a narrativa positivista vigente no século XIX e nas décadas iniciais dos noventa. Marcada por várias fases, a revista fez escola, conhecida como Escola dos *Annales*, destacando sua preocupação com o estudo da ação dos homens no tempo, em detrimento da história factual que teria o Estado como objeto privilegiado a partir de ações individuais de “heróis” ou grandes homens. Apesar das diferenças entre cada uma das fases, apontamentos sociais e culturais persistiram, possibilitando a ampliação do campo historiográfico e a aproximação da disciplina com ciências afins, destacadamente as ciências sociais e humanas¹⁸.

As novas formas de se pensar a sociedade fizeram-se acompanhar pela renovação do conceito de documento histórico, ampliado a toda produção humana, material e imaterial, e por transformações metodológicas aplicadas a velhas fontes. A emergência da história-problema implicou questões que não estavam na superfície dos documentos, apontando a necessidade de se desenvolverem outros métodos de

¹⁶ REESE, Scott. Islam in Africa: Challenging the perceived wisdom. In.: The transmission of learning in Islamic Africa. Leiden/Boston: Brill. 2004.

¹⁷ A revista foi lançada em 1929 por Marc Bloch e Lucien Febvre, então professores na Universidade de Estrasburgo, com o nome *Annales d'Histoire Économique et Sociale*. Em 1939, passou à denominação de *Annales d'Histoire Sociale*. Em 1946, sob a direção de Fernand Braudel, sofreu nova mudança designativa: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, que perdurou até 1994, quando recebeu a alcunha atual, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*.

¹⁸ BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): A revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Ed. Unesp. 1992.

inquirição das fontes. A constatação de que o fazer humano é essencialmente histórico e, portanto, todo fruto da atividade humana é uma evidência histórica, possibilitou o estudo de povos e culturas até então excluídos da História e relegados a um eterno presente, estático e definitivo, como os africanos, indígenas e aborígenes que, em muitas situações, não deixaram escritos acerca de sua existência. Novos métodos lançaram luzes sobre questões impensadas ou respondidas pela negativa.

Henk Wesseling acredita que a contribuição do *Journal of African History* tenha sido uma das mais importantes, no campo da historiografia, desde a fundação dos *Annales*. Lançado em 1960, na Universidade de Cambridge, os historiadores vinculados ao periódico tiveram que lidar com a escassez de fontes tradicionais, uma vez que a maior parte da documentação escrita acerca dos povos africanos decorre de produção estrangeira: viajantes, comerciantes, administradores, da era clássica ao colonialismo, no século XIX. Buscando alternativas para construção da história africana ou analisando a documentação existente a partir de perspectivas inovadoras, eles destacaram a oralidade, a arqueologia e a linguística como ricos instrumentos para compreensão e elaboração de narrativas históricas sobre o passado dos homens na África¹⁹.

Além destes campos de pesquisa, que oferecem abordagens investigativas acerca de fluxos migratórios, relações estabelecidas, no passado e no presente, entre os diversos povos, entre outros questionamentos, Muryatan Barbosa chama a atenção para o caráter interdisciplinar da pesquisa histórica sobre as interações ocorridas no continente africano, que também se serve de métodos das ciências naturais e exatas, como biologia, química e matemática, para realização de análises demográficas e geomorfológicas acerca da presença humana na África, constituição da paisagem, recursos alimentares, ocorrência de doenças e epidemias, e mais. A datação, apoiada na técnica de quantificação do carbono-14, utilizada pela arqueologia, possibilitou grandes avanços na reconstrução histórica e cronológica do continente²⁰.

A partir das décadas de 1970 e 1980, influenciado pela antropologia, o interesse pelo estudo das culturas encontrou campo fértil na historiografia, contribuindo com novas formas de interpelar o passado. Práticas antropológicas, como observação

¹⁹ WESSELING, Henk. História de além-mar. In BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. 1992, p.110-111.

²⁰ BARBOSA, Muryatan Santana. Eurocentrismo, História e História da África. *Sankofa – Revista de História da África e Estudos da Diáspora Africana*. n1. Jun/2008, p.58-60.

minuciosa dos processos de interação social, modos de interpretar o comportamento simbólico e busca pela compreensão de como as partes de um sistema social se combinam, num intrincado complexo sociocultural, foram adotadas por muitos historiadores²¹. O uso da oralidade e análise da situação comunicativa, com seus ruídos e incompletudes, na construção do conhecimento histórico é um dos grandes avanços a serem apontados no movimento de abertura da História a novas metodologias, com as quais buscamos dialogar.

Na academia brasileira, nosso trabalho se insere no recente impulso tomado pelos estudos africanos que, desde a legislação 10.639/2003 – que determina o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena na Educação Básica – tem motivado muitos jovens pesquisadores a dedicarem-se a temáticas relacionadas. Tais estudos têm caminhado da perspectiva atlântica e associada à análise do tráfico escravagista, desenvolvida a partir dos anos 1980, para a compreensão das sociedades africanas *na África*. Antes disso, porém, trabalhos pioneiros indicavam o longo caminho a ser percorrido, desde os estudos iniciais de Raimundo Nina Rodrigues, cujo objetivo era inventariar as heranças africanas no Brasil. Em seguida, encontramos os trabalhos de Gilberto Freyre, enfatizando o caráter positivo da miscigenação como marca particular da formação histórica brasileira, em 1933. Na sequência, destacamos o desenvolvimento de estudos afro-brasileiros, como Manuel Quirino e Arthur Ramos. A partir dos anos 1960 e 1970, por sua vez, aos estudos da “Escola Paulista” conquistaram projeção, aplicando o arsenal teórico marxista à análise da escravidão e do negro no Brasil.

A partir da década de 1980, a historiografia brasileira se transformava. Os estudos culturais ganhavam dimensão e novos trabalhos foram produzidos sob esta perspectiva que, associada à política, articulou novas formas de conceber estratégias de resistência e lutas, sempre em contextos históricos específicos. Ângela de Castro Gomes argumenta que o momento histórico vivido pelo Brasil, a abertura democrática, associou-se ao desenvolvimento dos cursos de pós-graduação em História e à crise dos paradigmas nas ciências humanas em geral, repercutindo transformações na historiografia. A aproximação com a micro-história italiana (Giovanni Levi e Carlo Ginzburg) e as revisões ao modelo marxista produzidas por E. P. Thompson (ao centralizar o conceito experiência na concepção das classes sociais, trazendo a vivência

²¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e Antropologia. In CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier. 2011. p.153.

dos atores à cena histórica) foram apropriadas pela academia brasileira, resultando em novos e importantes trabalhos²².

Conforme Gomes, os novos estudos destacavam a historicidade dos processos sociais, afastando-se de formalismos e generalizações. Preocuparam-se em observar tais processos “por dentro”, a partir das práticas e ideias dos sujeitos envolvidos, considerando a complexidade das relações sociais e a pluralidade de agentes. Ao tomar esse rumo, as pesquisas colocavam em xeque a dicotomia dominador/dominado, que pregava a anulação do segundo pelo primeiro, em favor da análise política dos processos sociais e das alianças estabelecidas pelos sujeitos, diante de seus objetivos. Uma nova forma de se pensar a política nas relações humanas, bem como o capital social e simbólico, estavam em formação e repercutem ainda hoje no desenvolvimento da historiografia brasileira, visto seu processo cumulativo e processual²³. Abaixo, apontaremos alguns trabalhos desenvolvidos sob esta premissa, no Brasil, com os quais buscamos dialogar.

Em 1985, Laura de Mello e Souza problematizou as influências africanas, portuguesas e indígenas na concepção da religiosidade colonial, em sua tese publicada com o título *O diabo e a terra de Santa Cruz*. As relações entre povos e espaços foram traçadas pela autora e alcançaram maior maturidade em *Inferno Atlântico* ao problematizar as implicações entre a macrodemonologia do Antigo Regime europeu e a microdemonologia do cotidiano colonial. A circulação de bens e pessoas é fundamental à tese de Mello e Souza, que evidencia a evolução de seu próprio trabalho ao perceber que “intuía processos que não conseguia explicar, por exemplo, que a chave estava na tensão entre Europa, África e América, captada por mim na oposição sabá/calundus”²⁴.

A partir dos anos 1990, outros trabalhos foram realizados, conectando espaços do mundo atlântico e/ou do Império português. Luiz Felipe de Alencastro propôs-se uma questão inovadora à época: analisar a formação do Brasil fora do Brasil²⁵. Na opinião do autor de *O trato dos viventes*, a história deste país não se confunde com a continuidade de seu território, visto que ele sempre fora pensado de fora, como parte da

²² GOMES, Ângela de Castro. Questão social e historiografia na Brasil do pós-1980: notas para um debate. In.: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.34, jul/dez 2004. p.159-161.

²³ *Idem*.

²⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras. 1993. p.13

²⁵ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras. 2000.

Europa. Contudo, não é a complementaridade europeia que lhe interessa: antes, Alencastro dedicou-se a analisar “a formação do Brasil no Atlântico sul”, em suas relações com a África, sobretudo Angola. Da geografia atlântica à circulação de alimentos e plantas, o autor realizou um importante trabalho ao apontar o peso das correntes marítimas, das políticas econômicas, escravidão e religiosidade na formação do Brasil diretamente conectado à África.

Robert Slenes deixou sua contribuição aos estudos que conectam histórias em *Na senzala, uma flor*. Resgatando a flor da senzala, a existência de relações familiares entre os escravos do sudeste brasileiro, o autor faz uma constante ida e vinda entre Brasil e África. Apontar as diferenças na concepção de família, modos de habitação, valor social atribuído ao lugar de dormir e comer são traços fundamentais à tese proposta por Slenes: havia famílias escravas, mas organizadas noutros modelos, sobre valores não difundidos pela cultura cristã europeia nem visualizados objetivamente pelos viajantes. Destaque também deve ser dado à inteligente metodologia utilizada pelo autor, que cruzou, com grande sofisticação, fontes qualitativas e quantitativas na elaboração desta tese²⁶.

Mariza de Carvalho Soares, ao analisar as irmandades de Santo Elesbão e Santa Efigênia, opta pelo conceito de “grupo de procedência”, em detrimento de etnia. Marcadamente territorial, o “grupo de procedência” decorre da existência de sistemas sociais abrangentes nos quais interagem indivíduos de diferentes grupos étnicos. Trata-se de fronteiras marcadas nas terras do exílio pela identidade assumida dentro da escravidão, decorrente dos portos e regiões de embarque, e não do espaço ocupado ou cultura compartilhada no continente africano antes da submissão. Procedência não implica pertencimento à mesma etnia. Assim, a nação, termo utilizado nos documentos analisados pela autora para destacar a origem dos escravos, foi incorporada pelos grupos de escravos organizados, orientando-os como referências para manutenção de antigas fronteiras étnicas e territoriais e estabelecimento novas formas de identidade²⁷.

Daniela Calainho analisou a presença de negros na inquisição portuguesa do Antigo Regime e fez importantes constatações. A maior delas talvez seja o fato de que

²⁶ SLENES, Robert. *Na Senzala, uma Flor*: esperanças e recordações na formação da família escrava. Campinas (SP): Editora da Unicamp. 2011.

²⁷ SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da Cor*: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000.

crenças e religiosidades negras não eram, de fato, africanas. Antes, eram produtos do mundo atlântico, forjadas através da circulação de pessoas e culturas entre Portugal, Brasil e a África. Muitos dos mandingueiros acusados pela inquisição haviam aprendido suas práticas no Brasil, às quais somavam conhecimentos de origem africana com ritos e objetos cristãos portugueses. Foi no mundo atlântico do Império português que se formou este complexo cultural²⁸.

Marina de Mello e Souza, em busca de realizar uma “história da festa de coroação de Rei Congo” na América portuguesa e no Império do Brasil, também recorreu a conexões entre espaços, percebendo permanências e rupturas entre o reino do Congo do século XVII e as representações cunhadas dentro do regime escravista americano. Se, por um lado, os reis congos eleitos na América eram produto da escravidão e do catolicismo, por outro eram um traço africano construído na esteira da grandiosidade daquele reino e na memória que sobre ele se perpetuou. A representação do mito fundador de uma sociedade africana foi reelaborada no Brasil, nas festas religiosas dos negros. Conforme a autora, “o rei congo atribuía às comunidades que o elegiam uma unidade que as ligava à África natal, ao mesmo tempo em que abria espaços possíveis no seio da sociedade escravista”²⁹.

Lucilene Reginaldo analisa as irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista buscando compreendê-las nas tramas e significados construídos no mundo Atlântico português. A autora recorre às irmandades negras instituídas na África e sua realização em Portugal para, depois, destacar essas agências no Brasil. No que tange à África, Reginaldo destaca que a devoção do Rosário, em Luanda, associou-se especialmente à população negra, cativa e forra. Ela levanta a hipótese de que os jesuítas desempenharam importante papel na vinculação dos negros ao Rosário, nos dois lados do Atlântico, pois a gramática “da língua de Angola”, elaborada por Pedro Dias, foi “dedicada a Nossa Senhora do Rosário, Mãe e Senhora dos mesmos pretos”, indicando a devoção ao Rosário como elemento utilizado pelos jesuítas nos processos de catequização dos africanos³⁰.

²⁸ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond. 2008.

²⁹ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: EdUFMG. 2002. p.331.

³⁰ REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda. 2011. p.63.

Vanicléia Silva Santos analisa a circulação das bolsas de mandinga no mundo atlântico, creditando às suas dinâmicas as características fundamentais para compreensão das culturas negras americanas. A autora afirma ser um erro confundir as práticas de mandinga no Brasil colonial com manifestações culturais estritamente oriundas do reino do Mali e adjacências, na África Ocidental. Ao analisar as mandinga e mandingueiros na Bahia do século XVIII, Silva Santos defende a tese que “os africanos e crioulos no sertão da Bahia se apropriaram do cristianismo a partir de seus princípios gramaticais profundos. O resultado foi a manifestação de um catolicismo negro no Brasil”³¹. Recorrendo à história africana a autora consegue lançar outro olhar a esse traço cultural do Brasil e do mundo português.

A perspectiva atlântica, em amplo desenvolvimento na academia brasileira, soma-se, a partir da década de 1990 e, sobretudo, nos anos 2000, aos trabalhos interessados especificamente na África. Dentre os expoentes desta geração, interessados nos períodos pré-colonial, colonial e pós-colonial africanos, citamos os trabalhos de: Marcelo Bitterncourt³², Alexander Gebara³³, Patrícia Teixeira Santos³⁴, Valdemir Donizette Zamparoni³⁵, entre outros.

Os primeiros anos da década de 2010 têm sido particularmente ricos para os estudos africanos desenvolvidos no Brasil. Entre 2011 e 2013, várias foram as dissertações e teses defendidas nos Programas de Pós Graduação em História brasileiros. Corroborando os dados apresentados Vanicléia Santos, ao perceber que, entre 1992 e 2012, 86,5% dos trabalhos sobre História da África defendidos nos Programas de Pós-graduações em História brasileiros concentravam-se no Sudeste (70%) e Nordeste (16,5%)³⁶, citamos alguns historiadores desta nova geração: Francisco

³¹ SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico – século XVIII*. 2008. 256f. Tese (Doutorado em História Social) –Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p.185.

³² BITTENCOURT, Marcelo. “*Estamos Juntos*” – O MPLA e a luta anticolonial, 1961/1974. Luanda: Kilombelombe, 2008.

³³ GEBARA, Alexander. *A África de Richard Francis Burton: antropologia, política e livre comércio – 1861-1865*. São Paulo: Alameda, 2010.

³⁴ SANTOS, Patrícia. *Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial no Sudão – 1881-1898*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.

³⁵ ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2007.

³⁶ SANTOS, Vanicléia Silva. A redescoberta da África no Brasil: as pesquisas em História da África no Brasil (1992-2012). In.: ASSOCIAÇÃO das Universidades de Língua Portuguesa. *Ensino Superior e Investigação Científica no Espaço da CPLP: XXII Encontro da Associação das Universidades de Língua Portuguesa*. Maputo (Moçambique): 2012.

Aimara Ribeiro³⁷; Érika Melek³⁸; Thiago Sapede³⁹; Letícia Destro⁴⁰; Mariana Bracks Fonseca⁴¹; Stephanie Boechat Correia⁴²; Flávia Maria de Carvalho⁴³, Beatriz Carvalho dos Santos⁴⁴, Fábio Baqueiro Figueiredo⁴⁵ e Sérgio Armando Maúngue⁴⁶. Inserimo-nos nesta safra, contribuindo com um estudo acerca do islamismo no noroeste africano, no início do século XVII.

No mundo contemporâneo, é inegável a dimensão da religião islâmica. R. M. Savory argumenta que a existência do islamismo sempre incomodou o Ocidente Cristão e o deixou em estado de desconfiança⁴⁷. O atentado terrorista da *Al Qaeda*, organização extremista islâmica, ao *World Trade Center*, centro financeiro do mundo ocidental, em 2001, projetou os seguidores da religião divulgada por Maomé na mídia internacional como “terroristas em potencial”, homogeneizando as manifestações da fé islâmica como violentas. O apelo da expressão “fundamentalismo islâmico”, no que tange à violência, é um esforço para se caracterizar as práticas de barbárie de grupos isolados como um de seus fundamentos. Entretanto, o que percebemos é o esforço de grupos ocidentais para criar uma imagem do Islamismo como alteridade de si, formada a partir de essencializações e oposições binárias: nós e eles, bem e mal, certo e errado, como

³⁷ RIBEIRO, Francisco A. C. *Terratenentes-Mercadores: tráfico e sociedade em Cabo Verde, 1460-1613*. 2011. 99 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

³⁸ MELEK, Érika. *Vencidos pela febre: Uma análise dos discursos produzidos pela Primeira Expedição Oficial Britânica ao interior do Rio Níger – 1841-1842*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2012.

³⁹ SAPEDE, Thiago. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade de São Paulo. São Paulo. 2012.

⁴⁰ DESTRO, Letícia C. F. *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*. 2012. 131f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

⁴¹ FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola. Século XVII*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo. 2012.

⁴² CORREIA, Stephanie Caroline Boechat. *O reino o Congo, o Sonho e os miseráveis do mar*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2013.

⁴³ CARVALHO, Flavia. *Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores, séculos XVII e XVIII*. 2013. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2013.

⁴⁴ SANTOS, Beatriz C. *Entre Mouros e Cristãos: os mandingas da 'Guiné do Cabo Verde' (séc. XVI e XVII)*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2013.

⁴⁵ FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. *Entre raças, tribos e nações: os intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980*. 2012. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2012.

⁴⁶ MAÚNGUE, Sérgio Armando. *Território vivido e mapa colonial: migração, colonialismo e identidades no sul da baía de Maputo*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2012.

⁴⁷ SAVORY, R. M. Christendom vs. Islam: interaction and co-existence. In.: SAVORY, R. M. (ed.). *Introduction to Islamic Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press. 1976, p.127.

reforço à identidade ocidental, pois “nenhuma identidade pode existir por si só, sem um leque de opostos, oposições e negativas”⁴⁸.

Discutimos o islã africano, atualmente objeto de conflito cultural, ora concebido como índice de identidade africana, ora como obstáculo à ideia pan-africanista tradicional, em seu florescer na Guiné. A questão do sincretismo entre islamismo e tradição é muito marcante nos países do Sahel, como o Senegal que, recentemente, inaugurou uma gigantesca estátua de bronze intitulada “Renascimento Africano”, retratando um homem, uma mulher e uma criança quase nus. Com maioria da população muçulmana, o monumento foi bastante criticado, com muitos protestos por parte dos imãs locais, questionando-se sua legitimidade monumental e representativa⁴⁹. Por nosso turno, lançamos nosso olhar sobre um problema que, embora localizado entre os séculos XVI e XVII, possui fortes repercussões contemporâneas.

⁴⁸ SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005, p.88.

⁴⁹ MARTINO, T. Os 50 anos da África “livre”. *O Estado de S. Paulo*. 13/06/2010 Disponível em <http://www.estadao.com.br/estadaodehoje/20100613/not_imp565790,0.php>. Acessado em 26/06/2011.

Capítulo 1

A alteridade islâmica no limiar dos Tempos Modernos

*Existem duas Casas Santas,
uma na Meca e outra em Jerusalém.*

Registro de depoimento na Inquisição das Ilhas Canárias
Século XVI.

Um Deus, um modelo de moralidade, revelações miraculosas feitas pelo mesmo anjo, personagens comuns e uma história de continuidades. Cristianismo e islamismo são religiões irmãs, cuja gênese remonta às palavras do Anjo Gabriel, que anunciou a boa nova a Maria, informando-lhe que conceberia e daria à luz o filho de Deus; que ditou a Maomé as palavras do livro sagrado, orientando-o a guiar o povo de Deus pelo mundo, até a salvação. A genealogia é comum: Jesus e Maomé descendem de Adão, Noé e Abraão. Na geração seguinte a este último, fiéis a Cristo e ao islã tornaram-se irmãos, uma vez que Abraão teve dois filhos: Ismael, filho da escrava Agar, de quem descendeu Maomé; e Isaac, filho de sua esposa, Sara, de quem descenderam Moisés e Jesus.

Sobre o nascimento do primeiro filho de Abrão, a Bíblia conta que Sarai, estéril e em idade avançada, aproximou-se de seu marido apresentando-lhe sua escrava egípcia, Agar, e disse-lhe: “Eis que o senhor me fez estéril; rogo-te que tomes a minha escrava, para ver se, ao menos por ela, eu posso ter filho”¹. Abrão aceitou a oferta de Sarai e Agar concebeu um filho. Um anjo apareceu à escrava e disse-lhe:

“Multiplicarei tua posteridade de tal forma, e será tão numerosa, que não se poderá contar.” Disse ainda mais: “Estás grávida, e vais dar à luz um filho: dar-lhe-ás o nome de Ismael [que significa Deus ouve] porque o senhor te ouviu na sua aflição. Este menino será como um jumento bravo: sua mão se levantará contra todos e a mão de todos contra ele, e levantará sua tenda defronte de todos os seus irmãos”².

Este é Ismael, um dos patriarcas do islamismo, de quem Maomé descendeu. Anos depois de seu nascimento, Deus apareceu a Abrão, propondo-lhe uma aliança: faria-o fecundo, gerando nações e reis a partir de seus descendentes, com a condição de que Ele fosse o Deus dessa descendência. O patriarca aceitou a aliança, que deveria ser exposta num sinal diacrítico: a circuncisão masculina, feita no oitavo dia de vida de todos os homens nascidos na casa daquele que passou a chamar-se Abraão, ou por ele comprados. Deus continua:

¹ BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Revisão: Frei João José Pereira de Castro. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2008. Edição Claretiana. p.61 (Gêneses, 16:2).

² *Idem*. (Gêneses, 16:10-12).

Não chamará mais a tua mulher de Sarai, e sim Sara. Eu a abençoarei e dela te darei um filho. Eu a abençoarei, e ela será a mãe de nações e dela sairão reis. (...) Sara, tua mulher, que te dará à luz um filho, ao qual chamarás Isaac. Farei aliança com ele, uma aliança que será perpétua para sua posteridade depois dele. Eu te ouvirei também acerca de Ismael. Eu o abençoarei, torná-lo-ei fecundo e multiplicarei extraordinariamente sua descendência: ele será o pai de doze príncipes, e farei sair dele uma grande nação. Mas minha aliança eu a farei com Isaac, que Sara te dará à luz dentro de um ano, nesta mesma época.³

Este é Isaac, filho de Abraão, cuja descendência chegará a Moisés e, posteriormente, a Jesus. A Bíblia traz a narrativa das bênçãos dispensadas por Deus aos dois troncos que geraram muçulmanos e judeus/cristãos. Abraão é fiel à aliança divina e, mais de uma vez, remete-se a Deus, agradecendo e suplicando perdão por suas faltas. No livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão⁴, no qual Jesus figura como profeta, Abraão louva e suplica:

Louvido seja Deus que me deu, na minha velhice, Ismael e Isaac. Meu Deus, atende às minhas súplicas. Senhor meu, faz com que eu e minha descendência observemos a oração e acolhe favoravelmente minhas preces. Senhor nosso, perdoa-me e a meus pais e aos crentes no dia do ajuste de contas.⁵

Irmanados na concepção da unidade divina e na genealogia religiosa, cristãos e muçulmanos reproduzem as disputas fraternas em busca da herança do Pai. As relações conflituosas entre os grupos sociais que professam diferentes modalidades da fé uma dizem respeito à busca pelo monopólio da comunidade humana, o legado do Deus-pai aos seus filhos. Fé e política; salvação das almas e ordenamento dos corpos; domínio secular e religioso são pontos complementares no universo do monoteísmo judaico-cristão e muçulmano. A diferenciação dos corpos religiosos, formada por sinais

³ *Ibid.*, p.62 (Gêneses, 17:15-21).

⁴ Etimologicamente, o livro sagrado dos muçulmanos deveria chamar-se, em português, Corão, uma vez que o prefixo *al-*, no árabe, indica o artigo *o*. Contudo, muitas palavras árabes passaram ao português com o artigo incorporado, como açúcar, arroz, alface, alfândega, algodão, alcaide, almíscar, ao contrário do francês, por exemplo, no qual se lê *sucre, riz, coton, musc...* Portando, a palavra Alcorão obedece à regra geral do idioma português no tocante às palavras de origem árabe, já consagrada. Cf. CHALLITA, Mansour. Notas Preliminares. In: MAOMÉ. *O Alcorão*. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran. s/d. p.XIII.

⁵ *Ibid.*, Abraão, 39-41.

diacríticos, ortodoxias, práticas e crenças, é ponto fundamental ao debate político em constante construção diante das alteridades sociais.

Nesta perspectiva, conceber as religiões como essências elementares do espírito, aptas a preencher a existência humana e dotá-la de sentido transcendental e ahistórico, não nos levaria muito longe na análise dos conflitos entre cristãos e islamitas. Acreditamos que, mais do que identidades originais, exclusivas e inalienáveis dos povos e imodificáveis ao longo das relações sociais, as religiões precisam ser tratadas como formações históricas essencialmente sociais, construídas sobre sistemas de sentido aptos a codificar e decodificar a realidade dentro de um conjunto de valores socialmente estabelecidos. Conforme sugere Nicola Gasbarro, “é preciso subverter a perspectiva geral e os métodos comparativos, passando de uma hermenêutica *ortodoxa* e religiosa das identidades culturais para uma história *ortoprática* e civil das relações entre sistemas de sentido (...)”⁶.

Partindo da necessidade de historicizar a emergência do islã no ocidente cristão, buscamos perceber o estabelecimento de relações/conflitos sociais entre os praticantes das duas religiões, mas sem relegar os embates à análise estritamente religiosa ou cultural. Acreditamos que o choque civilizacional entre muçulmanos e cristãos decorra menos da irredutibilidade entre as religiões, que têm tantos aspectos comuns, que de conflitos entre sistemas de sentidos e valores, forjados social e historicamente, através de diferentes espaços. Historicizar as relações não significa apenas demarcá-las no tempo, mas também espacializá-las e compreendê-las em suas transformações, uma vez que os mundos islâmico e cristão são heterogêneos, espacial e temporalmente. Conforme afirma Talal Asad, “mundo islâmico” (assim como “mundo cristão”, acrescentamos) é um conceito utilizado para organizar narrativas: não se trata de uma realidade autocontida que caracterize um agente coletivo⁷. Cristianismo e Islamismo, nesses termos, são tratados aqui como arquétipos civilizacionais que se opõem nas esferas da ação política e social. Embora suas interações sejam mediadas pela manutenção de distinções, nem aquilo que os distingue nem os resultados da diferença são permanentes ou imutáveis ao longo do tempo.

⁶ GASBARRO, Nicola. Nós e o islã: uma compatibilidade possível? *In.: Novos Estudos*, CEBRAP, n.67, Nov./2003. p.99.

⁷ ASAD, Talal. The Idea of an anthropology of Islam. *Occasional papers*. Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown. 1986, p.11.



1.1. A chegada do islã na península Ibérica

No século VII d. C., poucos lugares ao redor do globo seriam menos prováveis para o surgimento de uma religião com vigor político e imperial que a península Arábica. Ladeada pelo Império Bizantino, a oeste, e pelos persas Sassânidas, a leste, a Arábia era uma região que contava com poucos atrativos, em decorrência da aridez do solo, agricultável apenas no sul, na região de Omã e em alguns oásis, localizados, sobretudo, em sua porção central e oriental. As principais atividades desenvolvidas eram o pastoreio nômade, no qual os árabes vagavam com seus rebanhos de cabras e ovelhas nas franjas de vegetação; e o comércio, com grandes caravanas cruzando os desertos com camelos carregados de produtos, indo e vindo entre domínios persas e romanos, de oásis a oásis. Parcamente habitada e com a maior parte da população nômade e empobrecida, a Arábia ainda não havia sido berço de uma organização de alta complexidade política e social, como seria o império árabe-islâmico⁸.

A principal organização política árabe era a tribo, formada por laços de parentesco. Gerida pela honra, essa estrutura era responsável pela oferta de segurança aos grupos humanos, uma vez tratar-se de dever irrevogável de qualquer homem da tribo defender seus próximos e dependentes (mulheres e crianças) e, se preciso fosse, vingá-los. Tal instituição desenvolveu-se tanto entre pastores nômades quanto entre as elites sedentarizadas, compostas majoritariamente por mercadores e suas famílias. Estes comerciantes percorriam longas rotas, entre África, Ásia e Europa, e tinham contato com diferentes culturas, sociedades e religiões pelos espaços por onde mercadejavam, conhecendo o cristianismo de Roma, o judaísmo presente tanto em Roma quanto no nas terras do Oriente Médio, e o zoroastrismo sassânida. Os árabes, porém, não estavam

⁸ CRONE, Patricia. The Rise of Islam in the World. In.: ROBINSON, Francis (Ed.) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.2.

unificados sob uma única religião ou sob a tutela de um único deus: cultuavam diversas divindades dadas à proteção das tribos. Muitas vezes, seus deuses opunham-se uns aos outros, estendendo seus conflitos para o domínio dos homens.

Entretanto, é no turbilhão do improvável que a história revela seus caprichos. Na Meca do século VII, importante centro de peregrinações árabes politeístas, por reunir na Caaba⁹ 360 divindades correspondentes a cada dia do ano lunar, Maomé esboçou os traços da doutrina que lhe foi apresentada por meio de revelação divina: a “verdadeira” palavra de Deus ditada pelo arcanjo Gabriel, o Alcorão. Em sua formulação teológica, o profeta, comerciante caravaneiro que andou por muitas terras do Oriente Médio e teve acesso a diferentes culturas, sofreu influências das duas grandes religiões monoteístas presentes na Arábia e nas terras por onde suas caravanas comerciais passaram: cristianismo e judaísmo. Inspirado na moralidade cristã e no monoteísmo principalmente judaico, Maomé propôs o estabelecimento de solidariedades sociais entre os povos árabes que superassem as tribos, apelando à generosidade e ajuda aos pobres, e buscou difundir o monoteísmo. Além disso, o profetismo e o misticismo árabes daquele período foram fortes componentes da divulgação e consolidação da nova crença.

Suas propostas confrontavam a situação política e social vigente em Meca e foram criticadas pelas elites políticas e comerciais daquela cidade, que hostilizaram o profeta e perseguiram aqueles que se converteram à nova religião. Nesse contexto de perseguição, os tementes a Deus (significado do termo muçulmano) realizaram a primeira grande migração, de Meca para Medina, onde a fé passou a tomar forma social, no ano de 622 d. C.. Este movimento ficou conhecido como Hégira e marca o início do calendário islâmico. Em Medina, o islã desenvolveu-se e ganhou fôlego, além de muitos seguidores que, liderados por Maomé, invadiram Meca, em 629. Após o retorno triunfal a Meca, o profeta dirigiu-se à Caaba, contornou-a sete vezes, destruiu os 360 ídolos e estabeleceu no santuário um centro de peregrinações estritamente islâmico. Entretanto,

⁹ A Caaba é uma construção cúbica na qual se reverenciava a pedra negra, provavelmente um pedaço de meteorito. Segundo a tradição islâmica, ela foi originalmente construída por Adão, como protótipo celestial e, após o dilúvio, foi reerguida por Abraão e seu filho Ismael, por orientação divina, considerando que Meca, dentro dessa tradição, era o centro do mundo. Atualmente, a Caaba encontra-se no interior da mesquita sagrada de *Al Masjid Al-Haram*, em Meca, na Arábia Saudita.

Maomé não viveu o suficiente para ver sua religião tomar forma de um império: em 632, o profeta faleceu, em Medina¹⁰.

Como a principal organização política árabe era a tribo, baseada no parentesco decorrente dos clãs, a emergência de uma religião que aglutinasse diferentes tribos e superasse a estrutura dos clãs necessitava oferecer aos aderentes um suporte comunitário e institucional¹¹. Nascia a *umma*, nova forma de organização política e social no mundo árabe, cujo chefe principal era o próprio profeta e cuja estrutura assemelhava-se a um Estado. Embora o islamismo tenha sido formado num ambiente que não contava com Estado, esta religião não buscava simplesmente organizar os crentes em uma comunidade para adoração religiosa: era necessário oferecer-lhes recursos para proteção e segurança, como na tribo, mas de maneira ampliada. Nesse sentido, o monoteísmo e o apelo à generosidade e caridade eram essenciais à coesão do grupo. Tratava-se de estender os valores ancorados no clã, familiar, a uma comunidade mais ampla, reforçando os laços de pertencimento e o sentimento de unidade política. Assim, a *umma* funcionou como organização social e congregação religiosa, modelo criado por Maomé em Medina¹².

A *umma* expressa o conjunto de fieis ao islamismo em sua totalidade (sem limitações étnicas, cromáticas, de gênero...), e não um conjunto de cidadãos em determinado território. Ao caracterizar-se acima de qualquer divisão étnica, linguística, política ou social, essa instituição é universalizada dentro das fronteiras muçulmanas, formando o mundo islâmico. Apesar das transformações sociais vividas pelas

¹⁰ GIORDANI, Mário Curtis. As origens; A expansão árabe. In.: *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes. 1976.

¹¹ Os conceitos “clã”, “tribo” e “grupo étnico” são utilizados, aqui, conforme definidos por Max Weber. A tribo caracteriza um produto artificial da comunidade política, ainda que assentado sobre a ideia de pertença a um mesmo grupo sanguíneo. A consciência tribal, derivando mais de um destino político comum que de uma mesma origem, significa algo especificamente político: “es decir, que en caso de amenaza de guerra del exterior o de un propio ímpetu guerrero, nace con facilidad una actuación política colectiva sobre esta base, es decir, sobre los que se creen subjetivamente ‘parientes’ de tribu o de pueblo”. Nesse sentido, a moral tribal supera aquela formada sob o conceito de clã, visto que esta estrutura caracteriza-se como uma comunidade efetiva, cuja essência pertence a uma ação comunitária efetiva, muitas vezes decorrente de ligações consanguíneas objetivas. Ainda assim, a moral tribal fica aquém daquela forjada através do sentimento étnico, uma vez que a tribo é uma estrutura social acreditada em um futuro comum, mobilizada em situações de risco, enquanto a etnia nasce da crença em uma consciência histórica (mítica ou real) comum, com suas bases no passado. Ao contrário do clã, que é uma comunidade efetiva, a tribo e grupo étnico são elementos artificiais, momentos de comunização formados através da ativação de diacríticos que, fundamentalmente, integram a atuação política do grupo. Cf. WEBER, Max. Comunidades étnicas. In: *Economia y sociedad*. México: Fondo de cultura económica. s/d. p.315-327.

¹² CRONE, Patricia. *Op. cit.*, p.07.

comunidades religiosas reais – ou seja, formadas a partir das experiências compartilhadas historicamente – o islã é caracterizado como único, em detrimento de vários “islãs”, em sua condição essencial: “a fé comum em Allah, Deus único, e nas suas Revelações ao profeta Muhammad é o elo que unifica a sociedade muçulmana”.¹³ Por essa característica primordial, o centro da *umma* é ocupado pela lei sagrada, proveniente do Alcorão, da *Sunna* e dos *Hadiths*, o caracteriza o islã, na concepção de Nicola Gasbarro, como uma “‘thesmocracia’ (do grego ‘*thesmos*’, lei sagrada)”¹⁴.

A lei de Deus, revelada ao Profeta e apresentada no Alcorão, adquiriu jurisprudência a partir da aplicação dada por Maomé, o que caracteriza a *Sunna*: os feitos, ditos e ensinamentos produzidos pelo Profeta. Os *hadiths*, por sua vez, são leis, lendas e histórias sobre Maomé, anotadas por ele ou seus companheiros, que oferecem interpretações do Alcorão e da *Sunna*, caracterizando-se como importante instrumento jurídico islâmico. É através da superação da moral tribal e dos julgamentos divergentes entre diferentes tribos que a *umma* transformou-se em uma comunidade, submetida em seu conjunto à nova lei revelada ao Profeta. Assim, a emergência social do islamismo não marcou apenas a superação das tradições tribais, antes se caracterizava como um novo pertencimento social e político, inter e metatribal.

Atribuíam-se ao profeta os papéis de líder religioso, chefe de estado, legislador, juiz e comandante em chefe do exército. A comunidade política formara-se à sombra da religião, que era garantia de sua unidade. Entretanto, a centralização de todas as atividades em Maomé causou um grande problema sucessório para a comunidade muçulmana, quando ele morreu sem definir quem ocuparia a função que fora sua. Um de seus sogros, Abu Baker, conseguiu ser reconhecido pela comunidade como seu chefe e tornou-se o primeiro califa¹⁵, autoridade máxima nos campos políticos e religioso,

¹³ BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2012. p.103-116.

¹⁴ GASBARRO, Nicola. *Op. cit.*, p.99.

¹⁵ O termo califa significa sucessor, lugar-tenente e, no sentido político, indica o sucessor de Maomé, beneficiando-se das graças de que este gozou, à exceção de sua missão profética. Mário Giordani afirma que muitos historiadores muçulmanos acreditam que o título tenha sido usado, pela primeira vez, por Abu Baker, que cria ser seu direito suceder seu genro, Maomé, na gestão do mundo islâmico. O califado, enquanto instituição, encontra diferentes concepções dentro do mundo muçulmano: a teoria legitimista, defendida por Ali que prega a descendência do profeta como condição à ascensão ao califado; a teoria ortodoxa sunita, que defende a aclamação do califa através de teólogos – os ulemás; e a teoria beduína, que entende o califa como chefe da tribo e, portanto, ele deve ser eleito por aclamação popular. A ausência de regulamentação do processo sucessório em todos os textos fundadores do islã corroborou com a instabilidade dessa instituição. Em princípio, havia apenas um califado. Posteriormente, com a ruptura de Córdoba, outros califados foram criados, a partir da fragmentação do mundo islâmico.

seguido de mais três que, junto com ele, formam o grupo conhecido como califas ortodoxos. Sob o domínio deles califas, o islamismo lançou as bases para a verdadeira expansão que se seguiria. Os quatro ortodoxos souberam aproveitar as fragilidades dos povos que confrontaram para dominá-los e as afinidades fenotípicas e culturais pan-árabes para incorporá-los em sua comunidade. Atraíram muitos guerreiros para seus exércitos, oferecendo-lhes recompensas no paraíso, caso morressem, e participação no botim, em caso de vitória. Também praticaram uma política religiosa de tolerância, desde que reconhecida a supremacia do Islã frente à religião dos conquistados.

O último dos quatro califas ortodoxos, Ali, encontrou forte resistência entre os setores administrativos da *umma* e, em 661, foi assassinado, no contexto da primeira guerra civil do mundo islâmico (656-661), ficando as portas do império abertas a um clã da aristocracia mequense: os Omíadas. Estes governaram entre 661 e 750. Durante o novo califado, houve um esforço pela centralização política do império, com a transformação do regime sacerdotal e patriarcal instituído por Maomé numa monarquia leiga. A razão de Estado foi colocada acima da teocracia até então vigente, com o recrutamento de funcionários por competências e não somente pela religião. À centralização somou-se o caráter hereditário que o califado assumiu, garantindo assim a sucessão e continuidade das políticas implantadas. Apesar disso, o elemento aglutinador do Estado islâmico era, de fato, a religião, que transformou as guerras pela expansão do império numa modalidade de *jihad*¹⁶: as guerras santas entre crentes e infiéis aos ensinamentos de Maomé. Nesse contexto de fé e lutas é que os Omíadas atingiram a Península Ibérica.

A expansão omíada, entre os séculos VII e VIII, abocanhava várias partes do já fragmentado Império Romano. Desde as invasões germânicas sobre as fronteiras romanas, no correr do século V, que o território dos cézares via-se ameaçado e, em vários pontos, havia sucumbido ao domínio dos bárbaros. Entretanto, seu legado cultural havia sofrido pouco impacto sob os povos germânicos e o eixo civilizacional

Ademais, não há uma centralidade religiosa islâmica: o califa é autoridade política e religiosa nos limites de seu califado, cabendo-lhe, entre outros, manter o islã de acordo com a tradição, fazer reinar a justiça, proteger as fronteiras, regulamentar as despesas públicas e cobrar taxas segundo as prescrições do alcorão. Cf. GIORDANI, Mário. *Op. cit.*, p.155-156.

¹⁶ O movimento da *jihad* não significa Guerra ao infiel. Antes, trata-se de todos os esforços possíveis e necessários à conversão: a pregação, aconselhamento, ensinamento das crenças e doutrinas islâmicas... em último caso, diante da completa insipiência daqueles que se pretende converter, a guerra torna-se uma alternativa real.

desenvolvido ao longo da bacia do Mediterrâneo havia sobrevivido. Os bárbaros assimilaram-se fortemente às estruturas e instituições romanas, postura civilizacional bastante diferente daquela adotada pelos novos ocupantes das antigas fronteiras romanas: os árabes e os povos islamizados.

O historiador belga Henry Pirenne afirma que, na evolução política da Alta Idade Média, Carlos Magno é inconcebível sem a contrapartida de Maomé¹⁷. Mesmo revista e criticada¹⁸, a “tese de Pirenne” mantém seus bríos. O principal deles é chamar a atenção para o problema islâmico na história europeia que, por muito tempo ignorado, veio à tona em debates decorrentes de seu trabalho. Conforme o autor, a análise das invasões, fragmentação e conquista do Império Romano pelos povos germânicos tende a defender a ideia de que esses povos foram a grande alteridade da sociedade romana. Pirenne, por sua vez, argumenta que nada animava os povos germânicos contra o império: eles admiravam-no, buscando estabelecer-se nele e dele desfrutar¹⁹. Buscavam a manutenção das instituições e leis romanas, sobretudo pela precariedade de suas próprias, adequadas apenas à gestão de pequenos reinos, não de territórios e populações tão extensos como aqueles que, após suas conquistas, tiveram acesso e domínio²⁰. A língua latina, a fé cristã, nada disso sucumbiu diante dos novos senhores da Europa, muito ao contrário²¹. Evidente que não se pode afirmar que os germânicos não acrescentaram nada à civilização romana, apenas assimilando-se a ela, o que, de fato, não aconteceu. Entretanto, Pirenne chama a atenção para o fato de que, em seus aspectos gerais e fundamentais, eles mantiveram a estrutura e o funcionamento do Império, aflorando uma cultura germano-romana de forma acentuada após as conquistas islâmicas no Mediterrâneo que, afirma o autor, fecharam a Europa em si mesma.

Embora Maomé não tenha sido o responsável pela feudalização da Europa cristã, também não se pode negar que essa mesma cristandade viu no Profeta seu Anticristo, sua alteridade fundamental a ser combatida, seja no plano da política mundana, na mística da salvação da alma ou na concepção da eternidade. Pirenne busca

¹⁷ PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno: o impacto do islã na civilização europeia*. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio. 2010.

¹⁸ As críticas referem-se, sobretudo, ao excessivo destaque que dá ao comércio de longa distância na manutenção da vida econômica e social da Europa merovíngia e ao desencadeamento do processo de feudalização carolíngio causado pela mudança no vetor econômico, do litoral para o interior do continente.

¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

²⁰ *Ibid.*, p.43.

²¹ *Ibid.*, p.109-118.

evidenciar que a alteridade fundadora da Idade Média não foi formada pelos povos germânicos. O islamismo foi o principal elemento, de acordo com o autor, na estruturação da sociedade europeia a partir de Carlos Magno. A redução do comércio, o enfraquecimento das cidades e o processo de feudalização seriam decorrentes do fechamento do Mediterrâneo pelos ismaelitas.

Sem adentrarmos nos méritos ou críticas à tese de Pirenne, chamamos a atenção para o enfoque dado à alteridade muçulmana no seio da Europa cristã. A civilização mediterrânica romana permaneceu após as conquistas germânicas e desfez-se com o predomínio do islamismo nessa região, que transformou o Mediterrâneo em lago muçulmano, sobretudo após a conquista da Ibéria e do Norte da África²². A arabização foi uma constante nas terras dominadas pelos islâmicos: na Espanha do século IX, o árabe já superava o latim, mesmo na leitura de textos religiosos dos concílios²³.

Pirenne afirma que:

Pelo mesmo golpe, o Oriente foi separado do Ocidente. Desfez-se o vínculo que a invasão germânica havia deixado subsistir. Agora, Bizâncio é apenas o centro de um império grego, para o qual não há nenhuma possibilidade de uma política justiniana. Está reduzido a defender as suas últimas possessões. (...) o Mediterrâneo ocidental não tem nenhuma outra função. Ele, que havia sido a grande via de comunicação, agora é uma barreira intransponível²⁴.

Mais que uma força espiritual, o islã caracteriza-se como um poder político de monta, apto a se opor à comunidade cristã nos campos da cultura, arte, guerra, economia e civilização. É uma alteridade que exige dos seus *alteregos* a submissão a Deus e a Meca, ao Profeta e à Arábia. Diferentemente dos germânicos, que foram ao encontro dos povos dominados, assimilando-se e adotando a cultura romana, os muçulmanos exigiam sua submissão (embora não exigissem conversão) e arabização. Enquanto o germano se romanizava ao entrar em contato com a România, os árabes buscavam substituir as culturas nativas pela sua, abarcando-as e transformando-as de acordo com seus critérios e necessidades: bárbaros e romanos arabizavam-se ao serem conquistados

²² *Ibid.* p.153.

²³ *Ibid.* p.144.

²⁴ *Ibid.* p.154-155.

pelo islã²⁵. O centro não era mais Roma, as províncias mediterrânicas conquistadas pelos muçulmanos gravitavam na direção de Damasco e, posteriormente, Bagdá. Na Europa, o eixo civilizacional foi deslocado para o norte, às margens do Sena.

Entre 661-750, o domínio islâmico alcançou dimensões continentais, ocupando partes da África, Ásia e Europa. Cobrindo área desde o oceano Índico ao Atlântico, o mundo muçulmano instalou-se em terras outrora ocupadas pelos grandes impérios da Antiguidade e incorporou, além do império Persa, o norte da África e a Península Ibérica, territórios noutros tempos de domínio romano: “pela primeira vez, esses dois conjuntos, do delta do Indo à Hispânia, são reunidos sob a mesma autoridade, fundidos num mesmo domínio econômico, prometidos a uma mesma cultura”²⁶.

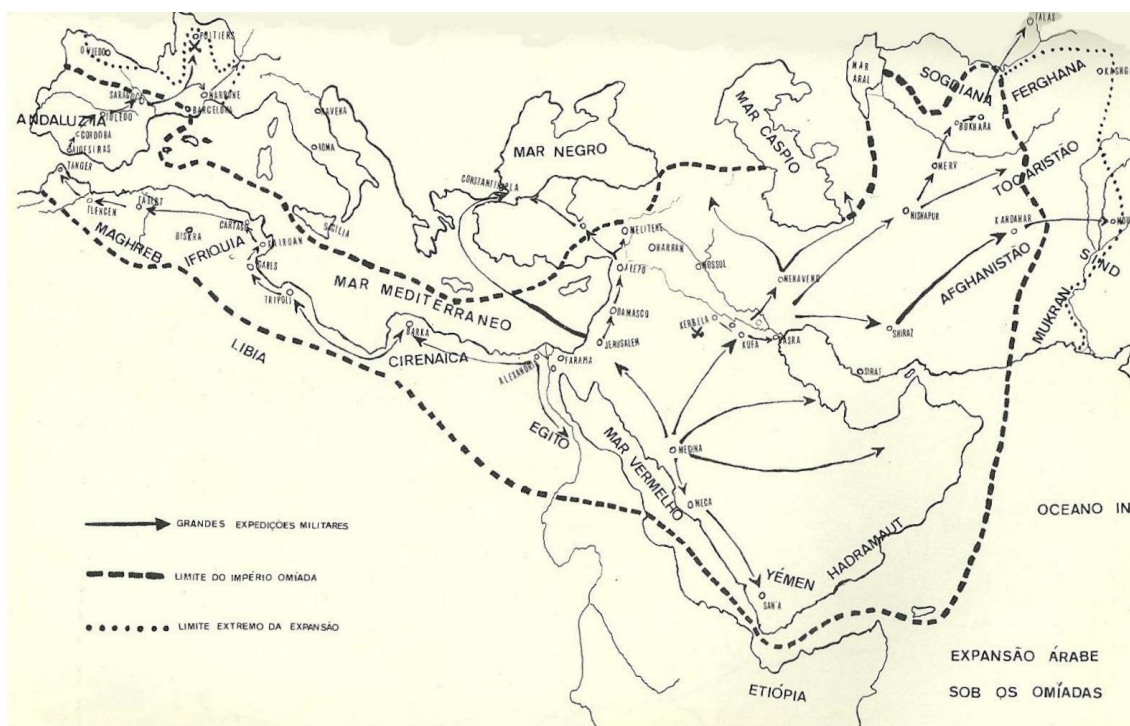


Figura 1: Extensão do mundo islâmico, durante o califado Omíada²⁷.

Durante o califado Omíada, a Ibéria – chamada pelos árabes de *Al-Andaluz* – foi dirigida por emires (governadores) dependentes de Damasco, então capital do império islâmico. Entretanto, estava muito distante deste centro, o que permitia a seus gestores mais independência e também enfraquecia o elo com o centro do poder

²⁵ *Ibid.* p.144.

²⁶ MIQUEL, *apud.* GIORDANI, Mário C. *Op. cit.* p.71.

²⁷ GIORDANI, Mário Curtis. *Op. cit.*

estabelecido na Síria. A isso se somavam conflitos internos em busca de aumento de poder político, que criaram desacordos entre os árabes e os berberes norte-africanos que, embora tenham se empenhado na conquista do território andaluz, formando a maior parte dos exércitos islâmicos, receberam poucas recompensas, ficando com regiões de menor valor que aquelas concedidas aos árabes.

As intrigas pelo poder nas diversas partes que compunham a vastidão do império conquistado, fenotípica e culturalmente heterogêneo; a atitude de superioridade árabe frente aos demais povos e fraturas internas entre diversos grupos árabes levaram o califado Omíada à queda. Outra poderosa família árabe, os Abássidas, conquistou o poder. Essa transformação deu-se através de estrita perseguição aos Omíadas, assassinados massivamente, sendo poucos aqueles que sobreviveram e, dentre eles, Abd al-Rahman, que fugiu para a Península Ibérica. Lá, distante dos olhos do centro do poder, transferido de Damasco para Bagdá, obteve o apoio dos setores administrativos locais e fundou a dinastia dos Omíadas da Espanha, no emirado de Córdoba. No século X, os descendentes de al-Rahman romperam com Bagdá e proclamaram Córdoba um califado autônomo.

Entre os séculos X e XI, o califado de Córdoba, que cobria grande parte da península Ibérica, viveu seu período áureo. Sob os Omíadas da Espanha, a península Ibérica viu seu corpo social e econômico florescer: as cidades desenvolveram-se e tornaram-se focos de cosmopolitismo, a população cresceu e a introdução de novas técnicas, dentre as quais se destaca a irrigação, transformou a agricultura numa fonte de prosperidade. O comércio via Mediterrâneo, que havia se desenvolvido no período romano e atrofiado após o século VI, voltou a vigorar e a expandir-se²⁸. María Rosa Menocal afirma que:

Córdoba, no início do século X, era uma cidade absolutamente fascinante. As descrições feitas por pessoas que lá viveram então e por historiadores que chegaram depois sofrem do excesso de maravilhas catalogadas, problema semelhante, de certa forma, ao das histórias das conquistas de Don Juan: serem contadas às dezenas, às centenas. Primeiro falavam da estonteante riqueza do próprio califa e de sua capital; em seguida, dos novecentos banhos e das dezenas de milhares de lojas; depois das centenas, quiçá milhares, de mesquitas; contavam

²⁸ MENOCAL, María Rosa. *O ornamento do mundo: como muçulmanos, judeus e cristãos criaram uma cultura de tolerância na Espanha medieval*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record. 2004. p.40.

também da água corrente que chegava aos aquedutos, bem como das ruas pavimentadas e bem iluminadas...²⁹

Para além de toda a estrutura fascinante, a autora afirma que era a “enorme riqueza intelectual de *Al-Andalus* (...) inseparável de sua propriedade material, que faria dela o ‘ornamento do mundo’”³⁰. O califado possuía dezenas de bibliotecas, sendo que naquela particular do califa contaram-se quatrocentos mil volumes, num tempo em que a maior biblioteca cristã não possuía quatrocentos manuscritos. Clássicos gregos, romanos e árabes passaram às estantes da cristandade por meio dos acervos islâmicos, traduzidos e canonizados pela tradição ocidental católica. O idioma árabe tornou-se muito importante na Península, considerado como a língua mais sofisticada, mesmo pelas comunidades cristãs e judaicas.

Beatriz Bissio informa que a conquista cristã de Toledo, em 1085, é um marco no processo de apropriação cristã dos conhecimentos produzidos/traduzidos pelos muçulmanos na língua árabe. Esta cidade havia sido cenário de grande expressão intelectual islâmica e passou a oferecer aos religiosos cristãos acesso a livros até então desconhecidos. Aristóteles, Euclides e Ptolomeu tornaram-se disponíveis nas estantes cristãs a partir de suas traduções árabes. Ademais, a presença de grande comunidade arabizada em Toledo estimulava a viagem de cristãos oriundos de diversas partes da Europa a Toledo, com o fito de usufruir de suas ricas bibliotecas através do auxílio de moçárabes e judeus na leitura e tradução deste rico acervo³¹.

O islamismo, portanto, chegou à Ibéria e realizou grandes transformações, contribuindo com a disseminação daquele que, posteriormente, seria concebido como o legado greco-romano ao mundo ocidental. Contudo, sua construção como alteridade a ser combatida pelos cristãos não foi um processo linear, muito menos expandido ao nível civilizacional no sentido de englobar a totalidade dos sujeitos residentes nos espaços geográficos ocupados pelas potências em confronto, como defende Pirenne. Experiências como aquela vivida em Toledo expressam as contradições inerentes à formação da alteridade: se o conhecimento produzido pelos muçulmanos – processo, portanto, indissociável de sua condição religiosa – era cobiçado pela cristandade, a rejeição à prática da fé islâmica também fez-se presente. Bissio argumenta que à

²⁹ *Ibid.*, p.44.

³⁰ *Ibid.*, p.45.

³¹ BISSIO, Beatriz. *Op. cit.* p.112-113.

conquista de Toledo logo se seguiu a transformação da mesquita em catedral, incitando a migração das elites islâmicas após a apropriação de seu legado pelas elites cristãs³².

Considerando a diversificação social das comunidades cristãs e muçulmanas na península Ibérica e entendendo este elemento como demarcador das relações entre sujeitos, somado às práticas de fé, acreditamos que as experiências vividas por indivíduos e grupos sejam observáveis em escala maior. A ampliação do foco, mais aproximado aos indivíduos, permite-nos verificar a emergência de um universo social e cultural multifacetado, bem mais complexo que uma oposição ontológica diante da alteridade.

1.2. Conceituação do islamismo em discursos cristãos

A cisão proposta por Pirenne, ao afirmar que a conquista islâmica do leste europeu, Oriente Médio, norte da África e península Ibérica promoveu a ruptura entre Ocidente e Oriente, é essencialmente civilizacional. Trata-se, no entender do autor, de duas grandes culturas que reciprocamente se excluem. R. M. Savory argumenta que a existência do islamismo sempre deixou o *Oeste* em estado de desconfiança por ser essa a maior religião revelada desde a ascensão do cristianismo no Ocidente³³. No século XIV, por exemplo, o imortalizado escritor florentino autor d'*A divina comédia*, Dante Alighieri, circunscreveu no oitavo círculo do inferno, destinado àqueles que cometeram fraude, ninguém menos que o Profeta árabe de Deus, Maomé³⁴. Já aos olhos dos muçulmanos, o islamismo é a superação do cristianismo que, embora seja o começo da obra divina, é imperfeito e limitado, a ser sobreposto pela religião revelada ao Profeta.

A aceitação tácita da proposição de Pirenne levar-nos-ia à conclusão de que as sociedades orientais e ocidentais não possuem afinidades originais ou transcendentais, em termos religiosos ou socioespaciais, rejeitando-se mutuamente e negando-se a

³² *Idem*.

³³ SAVORY, R. M. Christendom vs. Islam: interaction and co-existence. In SAVORY, R. M. (ed.). *Introduction to Islamic Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press. 1976, p.127

³⁴ Juntamente com várias personalidades cristãs, nesse e noutros dos nove círculos do inferno. Cf. MOTA, Thiago; MURRO, Fernanda Sardinha. O Inferno de Dante e suas representações: análise do inferno d'*A Divina Comédia* através das ilustrações de William Blake (século XVIII), Gustave Doré (século XIX) e Helder Rocha (século XX). IN *Contemporâneos* – Revista de Artes e Humanidades. n.º 5, Nov/Abr. 2010. p.33.

qualquer forma de interação. Trataríamos da construção da alteridade integral, num total estranhamento que somente seria possível diante da absoluta novidade, mística, física ou cultural.

Essas análises estruturais buscam estabelecer grandes configurações civilizacionais e permitem-nos perceber modelos culturais dentro dos quais os indivíduos organizam sua forma de pensar e produzir experiências, essas que dotam, efetivamente, a realidade de sentido. Entretanto, tal escala civilizacional, que opõe Ocidente e Oriente, cristianismo e islamismo, é adequada somente à imobilidade ou às lentas transformações da longa duração, negando-nos as dimensões propriamente humanas que vão além das geografias imaginativas sociais e suas fronteiras simbólicas. Como pensar os fenômenos dos contatos e interações entre cristãos e muçulmanos? Como escapar à lógica do conflito ou ao organicismo da complementaridade das relações sociais? Como conceber sociedades adjacentes e suas relações ora conflituosas, ora pacíficas? É necessário analisar as relações sociais em escala menor e lançar sobre elas outras possibilidades analíticas.

A distinção entre Ocidente e Oriente está na base na concepção ocidental acerca de si e do Levante: dois espaços concebidos como dotados de personalidade histórica que, num determinado momento do século VIII, seguiram rotas diferenciadas e passaram a opor-se nos domínios da política e da cultura mundiais. Entretanto, essa postura maniqueísta não nos parece muito esclarecedora. Ocidente e Oriente são um conjunto de sociedades territorializadas que, em diferentes momentos históricos, possuíram e possuem distintas formas de interação mútua. Talal Asad afirma que as sociedades históricas do Oriente Médio nunca foram autocontidas, isoladas de relações externas ou imutáveis. Há transformações internas e conexões com o restante do mundo, uma vez que há elementos nas sociedades islâmicas (como em todas as sociedades) que não estão perfeitamente integrados no todo social, e não são os limites e fronteiras geográficas que definem “Oriente Médio” ou “mundo islâmico”³⁵.

O próprio conceito de Oriente é plástico, mais cultural que geográfico, quase se confundindo com islamismo e englobando o norte da África em sua configuração política e civilizacional. É preciso, portanto, que demarquemos dois processos: o primeiro trata da construção do Oriente e do islã, como campos de saber erudito e

³⁵ ASAD, Talal. *Op. cit.*, p.10-11.

acadêmico que, muitas vezes, determinaram e determinam a percepção ocidental das terras e culturas a leste, como se o discurso *fosse* a realidade. Por outro, é preciso relativizar a alteridade islâmica e o próprio Oriente, observando sua significação e interações sociais em escala micro-histórica.

Edward Said afirma que, em sentido estrito, o Orientalismo é um campo de estudos erudito, cuja existência formal dá-se a partir da decisão do Concílio da Igreja de Viena, em 1312, de estabelecer cátedras de “árabe, grego, hebraico e siríaco em Paris, Oxford, Bolonha, Avignon e Salamanca”³⁶. Entretanto, no século XII, a Europa já se via às voltas com a tarefa, realizada pelos monges de Cluny, de traduzir o Alcorão do árabe para o latim. Mais do que entender a doutrina islâmica, essa atividade tinha como objetivo melhor combatê-la, uma vez que “a luta contra os muçulmanos não poderia ser só pelas armas, mas deveria ser também no plano das ideias”³⁷. Assim, a tradução logo se fez acompanhada de um apêndice, que apontava os principais “erros” cometidos por Maomé.

Entendemos os discursos e sentidos europeus sobre o islamismo de forma análoga à definição de orientalismo, proposta por Said. Não se trata de uma fantasia europeia sobre o Oriente (ou sobre o islamismo, mais próximo do que o desejável pelos cristãos europeus), mas de um conjunto de teorias e práticas elaboradas ao longo de gerações, cujo objetivo é produzir formas de agir sobre o Oriente (e sobre o islã), dominando-o. O conceito é mais valioso como um sinal do esforço e poderio ocidental sobre o Oriente (e cristão sobre o islã), do que como discurso verídico sobre o objeto que pretende representar³⁸.

Precedendo a preocupação acadêmica e doutrinária com o islamismo, a presença muçulmana no extremo oeste europeu despertava a curiosidade dos homens comuns, ainda no século VIII. Nesse período, na península Ibérica, foram elaboradas crônicas cujo objetivo era conhecer os seguidores de Maomé através de narrativas etnográficas acerca dos povos islâmicos: árabes, sarracenos, berberes ou outros nomes que adquirissem nas classificações. Rogério Ribas afirma que a *Crônica Moçárabe* distingue os vários grupos étnicos muçulmanos presentes na Ibéria do século VIII, “diferenciando sarracenos de árabes e identificando, ainda, os *berberes* do Norte da

³⁶ SAID, Ed. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras. 1990, p.85

³⁷ BISSIO, Beatriz. *op. cit.* p.112.

³⁸ SAID, Ed. *Op. cit.*, p. 33.

África, aos quais chama de *mauri* (mouro), em contraste com os árabes ocupantes da Espanha”³⁹. Os textos empenhavam-se em desqualificar aqueles a quem chamam de “infiéis”, os muçulmanos, em contraposição aos narradores cristãos.

A prática social da religião contribui com a formação de uma comunidade imaginária, aglutinando pessoas em categorias sociais e fazendo delas grupos coerentes. *Comunidade* porque pressupõe a existência de redes de solidariedade e identificação entre um grupo limitado de indivíduos, incluídos nos limites geográficos de suas fronteiras. *Imaginada* porque nenhum dos membros tem conhecimento de todos os indivíduos que formam o tecido social da comunidade: jamais terão experiências comuns em suas vidas particulares e individuais que não sejam mediadas pelo imaginário (comunidade de sentidos, leis, referências comuns, ideia de simultaneidade ligando as atividades desenvolvidas por todos, e sua religião, onipresente nos limites do território) que os mantém em comunhão⁴⁰.

Concebemos que o contato entre comunidades religiosas não age como fator de diluição de uma na outra ou como segregação rígida entre elas. Antes, estruturas de interação são construídas para que cristãos e muçulmanos possam conviver num mesmo espaço e compartilhar recursos físicos e culturais, como ocorreu na Ibéria, durante o califado de Córdoba. Notamos a formação de comunidades mistas a partir da migração de indivíduos entre os grupos religiosos, uma vez que a expansão da população muçulmana em Portugal e na Espanha não se deu somente por contingentes árabes ou berberes. Muitos foram aqueles que, ao curso das gerações que se sucederam no emirado e califado Omíada, converteram-se à religião de Maomé, embora o contrário também tenha acontecido. Essas conversões tornaram a comunidade islâmica em *Al-Andaluz* maior e mais integrada pelo estabelecimento de casamentos entre membros das diversas raízes étnicas que lhe deram origem.

De acordo com Jean Delumeau⁴¹, no fluxo religioso que se estabeleceu, o cristianismo perdeu muitos adeptos para as fileiras do islã, tendo em vista o grau de tolerância deste e, em muitos casos, melhores condições de vida oferecidas pela

³⁹ RIBAS, Rogério de Oliveira. Filhos de Mafoma. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Tese (Doutorado em História Moderna – sociedades islâmicas). Universidade de Lisboa. Lisboa. 2005. p.15

⁴⁰ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e expansão dos nacionalismos*. Lisboa: Edições 70. 1991, p.39-47

⁴¹ DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009, p.400.

organização social islâmica. É interessante notar que, embora indivíduos migrem entre um e outro grupo religioso, ambos os grupos continuam existindo, mantendo seus valores e limites. Essa manutenção é possível pelo recurso às estruturas de interação que, na leitura antropológica de Fredrik Barth, são caracterizadas como:

Um conjunto de prescrições que governam as situações de contato e permitem uma articulação em alguns setores ou domínios de atividade específicos e um conjunto de interdições ou proscricções com relação a determinadas situações sociais, de modo a evitar interações interétnicas em outros setores; com isso, partes das culturas são protegidas da confrontação e da modificação⁴².

Percebemos que o contato entre dois grupos socioculturais não resulta, necessariamente, em processos intensos e completos de miscigenação ou hibridismo. É possível que grupos humanos e instituições sociais convivam sem a necessidade de transformarem-se mútua e completamente. A manutenção de espaços de diferenças religiosa, como setor protegido diante das interações, favorece a persistência de conflitos sociais, ao acentuar a diferença de perspectivas e objetivos políticos entre os povos envolvidos. Ao longo dos séculos IX e X, a literatura polêmica antimuçulmana desenvolveu-se com desqualificações dos praticantes do islamismo, aplicando-lhes um caráter inferior por suas origens consideradas espúrias: descendiam de Ismael, o filho ilegítimo de Abraão com a escrava Agar. Através desta tarefa, o que estava em jogo era a legitimidade do controle político sobre o espaço ibérico, disputado pelas duas comunidades de sentido autônomas que conviviam na forma de uma sociedade real.

As crônicas criticam a utilização do termo sarraceno para nomeação dos muçulmanos, acreditando que este faça referência aos descendentes de Sara, esposa de Abraão e mãe de Isaac, tronco genealógico que chegou até Jesus, afirmando que o mais correto aos muçulmanos seriam os termos agarinos ou ismaelitas⁴³. Destaque também é dado ao “apetite sexual” dos mouros, sobretudo em relação às mulheres cristãs. Essa imagem contribuiu com o desenvolvimento de um imaginário no qual o muçulmano era concebido como impuro e corruptor, em contrapartida ao conceito de pureza da Virgem

⁴² BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organizado por Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000, p.35.

⁴³ RIBAS, Rogério. *Op. cit.*, p.15-16. Vale destacar que essa tratadística desconhece ou desconsidera as origens etimológicas do termo sarracenos. Conforme Ribas (p.40), essa nomenclatura decorre do termo *sarakênoi*, usado pelos gregos para nomear os árabes e que, no latim, transformou-se em *sarracenos*, por serem chamados “árabes scenitas”, ou seja, os árabes que viviam debaixo da tenda (*skênê*, em grego).

Maria, arquétipo da mulher cristã, fornecendo elementos para debates retóricos que confrontavam a pureza e o profano⁴⁴.

Nos séculos XI e XII, a expansão cristã, nas Cruzadas, e o ideal de Reconquista ditaram a tônica das crônicas. A preocupação etnográfica cedeu lugar à exaltação e celebração dos “heróis cristãos” das guerras santas, enfatizando a desagregação do califado Omíada e a conquista de Toledo pelos cristãos. O islã passou a ser demonizado de forma mais efetiva e o muçulmano caracterizado indistintamente como *bárbaro*, adensando-se os estereótipos ligados à idolatria, gentilismo e satanismo. Concebia-se o islamismo como seita de superstições formada por ritos marcados por erros demoníacos, em contraposição ao cristianismo. No plano político, sublinhava-se a falsidade como principal característica dos muçulmanos, tendentes a trair alianças e acordos. Houve ainda apelos à inferioridade dos maometanos através da cor da pele: a *História Compostellana* esboçou uma imagem dos almôadas e almorávidas destacando a cor escura da pele e atribuindo-lhe conotações negativas, como perversidade e crueldade⁴⁵.

Na esteira desses discursos que perenizam estereótipos, desenvolveu-se uma crítica teológica ao islamismo, a partir da tradução do Alcorão para o latim, em 1143. Tal tradução do livro sagrado dos muçulmanos foi fomentada pelo abade de Cluny, Pedro, o Venerável (1094-1156), com o intuito de estimular um conhecimento mais profundo acerca do islamismo. Esse desejo tinha o propósito de oferecer aos cristãos ferramentas mais contundentes para refutação consistente do islã, apontando seus “erros”. Essa iniciativa repercutiu pelos séculos seguintes, levando à consolidação da literatura anti-islâmica através de trabalhos de cunho religioso, cujo objetivo era fazer uma refutação sistemática do Alcorão⁴⁶.

Amparado pela lógica aristotélica, o dominicano Raimundo Martí escreveu, no século XIII, o *Tractatus contra Machumetum*, dado a tal refutação da religião islâmica. Rogério Ribas destaca as seguintes teses defendidas pelo escolástico: Maomé não foi verdadeiro Profeta ou mensageiro de Deus; sua inspiração era falsa; ele foi mentiroso, imundo e luxurioso; jamais fez milagres; suas leis eram marcadas pela fealdade e imundice; os infortúnios e sua morte indicam que ele não era possuidor de santidade⁴⁷.

⁴⁴ *Ibid.*, p.16.

⁴⁵ *Ibid.*, p.19.

⁴⁶ *Ibid.*, p.21-22.

⁴⁷ *Ibid.*, p.24.

Outro expoente da literatura anti-islâmica mais sofisticada foi Raimundo Lúlio. Missionário entusiástico nascido no final do século XIII, em Maiorca, Lúlio empenhou-se em refutar os fundamentos do islamismo, embora acreditasse na possibilidade da conversão dos muçulmanos. Confrontado com o ideal cruzadístico exclusivo, Lúlio foi portador de um otimismo missionário que apostava na conversão. Este otimismo sobressaiu-se no momento da Conquista, visto que a conquista de Granada, em 1492, não eliminou o islamismo da Espanha. Ribas afirma que “os mudéjares [muçulmanos a quem se permitiu viver na Espanha após a queda de Granada] mantiveram seus direitos até 1502, quando, por decreto de Isabel de Castela, deu-se a conversão forçada de todos os muçulmanos residentes na Espanha”, processo que foi até 1526 e ocasionou a emergência do “problema mourisco” espanhol, resolvido entre 1609 e 1614, com a expulsão geral dos mouriscos⁴⁸.

Toda tradição cronística, gerada ao longo de séculos, apresenta o esforço ibérico-cristão em caracterizar o islamismo. Entretanto, conforme afirma Said, a linguagem utilizada para retratá-lo não possui correspondência na realidade. Não porque ela seja imprecisa: na verdade, não há uma preocupação com a precisão. O que as crônicas fazem é apontar a estraneidade dos seguidores de Maomé ao mesmo tempo em que a incorporam, esquematicamente, num palco de tradições que legitime o conhecimento e o posicionamento da Europa diante do islã. Ou seja, não se busca conhecê-lo, mas reduzi-lo à compreensão desejada pela cristandade. Para isso, lança-se mão tanto da familiarização dos termos utilizados quanto de seu estranhamento: “Maomé é sempre o impostor (familiar, porque ele pretende ser como o Jesus que conhecemos) e sempre o oriental (estranho, porque, embora seja em alguns aspectos ‘semelhante’ a Jesus, afinal ele não é como Jesus)”⁴⁹.

Tais elementos caracterizam oposições entre cristianismo e islamismo no plano dos Estados e dos conflitos religiosos, em busca do exercício do poder político no seio da sociedade real. Aumentar a escala analítica permite-nos reconsiderar o problema sobre outras bases, analisando-o no cotidiano das pessoas comuns e suas experiências cotidianas. Do aspecto macro ao micro-histórico, aplicamos o princípio da variação de escalas, conforme defendido por Jacques Revel, buscando escapar de problemas que cercam as posturas metodológicas que optam por apenas uma unidade analítica de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 25-26.

⁴⁹ SAID, Edward. *Op. cit.*, p. 113.

grandeza. Os trabalhos devotados ao macro perdem, muitas vezes, as dimensões do vivido, da experiência dos sujeitos e seus significados nos contextos sociais. Já a restrição micro ao vivido como particularidade anedótica restringe as análises dos deslocamentos possíveis através dos rearranjos no foco⁵⁰. Trazer experiências de indivíduos à cena histórica caracteriza esforço em apontar conflitos, incompatibilidades, esferas de negociação, construção de processos que, vistos de cima, parecem estruturas magnéticas homogêneas capazes de atrair os sujeitos para si. Através de análises de experiências individuais, evidencia-se, conforme Revel, as dimensões sociais dessa experiência, sua realização na sociedade, através do espaço microanalítico de observação combinado à perspectiva macroanalítica.

O medo do elemento islâmico, associado à besta do Apocalipse de São João e ao Anticristo, pregados pela Igreja Católica, muitas vezes não encontrava respaldo na sociedade. A desunião dos povos cristãos frente aos avanços islâmicos, no final da Idade Média, muitas vezes aliando-se a eles, são indicativos de que, na mentalidade cotidiana e desapegada da ortodoxia religiosa, as angústias do papado não eram compartilhadas⁵¹. Por esse motivo, os cristãos que “habitavam reinos esparsos ao sul dos Pirineus” foram considerados pelo Papa Inocêncio como de última categoria, visto que a heterodoxia reinante nessa região mantinha-os apáticos e desunidos em sua fé. “Eram cristãos que mais facilmente fariam guerras entre si do que com seus vizinhos muçulmanos”⁵².

Jocelyne Dakhli e Wolfgang Kaiser⁵³ sugerem que compreendamos as interações entre cristãos e muçulmanos sem tratá-los como membros de comunidades portadoras de diferenças fundadoras e reciprocamente excludentes. A análise social das interações não deve construir-se sob os pilares da diferença cultural entre duas sociedades, por uma série de fatores:

1. As interações entre indivíduos se dão através de suas experiências, dentro de uma mesma esfera de convívio, portanto numa sociedade, ainda que formada sobre bases desiguais.

⁵⁰ REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. In.: *Revista Brasileira de Educação*. v.15, n. 45, set/dez. 2010.

⁵¹ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.* p.402.

⁵² MENOCA, María Rosa. *Op. cit.*, p.56.

⁵³ DAKHLIA, Jocelyne, KAISER, Wolfgang. Introduction. In.: *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe: passages et contacts en Méditerranée*. Paris: Éditions Albin Michel. 2012, p.11.

2. Cristãos e muçulmanos não constituem duas comunidades isoladas e/ou internamente integradas de forma perfeita, como se fossem estruturas homogêneas.

3. Mesmo existindo setores nas estruturas de interação que dificultem ou neguem o relacionamento entre indivíduos praticantes de diferentes religiões, essas práticas ocorrem na dimensão do vivido social e individual.

Assim, se a Igreja condenava, na baixa Idade Média, o estabelecimento de alianças com muçulmanos, isso não significa que 1- caso se aliassem, os cristãos estariam caminhando em direção a Maomé, 2- que as diferentes sociedades (temporais e espaciais) não tivessem interesses próprios, que fugissem à esfera estritamente religiosa, e 3- que as determinações clericais seriam cumpridas, em detrimento das tramas políticas e sociais locais.

A sinonímia criada entre islamismo e Oriente e cristianismo e Ocidente torna os espaços que ocupam e suas tradições irreduzíveis umas às outras. Entretanto, quando os conceitos são lançados na arena social e política, suas implicações tornam-se mais claras, sua encarnação nas sociedades mais visíveis e a cultura transforma-se no substrato agente-paciente: ao mesmo tempo em que alimenta as engrenagens do sistema, é produzida por ele. Percebendo a Igreja como importante agente político no mundo dos Tempos modernos, entendemos o sentimento de medo e a sensação de que a cristandade estava sitiada circunscrever-se aos grupos religiosos. Seriam eles os principais prejudicados, caso a religião revelada a Maomé transpusesse a fronteira austríaca, a leste, ou superasse os Pirineus, a oeste. Para muitos reinos, como os ibéricos, os ismaelitas não eram mais que agentes num cenário político hostil que precisavam submeter da mesma maneira que qualquer outro, cristão ou judeu.

No século XVI, com o avanço turco-islâmico na porção leste da Europa, a Igreja mobilizou-se para incutir o medo frente aos soldados islâmicos nas populações europeias. Diante da inércia geral dos povos, essa instituição esforçou-se para demonizar o inimigo e inculcar o medo no imaginário social, fazendo soar sinos “que lhes lembravam a permanência do inimigo” e ordenando o recital de orações “para implorar ao céu contra a ameaça otomana”⁵⁴. Entretanto, a quem o islamismo assustava? Jean Delumeau aponta que temerárias eram as populações que, no plano local, estavam

⁵⁴ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.* p.408.

sujeitas à possibilidade de violência muçulmana e, no plano geral, os homens da Igreja, que viam a religião cristã em perigo⁵⁵. Os setores letrados, entretanto, conservavam grande admiração pelo islamismo, considerando-o pacífico, apontando suas qualidades como executor de justiça ou destacando a disciplina de seus exércitos e a sobriedade de seus soldados, conforme feito por Jean Bodin, Michel de Montagne e outros⁵⁶.

Entre as pessoas comuns, Portugal e Espanha foram cenários de tolerância religiosa em sentido mais amplo do tradicionalmente se afirma. Stuart Schwartz analisa documentação inquisitorial dos reinos ibéricos e suas possessões ultramarinas e percebe grande grau de tolerância diante de outras práticas religiosas, bem como críticas à Igreja Católica. Optando pelo conceito de tolerância como uma atitude cultural dos indivíduos, em detrimento do tolerantismo, estudado como política de Estado no campo da História das Ideias, Schwartz dedica-se a produzir “uma história social das atitudes ou história cultural do pensamento”⁵⁷.

O autor foca-se na produção e recepção de ideias de tolerância a partir das pessoas comuns. Recorrendo ao que chamou de “micro-história serial”, ele objetiva contrapor dois mitos historiográficos opostos: a ideia de que o tolerantismo ibérico é superior àquele observado noutros pontos da Europa devido à experiência de convívio entre judeus, cristãos e muçulmanos; a ideia de que a Inquisição ibérica ceifou as atitudes de tolerância, formando uma sociedade ortodoxa, rígida e intolerante diante da alteridade religiosa.

De fato, as sociedades portuguesa e espanhola da Modernidade eram marcadas por forte intolerância e as posturas adotadas pelos personagens estudados por Schwartz devem ser encaradas como desviantes. Contudo, existentes. No tocante ao islamismo, o autor destaca as dúvidas referentes à salvação e à validade da lei religiosa na gestão de suas vidas, por parte de mouriscos tanto quanto cristãos velhos. Fazendo caminho contrário àquele percorrido pela História das Ideias, interessadas na difusão de pensamentos de estratos superiores da sociedade às pessoas comuns, Stuart Schwartz percebe a emergência de ideias de tolerância no cotidiano de Portugal e Espanha, desvinculadas de tratados humanistas e discussões teológicas desenvolvidas no período.

⁵⁵ *Ibid.*, p.403.

⁵⁶ *Ibid.*, p.408.

⁵⁷ SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras. 2009. p.23.

Reequacionando o problema, o autor afirma não se tratar de saber se escritos de humanistas influenciaram o cotidiano das pessoas comuns. Ao contrário, é preciso analisar como essa sabedoria ou racionalidade popular criou contextos e ideias disseminadas em textos escritos⁵⁸.

Vários são os personagens abordados por Schwartz, buscando capturar experiências vividas para compreender a dimensão da fé na vida das pessoas. Em muitos casos, a religião desempenha um papel central, noutros, nem tanto. Exemplo desta segunda assertiva pode ser visto nas opiniões do escravo africano Alonso. Aparentemente cristão, ele disse aos inquisidores que queria fugir para a África do Norte para ver seus familiares e morrer entre eles. Ao ser inquirido sobre se esperava se salvar na lei islâmica respondeu que “não sabia nada de leis e onde o tratavam bem tinha aquela como boa lei, e que se na Barbária os mouros o tratassem bem e lhe desse o que precisava, seria mouro como eles, e quanto a ir ao céu, que não sabe nada, que não entende a não ser de comer e de beber”⁵⁹.

Outro caso abordado por Schwartz é o de Francisco Bocacho, mourisco espanhol preso pela Inquisição em Murcia, em 1597. Conforme o autor:

Ele estava com um grupo de cristãos-velhos cantando a romança de El Cid, e lamentou que El Cid tivesse tomado Valencia, porque “a Valencia era então só de mouros”. Disseram-lhe que não havia salvação a não ser para os cristãos, ao que ele deu a usual resposta de que a fé dos antepassados lhe bastava e argumentou com o interlocutor cristão-velho: “Sua mãe e seu pai eram cristãos e então você segue esta lei”. Não lhe importava a teologia: “meu pai mouro, minha mãe moura, eu também mouro”⁶⁰.

Este caso é exemplar do convívio entre cristãos e mouriscos, sobretudo por destacar esferas de sociabilidade entre ambos, que se conheciam pelo nome, viam-se na Igreja e se reuniam para cantar os versos de El Cid – “aquele herói tradicional da Espanha cristã que na verdade passou boa parte da vida a serviço de príncipes muçulmanos”⁶¹. Essas atitudes tolerantes consideradas heresias pela inquisição não eram encontradas apenas entre mouriscos e conversos. Muitos cristãos-velhos também se expressaram nesses termos, destacando suas dúvidas e a possibilidade de convivência

⁵⁸ *Ibid.*, p.112.

⁵⁹ *Ibid.* p.113.

⁶⁰ *Ibid.* p.110.

⁶¹ *Idem.*

pacífica com professos de outras religiões. Em 1480, a cristã-velha La Rabanera afirmava que “o bom judeu e o bom mouro se salvarão em suas leis, senão porque Deus os teria feito?”⁶²

Membros de ordens religiosas, como franciscanos e jesuítas, muitas vezes se colocavam em posição complicada diante da Inquisição, devido às suas atitudes consideradas heterodoxas no tocante às possibilidades de salvação da alma fora da Igreja. Em 1604, o franciscano de Sevilha Francisco Martínez dizia que “qualquer infiel negativo ou contrário à fé, como o mouro ou o japonês, guardando a lei natural, se salvaria bastando dizer a Deus: Senhor, se eu souber de outro melhor estado ou lei, eu a seguirei”⁶³. Na mesma linha de pensamento, o copista de livros para Igreja, Diego Hurtado, afirmara, em 1580, que “cada um se pode salvar em sua lei”⁶⁴. Outro cristão-velho, o agricultor Gil Recio, ao lhe ser dito que a guerra levada a cabo pelos reis da Espanha contra os mouros de Granada era necessária para difundir a verdadeira fé, argumentou: “E sabe alguém qual das três Deus prefere?”, referindo-se ao judaísmo, cristianismo e islamismo.⁶⁵

Dakhliya e Kaiser apontam a necessidade de dedicarmos mais atenção aos diferentes objetivos dos variados grupos sociais que compõem uma sociedade, a fim de evitarmos generalizações corruptoras da interpretação das relações estabelecidas entre os homens⁶⁶. Se há restrições religiosas ao islamismo, por muito tempo esse discurso não foi ativado nos cenários político, econômico e social, ficando restrita à esfera de atuação da Igreja e às oportunidades de distinção por ela oferecidas. Os exemplos destacados acima indicam a forte presença da dúvida quanto às possibilidades de salvação apenas no cristianismo, bem como denotam a existência efetiva de sociabilidades entre cristãos e muçulmanos – sejam mouros ou mouriscos.

Distinções sociais e jurídicas em Portugal e na Espanha deram uso a diferentes nomenclaturas para tratar dos muçulmanos/convertidos do islã ao cristianismo ibéricos. Trata-se dos termos mouro, mudéjar e mourisco, que possuem significados bastante diferenciados. Rogério Ribas explica que *mouros* são os berberes da Mauritânia que, uma vez islamizados, integraram os levantes sarracenos na Península Ibérica. Com o

⁶² *Ibid.* p.90.

⁶³ *Ibid.* p.70.

⁶⁴ *Ibid.* p.61.

⁶⁵ *Ibid.* p.89.

⁶⁶ DAKHLIA, Jocelyne, KAISER, Wolfgang.

correr dos séculos, o termo transformou-se em sinônimo de muçulmano, caracterizando o inimigo a ser combatido nas fronteiras do império cristão, localizado na Europa, na África e na Índia. O termo *mudéjar* (ou mouros forros⁶⁷) tem origem histórica no esfacelamento da hegemonia islâmica na península Ibérica, no avanço da Conquista cristã. Nomeia as comunidades muçulmanas que permaneceram sob o domínio cristão por meio de mercê régia. Com a expulsão ou batismo forçado, em 1497 e 1502, em Portugal e Espanha, respectivamente, mudéjares tornaram-se *mouriscos*, “cristãos-novos de mouros”⁶⁸.

Mesmo com a proibição de comércio e trato com fiéis ao islã, não são poucos os casos de comerciantes portugueses envolvidos nesse mercado. No ano de 1578, o comerciante André Álvares de Almada, em viagem pelo sertão da Guiné, se encontrava na aldeia de Sutuco, a 120 léguas da foz do rio Gâmbia, buscando informações sobre o comércio de ouro e cobre realizado naquela região. O comerciante afirma que fora àquela localidade verificar se era verdade o que se dizia: que os muçulmanos buscavam cobre, a troco de ouro, para construção de material bélico. Entretanto, ao conversar com o capitão da cáfila, descobriu que o cobre era desejado para decoração e o trocavam por ouro porque, de onde o ouro vinha, o havia em tanta abundância que era desvalorizado. Diante dessas informações, o cronista apenas lamentava não estar de posse de nenhum estoque de cobre, pois poderia fazer um bom negócio⁶⁹.

O peso epistemológico da teoria pós-moderna, que enfatiza o individualismo e estende-o à análise das sociedades, como individualidades coletivas, precisa ser repensado⁷⁰. A ideia de culturas justapostas, imiscíveis e incomunicáveis, cara ao multiculturalismo, não nos parece adequada à análise das relações entre o islã e o ocidente cristão, uma vez que as sociedades são complexas. Sincronicamente, elas são formadas por indivíduos vários, que se ligam em redes e lugares sociais e, por meio de suas relações, modificam sua percepção da realidade social e seus interesses diante dela. Diacronicamente, as sociedades são históricas e seus valores e códigos são

⁶⁷ MOLÉNAT, Jean-Pierre. Unité et diversité des communautés mudéjares de la P. I. médiévale. In.: SIDARUS, Adel (ed.) *Islão minoritário na Península Ibérica: recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiana – sécs. XII-XVII*. Évora: Hugin Editores. 2002, p.20

⁶⁸ RIBAS, Rogério. *Op. cit.*, p.54-55.

⁶⁹ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)*. 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.55-56.

⁷⁰ GASBARRO, Nicola. *Op. cit.*, p.106-107

transformáveis, por vezes buscando compatibilizar as diferenças, sem que as transformações signifiquem o aniquilamento das comunidades específicas. Estruturas de interação e pluralidade de agentes são conceitos fundamentais à análise que propomos.

Para entender as representações portuguesas sobre o islamismo e a convivência ibérica entre cristãos, judeus e muçulmanos, estruturas mentais ahistóricas que atribuam unidade cultural imutável aos grupos religiosos, entendendo-os de forma ontológica, em detrimento de sujeitos históricos e relacionais, devem ser banidas. É preciso perceber as tramas políticas, os interesses locais, o papel dos indivíduos e dos grupos profissionais e confessionais, em contexto social e político. Do mesmo modo, é preciso perceber que o *um* muçulmano não carrega em si nenhuma distinção que o torne análogo a *qualquer* muçulmano ao redor do mundo ou mesmo dentro de um pequeno reino, como Portugal. Como aponta Talal Asad, os papéis de diferentes agentes islâmicos, como grupos nômades, urbanos e campesinos, precisam ser analisados para que se possa compreendê-los historicamente. As ações dos grupos são produtos de condições históricas que definem suas posturas políticas e não expressões de motivos essenciais derivados do protagonismo tribal⁷¹.

Se o califado de Córdoba conseguiu, durante muito tempo, comportar as tensões grupais e inserir indivíduos de diferentes credos em uma mesma sociedade, foram motivos políticos, e não estritamente culturais, que abalaram essas relações. Com a dissolução do califado, em 1031, as várias cidades que o compunham foram adquirindo autonomia, tornando-se o que se chamou de cidades-estados independentes. Esse período ficou conhecido como período dos Reinos *Taifas*, palavra árabe que significa partido ou facção. Um período de forte intolerância religiosa com grandes reverberações políticas abateu-se na Península Ibérica. Tratou-se de intensa luta entre facções religiosas em busca de autonomia política: cristãos e muçulmanos acionaram diacríticos de fé para justificar e legitimar seus projetos.

Paralelo a estes conflitos dentro dos limites territoriais peninsulares, houve a emergência de fatores externos. A região foi conquistada pelos califados Almorávida e, posteriormente, Almôada, que fizeram de *Al-Andaluz* uma província de centros que se estendiam no norte da África. O oeste europeu tornava-se periférico na organização islâmica e mais rigidamente controlado, para mantê-lo atado ao centro, localizado

⁷¹ ASAD, Talal. *Op. cit.*, p.10.

alhures. O esforço pela submissão política logo se vestiu de intolerância e acentuou as divergências religiosas. A Igreja Católica, com apoio de outros europeus do norte, ofereceu ajuda militar aos andaluzes em 1212, caracterizando o início da Conquista sob a égide cristã, acentuadamente na Espanha. As cidades sob o domínio islâmico, nesse momento extremamente ortodoxo e conservador, foram caindo uma a uma. Em 1492, em Granada, caíram os Násridas, no último bastião islâmico na Península Ibérica⁷².

1.3. A presença multiforme do islamismo em Portugal

No ano de 1139, no Campo de Ourique, os portugueses venceram Ismar e os cinco reis mouros, dando fôlego à conquista cristã da península Ibérica e à formação de Portugal enquanto reino. As histórias que se contavam (e contam) sobre essa batalha revestem-se emoções épicas: a superioridade numérica islâmica quase trazia a certeza da derrota, não fosse o milagre. Assim como realizado com Noé e Abraão, Deus fez outra aliança, agora com Afonso Henriques, e garantiu-lhe a vitória sobre os mouros.

Luís Filipe Silvério Lima, ao analisar a elaboração do milagre de Ourique, destaca a função do sonho como momento de revelação, que acompanhou a vida de Afonso Henriques, o “rei sonhador”⁷³. O autor apresenta-nos a narrativa miraculosa, presente no Juramento de Afonso Henriques, encontrado no Cartório Real do Mosteiro de Alcobaça, em 1596. Nesse documento, redigido em latim e acompanhado do selo e assinatura do rei e de testemunhas nobres e eclesiásticas, estão presentes os compromissos firmados por Afonso Henriques, diante de Deus, incumbindo-se de fundar um reino cristão. A sequência miraculosa iniciou-se, nas vésperas do confronto com os ismaelitas, com a abertura aleatória da Bíblia, por Afonso Henriques, que tocou o Livro dos Juízes⁷⁴, na narrativa em que Gedeão vence os quatro reis medianitas. Após ler essas palavras, Henriques caiu em um “brando sono” e sonhou com um velho homem que o informava que venceria os infiéis. Ainda sonhando, o capitão foi

⁷² MENOCA, María Rosa. *Op. cit.* p.53-59.

⁷³ LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos Sonhos*. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo. 2005, p.90.

⁷⁴ Lima diz que a narrativa encontra-se no Livro dos Reis. Entretanto, encontramos-la no Livro dos Juízes, cap.7.

acordado por seu camareiro, que o informava que um homem desejava falar-lhe. Ao receber essa pessoa, Henriques logo notou tratar-se do velho que estava em seus sonhos. Era um ermitão, que vivia nas proximidades: um fiel entre os infiéis. Ele trouxe uma mensagem: na noite seguinte, assim que os sinos da ermida tocassem, Henriques deveria ir até lá, pois o Senhor queria mostrar-lhe sua grande piedade.

Na noite seguinte, aconteceu como previsto. O capitão seguiu sozinho ao encontro. Aproximando-se, ele notou uma luz muito forte e, chegando mais perto, percebeu tratar-se de uma cruz, na qual se encontrava crucificado Jesus Cristo. Prostrando-se diante de tão sagrada imagem, Afonso Henriques pôs-se a chorar e rezar. Cristo aparecera-lhe para lhe fortalecer a fé e o coração, trazendo a certeza da vitória sobre os muçulmanos. A narrativa segue com o discurso de Cristo:

Eu sou o fundador e destruidor dos Reinos e Império, quero em ti, e em teus descendentes, fundar para mim um Império, por cujo meio seja meu nome publicado entre as nações mais estranhas. E para que teus descendentes conheçam quem lhe dá o Reino, comporás o escudo de tuas armas do preço com que eu remi o gênero humano, e daquele porque fui comprado dos judeus e sermeha [?] reino santificado, puro na fé e amado por minha piedade⁷⁵.

Cristo disse ainda que Afonso deveria entrar na batalha contra os mouros com o título de rei e, com a certeza da vitória, deveria sair dela e trabalhar pela realização do reino criado por Deus. Assim, “aclamado pelos seus homens, a cabeça coroada sem coroa de Afonso Henriques liderou o exército luso na derrota de Ismar e dos cinco reis mouros, fundando o reino de Portugal como primeiro monarca de um império fundado por Deus”⁷⁶. Novamente, como nas narrativas bíblicas, a aliança teria um sinal que a representaria: com Noé, Deus afirmara “eis o sinal da aliança que faço convosco e com todos e com todos os seres vivos que vos cercam, por todas as gerações futuras: ponho o meu arco nas nuvens, para que ele seja o sinal da aliança entre mim e a terra”⁷⁷. Com Abraão, a circuncisão representaria a aliança firmada junto ao criador. Com Afonso Henriques, a presença das chagas de Cristo no escudo de Portugal era o diacrítico da aliança firmada no Campo de Ourique.

⁷⁵ LIMA, Luís Filipe. *Op. cit.* p.92.

⁷⁶ *Ibid.*, p.93

⁷⁷ Gêneses, 9, 12-13.

Além da aliança, o aparecimento da cruz resplandecente como estímulo para guerra e vigor dos soldados não era inédito. “Deus” já utilizara esse recurso antes. A cruz fora avistada pelo imperador romano Constantino, antes de enfrentar seu rival Maxêncio, na Batalha da Ponte Mílvia, em 312 d. C. Ao avistar a cruz, o imperador romano adotou-a como símbolo de seu brasão e, após vencer a batalha, converteu-se ao cristianismo⁷⁸.

Esses elementos apontam o peso atribuído à narrativa miraculosa e o papel protagonizado pelo islamismo na formação de Portugal. Após a vitória contra os muçulmanos, o reino se formaria, sob a égide cristã, e incumbir-se-ia de levar a palavra de Deus às “nações mais estranhas”, como solicitado, conforme a narrativa, pelo próprio Cristo pendurado. Essa concepção autoaceita como missão de Portugal muito influenciou no processo expansionista e na postura adotada pela lusitana gente diante de outros povos, ao redor dos mares. Entretanto, ao contrário do que se esperaria a partir de tão espiritualista narrativa, a presença islâmica não foi imediatamente banida no reino que se formara. Muito ao contrário, foi aceita até 1496, quando a política de unidade religiosa obrigou os muçulmanos a batizarem-se, transformando-os em cristãos-novos de mouro, os mouriscos, no ano seguinte.

A presença islâmica no Portugal tardo-medieval caracterizou-se pelos *status* de cativos ou forros. Os escravos muçulmanos tinham presença institucionalizada em Portugal desde, pelo menos, 1147, quando o rei Afonso I assinou acordos com exércitos cruzados do norte europeu para comprar prisioneiros capturados depois da queda de Lisboa. Após a queda de Alcácer do Sal, em 1217, o mesmo destino atingiu aproximadamente 3000 muçulmanos, residentes nesta região, que foram escravizados e vendidos em Lisboa⁷⁹. François Soyer sugere que muitos destes escravos eram vendidos para proprietários particulares, uma vez que regularmente aparecem em testamentos produzidos nos séculos XII e XIII. Geralmente, eram empregados em ocupações domésticas, nos trabalhos no campo e em algumas atividades de serviços, sendo comum a descrição de profissões dos escravos muçulmanos como carpinteiros, padeiros, tapeceiros e mesmo ourives. Suas habilidades, bem como condições físicas e de captura, determinam o valor que tinham no mercado.

⁷⁸ LIMA, Luís Filipe. *Op. cit.* p.101.

⁷⁹ SOYER, François. Muslim slaves and freedmen in medieval Portugal. In.: *Al-Qantara*. XXVIII 2, Julio-diciembre de 2007, p.491.

Soyer aponta que um contrato de compra de uma escrava muçulmana, vendida em Portugal por um comerciante judeu espanhol, esclarecia que a escrava moura era “sã dos pés, e das mãos e dos olhos, e de demônios e doutra dor encoberta e por [sic] de boa guerra e não de paz”⁸⁰. Além das condições físicas e mentais/espirituais (no tocante a demônios) da mulher vendida, há um destaque à condição de produção do cativo: fruto de guerra justa, como espólio, e não capturada em tempo de paz. Destaque-se também que a documentação portuguesa medieval não faz referências à origem dos muçulmanos escravizados e, nos poucos casos que a apresenta, informa tratar-se de procedência no além-mar, característica, outrossim, do “problema islâmico português” emergente após 1496-97.

A escravidão não era, entretanto, condição permanente na vida dos muçulmanos escravizados em Portugal. Eles podiam ser libertados e, geralmente, a manumissão decorria de processos de três naturezas: a liberdade era concedida pelo senhor sem outras condições; os escravos a compravam, mediante acordo com seu senhor; os escravos muçulmanos eram trocados por cristãos escravizados em territórios islâmicos. Os principais pontos de tráfico de seguidores de Maomé para Portugal estavam no Norte da África, com grande destaque para o reino do Marrocos. Ademais, os dados analisados por Soyer informam que a cor da pele era elemento presente nas caracterizações dos escravos, apontando que eram brancos ou negros. Não era a tez escura que designava a escravidão e a origem geográfica era, na maioria dos casos, o norte da África (brancos) e a África subsaariana (negros)⁸¹.

Maria Filomena Lopes de Barros afirma que a vitória em Ourique abriu um campo de problemas acerca da presença muçulmana que restara em Portugal, após a vitória do rei cristão. Tal questão equacionou-se, no plano político, apenas em 1170, quando D. Afonso Henriques outorgou a “primeira carta de foral aos mouros forros de Lisboa, Alcácer, Palmela e Almada”⁸². Conforme a autora, o fato é importante por marcar a emergência de comunicação jurídica entre o reino, na figura do rei, e o conjunto dos contemplados organizados em *comunas*, comunidades politicamente

⁸⁰ AZEVEDO, *apud.* SOYER, François, *Op. cit.*, p.495.

⁸¹ *Ibid.*, p.495-496.

⁸² BARROS, Maria Filomena Lopes de. Gênese de uma minoria. O período formativo das comunas muçulmanas em Portugal. In.: SIDARUS, Adel (ed.) *Islão minoritário na Península Ibérica: recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiana – sécs. XII-XVII*. Évora: Hugin Editores. 2002, p.29

reconhecidas, em detrimento das demais comunidades islâmicas não reconhecidas juridicamente. Esses muçulmanos, designados “mouros forros”, foram libertados da escravidão e mantidos sobre a proteção da Coroa portuguesa, sendo referidos na documentação legislativa lusa como “meus mouros”, pelos reis outorgantes⁸³.

A valorização das entidades comunais institucionalizadas pelo direito decorre do passado islâmico vivido pelos povos ibéricos, uma vez que o direito corânico prevê a proteção às minorias religiosas judaicas e cristãs, em seus domínios. Embora em muitos califados, como naquele dos Almôadas, tivesse havido estrita perseguição religiosa, o Alcorão, e de resto todo o direito islâmico, prevê a *dimma*, que é o direito à proteção e permissão de manutenção da religiosidade e dos costumes dos “povos do livro”, ou seja, judeus e cristãos, que possuem genealogia bíblica comum. Por ser uma determinação corânica, a *dimma* é irrevogável nos assentamentos políticos e jurídicos islâmicos, embora, por vezes, não seja cumprida.

É interessante perceber que o islamismo, juridicamente, é mais tolerante que o cristianismo, uma vez que a justificativa do tolerantismo muçulmano é corânica: Cristo fora um profeta, bem como Moisés, que anunciou a vinda de Maomé, aquele que, de fato, daria à luz a verdadeira palavra de Deus. Para os cristãos, entretanto, toda religião nascida após o nascimento de Jesus não teria validade alguma, caracterizando-se como seita herética a ser suprimida. Ainda assim, como vimos, o cristianismo mostrou-se por vezes tolerante, sobretudo o cristianismo popular. No plano jurídico, vigoraram os particularismos sociais e políticos estritamente locais, uma vez que inexistia determinação análoga à *dimma* nesta religião, dando origem a ações como a criação de comunas islâmicas através de forais, prática iniciada por Afonso Henriques, em 1170. Destaca-se que cristãos e muçulmanos norteavam suas relações mútuas “circunscrevendo as balizas da sua vivência entre um limite inferior que garantia uma segurança média, no que respeitava a autonomia do grupo, e um limite superior que tratava a mobilidade social”, mais restrita às minorias⁸⁴.

Conforme apresentado por Barros, o foral outorgado por Afonso Henriques aos muçulmanos garantia-lhes o direito à proteção e autonomia, impedindo o exercício de qualquer poder por parte de cristãos ou judeus nos limites da comuna. A jurisdição de seus limites ficaria sob a incumbência de um alcaide eleito pelos ismaelitas. Num

⁸³ *Ibid.*, p.31.

⁸⁴ *Idem.*

segundo momento, o documento estabelece o preço do direito, construindo sua jurisprudência a partir de referenciais do direito romano aplicado pelos cristãos no medievo e do direito corânico pré-existente na península, antes da Conquista cristã: a captação de um morabitino (moeda de ouro cunhada na península Ibérica, introduzida pelos Almorávidas) por adulto, a azaqua (“única medida tributária estabelecida de fato pelo Alcorão como a esmola legal, que recaía sobre todos os tipos de bens, móveis e de raiz”), a alfitra (“tributo *per capita* sobre todas as pessoas, independente do sexo ou idade”), “a dízima sobre o trabalho e ainda o amanho das vinhas do rei e a venda dos seus figos e azeite, pelos preços praticados pelos cristãos, ficando reservada um terço para o monarca”⁸⁵.

Ao longo do tempo e do espaço, a forma jurídica de lidar com a população muçulmana sofreu variações⁸⁶, tendo em vista os objetivos régios, como controle populacional, aumento da rentabilidade ou incentivo a categorias profissionais setorializadas religiosamente, como os muçulmanos arrieiros de Ávila, oleiros de Toledo ou tapeceiros de Lisboa. A presença islâmica em Portugal foi, durante muito tempo, uma questão em aberto, fluida e adaptável às situações locais e temporais vivenciadas pelas comunidades⁸⁷. Se a permanência islâmica no reino era aceita e até estimulada, até o batismo forçado determinado em 1496 e aplicado a partir de 1497, ela se deu de formas diferenciadas ao longo do tempo, mas amparadas, em grande parte, pelo modelo iniciado com Afonso Henriques no foral de 1170.

Além da fluidez das determinações jurídicas, valores da carga tributária e dos serviços exigidos, os estatutos de livre ou escravo permaneceram, durante muito tempo, dúbios. O destino “natural” dos muçulmanos no reino português seria a escravidão, situação que se transformava, a partir de finais do século XII, admitindo-se a transição entre *status*⁸⁸. Assim, percebe-se que o simples fato de estar em terra cristã não era suficiente para ser um mudéjar. Para tanto, era preciso possuir liberdade jurídica. Segundo Jean-Pierre Molénat, o termo mudéjar tem origem árabe com significado em submisso, domesticado, aplicado com o sentido depreciativo que lhe é característico na língua que origina o vocábulo. Seu emprego dizia respeito à dependência dos

⁸⁵ *Ibid.*, p.32.

⁸⁶ *Ibid.*, p.34.

⁸⁷ MOLÉNAT, Jean-Pierre. *Op. cit.*, p.27.

⁸⁸ BARROS, Maria Filomena. *Op. cit.*, p.36.

muçulmanos, mesmo aceitos na condição de livres, diante do poder político cristão. Além da submissão impregnada no termo, a dependência política do muçulmano a um infiel, neste caso o cristão, era passível de várias formas de questionamento perante o direito corânico e a *shari'a*, o conjunto das leis islâmicas⁸⁹. Do lado cristão, entretanto, muitas foram as vozes que levantaram para apedrejar os seguidores de Maomé.

A polêmica antimuçulmana castelhana teve ecos em Portugal. Frei Álvaro Pais, escrevendo entre as décadas de 1330-1340, concebia os islamitas como inferiores, violentos e falsos, destinados à escravidão, por descenderem de Agar, escrava de Abraão; “sua religião, inventada pelo abominável Maomé, não seria mais que uma idolatria, heresia e apostasia, além de oferecer uma moral corrupta”⁹⁰, fazendo eco a antigos estereótipos acerca da religião islâmica e seus praticantes, opondo-a à cristã. Já no século XVI, o humanista Nicola Clenardo era exemplo da ressonância de Raimundo Lulio em Portugal. Tal qual Lulio, esse autor valorizava o conhecimento sobre a cultura, língua e religião islâmica como forma de conter seus avanços, “traduzindo para o latim toda a suma da superstição islâmica”⁹¹.

Ainda no século XVI, Francisco Machado era um teólogo português, formado em Paris a expensas de D. João III, que fez considerações acerca da descendência dos mouros; da pessoa e da vida de Maomé e da origem do Corão, do próprio conteúdo da “seita”, e, no seu entender, seus erros e enganos⁹². No tocante à descendência, Machado expressa a preocupação típica das sociedades de Antigo Regime com a pureza de sangue, destacando a genealogia impura dos muçulmanos, descendentes do filho de Abraão concebido através do que ele chama de adultério, com a escrava de sua esposa. A partir desse erro original, o islamismo, conforme Machado, só poderia ser uma heresia e um engano, bem como seu suposto profeta.

A luxúria era um dos principais elementos utilizados para se representar o islamismo. Além da oposição entre a devassidão aceita pelas mulheres muçulmanas, representadas pelos haréns de sultões, e a pureza virginal de Maria, a mitologia grega foi acionada para agregar novos significados aos islamitas. Recuperada pelos humanistas, a mitologia clássica foi concebida como poesia ou “teologia poética”, numa

⁸⁹ MOLÉNAT, Jean-Pierre. *Op. cit.*, p.21.

⁹⁰ RIBAS, Rogério. *Op. cit.*, p.30

⁹¹ *Ibid.*, p.33

⁹² *Ibid.*, p.38

dimensão estética independente da teologia pagã, na qual os autores clássicos eram vistos como “teólogos míticos”, ou seja, fabuladores. Dessa forma, o panteão clássico foi reapropriado pela cultura humanista do período Moderno como fábula, na qual as divindades eram arquétipos humanos, encarnando forças naturais, afetivas e morais⁹³.

Transformada em fábula, a mitologia antiga tornou-se elemento do proselitismo cristão. A associação entre as divindades e os valores morais cultuados ou rejeitados pela comunidade cristã encontram-se presentes na poesia humanista portuguesa, acentuadamente na epopeia *Os Lusíadas*, de Luís de Camões. Em vários episódios, o autor traz a oposição entre o equilíbrio, amor e beleza, representados por Vênus, e a luxúria, os excessos e a ebriedade, representados por Baco. Na obra, Vênus nutre um carinho especial pelos lusos (“Afeiçoada à gente Lusitana,/Por quantas qualidades via nela/Da antiga, tão amada sua, Romana”⁹⁴), ao passo que

O padre Baco ali não consentia,
No que Júpiter disse, conhecendo
Que esquecerão seus feitos no Oriente
Se lá passar a Lusitana gente⁹⁵.

A oposição do vaidoso e luxurioso deus à expansão portuguesa é materializada no islamismo. Traçaças e indisposições constituem a natureza das ações infringidas pelos mouros aos lusos em diversas passagens da obra. Do “apetite sexual” dos muçulmanos, destacado pelas crônicas anteriores, incorporou-se nos seguidores da religião islâmica a representação arquetípica de Baco, que se esforçava para impedir o estabelecimento português no Oriente, lutando contra a constituição deste império cristão:

Mouro instruído nos enganos
Que o malévolo Baco lhe ensinara
De morte ou cativoiro novos danos,
Antes que à Índia chegue, lhe prepara;⁹⁶

Receoso de perder seu papel magistral nas terras do Oriente, figura construída pelo humanista no fito de opor a sobriedade pregada pelo cristianismo à devassidão que

⁹³ GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa. 1994. p.63-82.

⁹⁴ CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Porto (Portugal): Porto Editora. 1978. p.77.

⁹⁵ *Ibid.* p.76.

⁹⁶ *Ibid.* p.93.

julgava haver nas terras do Leste, Baco protege os muçulmanos e instiga-os contra os lusos. Mesmo na poesia e na retomada da mitologia clássica, transformada em fábula, o ideal religioso da pureza e moralidade são acionados, no esforço de se criar uma representação negativa acerca da fé islâmica e seus seguidores.

A obra camoniana ampara-se nas representações acerca do islamismo na cultura lusitana do século XVI e, acentuadamente, na interseção entre cultura livresca e prática desenvolvida ao longo do Humanismo Português⁹⁷. O estudo da cultura e estética clássica e o emprego da gramática adquirem consistência na representação da experiência ultramarina lusa. A caracterização de Camões acerca dos feitos islâmicos na Ásia, sob o amparo de Baco, pode ser confrontada com narrativas de expedições rumo à Índia, como o diário de Álvaro Velho, sobre a viagem de Vasco da Gama às Índias, de 1497. Nesta obra, o autor relata a chegada dos portugueses no Índico e descreve os muçulmanos encontrados em Moçambique:

Os homens desta terra, ruivos e de bons corpos, são da seita de Mafamede e falam como mouros. Suas vestimentas são de panos de linho e de algodão, muito finos e de muitas cores, e listras, e são ricos e lavrados. Todos trazem toucas nas cabeças, com vivos de seda tecidos com fio de ouro. Eles são mercadores e negociam com mouros brancos, dos quais estavam aqui neste lugar quatro navios. Estes traziam ouro, prata, tecidos, cravo, pimenta, gengibre, anéis de prata, com muitas pérolas, aljôfar e rubis. Todas essas coisas os homens desta terá também trazem⁹⁸.

A riqueza possuída por esses homens logo é contrastada com o temor que apresentaram diante da presença cristã em águas nunca antes navegadas por navios europeus. Velho segue seu diário apontando a hospitalidade dos “mouros”, com os quais se colheram muitas informações sobre rotas, produtos comercializáveis, geografia local e o local de residência do mítico Preste João, que “estava pelo sertão e lá só se podia ir em camelos”⁹⁹. Contudo, o bom tratamento logo se transformou em traição, sob os auspícios do malévolo Baco, como diria Camões:

⁹⁷ MENDES, Antônio Rosa. A Vida Cultural. In MATTOSO, José. *História de Portugal*: terceiro volume – no alvorecer da modernidade (1480-1620). Lisboa: Editorial Estampa. 1993. p.335.

⁹⁸ VELHO, Álvaro. *O descobrimento das Índias*: o diário da viagem de Vasco da Gama. Introdução, notas e comentário: Eduardo Bueno. Tradução: Ângela Ritzel. Rio de Janeiro: Objetiva. 1998. p.56-57.

⁹⁹ *Ibid.*, p.57.

Tudo isso foi enquanto lhes parecia que éramos turcos ou mouros de alguma outra parte, porque eles nos perguntavam se vínhamos da Turquia, pediam que mostrássemos os arcos de nossa terra e os livros de nossa lei. Depois que souberam que éramos cristãos, ordenaram que nos capturassem e matassem à traição. Entretanto, o piloto deles que levávamos conosco revelou-nos tudo o que mandaram que fosse feito contra nós, se fossem capazes de fazê-lo¹⁰⁰.

Na narrativa da viagem de 1497, percebemos a reprodução dos estereótipos em vigor em Portugal desde a Idade Média na representação política da alteridade. Por um lado, há o contato amistoso entre os indivíduos, a troca de informações e o levantamento das possibilidades comerciais que beneficiariam a ambos. Por outro, há a redução dos homens aos grupos sociorreligiosos oponentes, limitante das relações entre indivíduos. Na construção desta face, o recurso a figuras de linguagem como traição em atitudes desonradas vem à escrita. Neste momento, as relações entre as narrativas de Álvaro e Camões são inegáveis: ao passo que os muçulmanos preparavam emboscadas aos cristãos ao conhecer-lhes a identidade, no texto do navegante, o poeta destaca os preparativos encomendados por Baco para cativo ou morte dos portugueses antes que chegassem às Índias, neste caso, estando em Moçambique.

Se o islamismo figurava no imaginário político e religioso português como problema a ser superado, no reino e nas terras do além mar, é preciso destacar que sua gestão era conscientemente alimentada nas terras peninsulares. Discutindo a emergência da mouriscaria portuguesa, Rogério Ribas destaca a procedência no além-mar da maioria dos indiciados pela inquisição portuguesa, no século XVI, acusados de cripto-islamismo. A mesma posição é defendida por Jean-Pierre Molénat, ao afirmar que as comunidades mudéjares portuguesas precedentes eram alimentadas pela expansão lusa ao Marrocos, trazendo cativos que, uma vez libertados, são impossibilitados de voltar a seu país de origem¹⁰¹.

Em 1497, os praticantes do islamismo em Portugal foram forçosamente batizados, transformando-se em mouriscos, o que ocasionou a migração em massa dessa comunidade para a Espanha, fugindo do batismo forçado que, entretanto, também ocorreu naquelas terras, cinco anos depois¹⁰². Na Espanha, os mouriscos compreendiam a comunidade remanescente no reino, após batismo. Por sua permanência e redução da

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.58.

¹⁰¹ MOLÉNAT, Jean-Pierre. *Op. cit.*, p. 22.

¹⁰² RIBAS, Rogério. *Op. cit.*, p..54-55.

entrada de novos indivíduos muçulmanos, a mouriscaria espanhola envelhecia e suas tradições enfraqueciam-se com o tempo. O contingente mourisco português, por seu turno, se renovava constantemente. Originários da expansão marítima, os cristãos-novos de mouro neste reino tinham as mais diversas procedências: Ribas afirma que, no total de 288 casos inquisitoriais nos quais identificou a procedência, 194 (67,5%) eram do Magrebe¹⁰³, 33 (11,5%) eram indianos, 19 (6,5%) eram espanhóis e 15 (5,2%) eram provenientes da Guiné, todos Jalofo. Os 9,3% restantes advinham do Império Otomano (13), do próprio Portugal (12), da Arábia (01) e do Egito (01)¹⁰⁴.

A presença de africanos negros islamizados em Portugal é um duplo produto da expansão marítima europeia. A chegada de mercadores portugueses à costa senegambiana, em meados do século XV, contribuiu com o esfacelamento da Confederação Uolofe, formada por povos Mandinga, Uolofe (Jalofo), Fula e Tuculor, desde o norte do rio Senegal até o sul do rio Gâmbia. Nesta área, o islamismo era difundido, coexistindo com práticas características de religiosidades locais. O centro da Confederação encontrava-se no interior e, à medida que o tráfico atlântico com as províncias costeiras de Ualo, Caior e Baol crescia, estas adquiriam maior autonomia, culminando no processo de ruptura com a com a unidade política precedente¹⁰⁵.

Ao longo do século XVI, várias guerras nessa região contribuíram com a emancipação das províncias costeiras ao mesmo tempo em que produziram um montante significativo de cativos, escoados pelas rotas atlânticas. Segundo afirma James Sweet, “muitos destes prisioneiros muçulmanos acabaram como escravos na Espanha, em Portugal e nas Américas, onde continuaram a venerar Alá”¹⁰⁶. Uma vez nas terras do exílio, muitos destes homens e mulheres escravizados utilizaram seus conhecimentos bélicos para resistir à escravidão e buscar tentativas de regressar à África. Conforme interpretação de Sweet, os esforços incessantes destas pessoas em libertar-se dos grilhões da escravidão partindo para territórios muçulmanos denotam que a servidão e o cristianismo nunca foram bem aceitos. Ao contrário do pretendido pelos

¹⁰³ O Magrebe era composto pelos reinos do Marrocos, Fez, Tunes, Tremecem, Belez e Suz. A maior parte dos mouriscos acusados proveio do Marrocos (132) e, dentre eles, muitos se identificavam perante aos inquisidores como *alarves*: “do árabe *al-arab*, que os escritores portugueses dos séculos XV e XVI definiam como árabes nômades, os quais viviam pelos campos em tendas de lã negra chamadas de alcainas e que quando juntas, formavam os aduares”. *Ibid.* p.62.

¹⁰⁴ *Ibid.* p.61.

¹⁰⁵ SWEET, James. *Recrutar África: cultura, parentesco e religião no mundo Afro-Português (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70. 2007. p.111-112.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. p.113.

ideólogos europeus que justificavam a escravidão pela possibilidade de remissão das almas, os indivíduos mantiveram os rituais e crenças islâmicas precedentes, que se encontravam profundamente enraizadas em seu modo de vida e logo foram acionadas como forma de resistir às hostilidades da escravidão¹⁰⁷.

A pluralidade étnico-geográfica caracteriza dificuldades para a formação de um conceito único para mourisco em Portugal, marcando um montante populacional muito diversificado. A tal respeito, Ribas destaca que, na documentação inquisitorial, o conceito funcionava como alargador das fronteiras da nacionalidade e marcava-se pela consideração do batismo, adjetivando os mouriscos portugueses mais pelo cunho religioso, ao contrário da Espanha, que adotava o sentido étnico. Em Portugal, o batismo impunha-se apenas aos muçulmanos alforriados, aplicando-se mais a escravos forros decorrentes da expansão que a comunidades mudéjares remanescentes após a conversão forçada¹⁰⁸.

A origem no além-mar da mouriscaria portuguesa está diretamente ligada à expansão marítima. François Soyer argumenta que um dos motivos que propulsionaram a tomada portuguesa de Ceuta e demais cidades do norte africano foi a possibilidade de geração de cativos, a serem importados para Portugal. Não por acaso, o Marrocos aparece como o principal centro de origem dos muçulmanos sentenciados pela inquisição portuguesa. Somadas aos objetivos escravagistas e, posteriormente, comerciais, a extensão da presença islâmica ao redor do globo tornara-se um estímulo à expansão lusa, rumo à sua contenção.

Não temos a pretensão de negar a variedade doutros aspectos atinentes à navegação portuguesa, dentre os quais se destacam as rotas comerciais e os interesses políticos, na busca por novos aliados. Entretanto, no plano discursivo, a alteridade islâmica foi um ponto importante na compreensão dessa mentalidade Moderna, visto que subsidiou argumentos para a expansão marítima (a expulsão e luta contra o infiel), instrumentalizou o discurso luso na continuidade das navegações e na dimensão imperial de sua coroa (a conversão dos infiéis, mouros ou aqueles que a estes estão submetidos, a evangelização das almas e o domínio sobre territórios d'além-mar) e, talvez o mais importante, forneceu o contraponto necessário à afirmação da identidade portuguesa. As lutas travadas contra os muçulmanos no reino ou nas partes da África e

¹⁰⁷ *Ibid.* p.116.

¹⁰⁸ RIBAS, Rogério. *Op. cit.*, p.58.

da Índia dimensionaram a extensão e atuação do Império português, até a centralização dos discursos imperiais portugueses na América, após a emergência do ouro, entre finais do século XVII e início do XVIII¹⁰⁹.

* *
* * *
* *

Neste capítulo, buscamos analisar aspectos gerais da formação da multiforme comunidade islâmica em Portugal à luz da expansão muçulmana, a partir do século VIII; dos discursos antimuçulmanos, formulados com fundo político, durante a ocupação ismaelita na península; e das possibilidades teóricas e metodológicas de se pensar as articulações sociais, culturais e políticas entre diferentes povos. A proximidade geográfica entre Portugal e o norte africano, além do prolongado convívio de cristãos e muçulmanos somam-se às similaridades existentes em suas religiões, do ponto de vista teológico e histórico. Esses elementos apontam diálogos que, embora mediados por estruturas de interação, permaneceram por longos séculos e, em muitos momentos, de forma pacífica. A junção de tais elementos não nos permite formular teorias sobre a alteridade islâmica como algo cultural e socialmente *novo*, desconhecido, oposto ou não imaginado. Antes, são alteridades políticas acionadas em momentos históricos específicos, quando estruturas limitantes à interação são necessárias à salvaguarda dos interesses próprios a determinado grupo diacriticamente marcado pelo ideário religioso.

Portanto, a alteridade islâmica no Portugal dos descobrimentos tem no imaginário ibérico e cristão a fonte de seus significados, burilados e modificados pela prática cotidiana de interações entre populações cristãs livres e aquelas das comunas ou da escravaria, pelas manifestações do islamismo oriundo do Marrocos, da África, da Espanha e da Índia, pelos discursos eruditos e pela aceitação do cristianismo e do

¹⁰⁹ CARDIM, Pedro. La aspiración imperial de la monarquía portuguesa (siglos XVII-XVIII). In SABATINI, Gaetano (org.) *Comprendere le monarchie iberiche*. Risorse materiali e rappresentazioni del potere. Roma: Viella, 2010, p.72.

islamismo populares. A chegada dos muçulmanos à Ibéria, o limite ocidental do então esfacelado Império Romano, deu-se pelas armas, mas a permanência muçulmana foi construída pelos acordos, casamentos e aceitação recíproca, ainda que questionada e, em muitos momentos, tolerada, no sentido pleno de se aceitar algo indesejado. Contudo, na cultura e na experiência popular e cotidiana, vivia a crença de que “cada um se pode salvar em sua lei” ou, ainda que “existem duas Casas Santas, uma na Meca e outra em Jerusalém”, conforme epígrafe que abre nosso capítulo¹¹⁰. A alteridade islâmica, na península Ibérica dos séculos XV e XVI, não era absoluta de forma alguma.

Foram vários os discursos que estruturaram a percepção da alteridade, tão comum na representação política da cultura (falsa, luxuriosa, imunda, apta à escravidão) e bem mais abstrata nas práticas e vivências cotidianas de uma sociedade relativamente integrada e tolerante. A alteridade deve ser concebida como um fenômeno histórico, vivido pelas pessoas de forma pouco significativa nas práticas diárias e incorporado pelos Estados e instituições como ideologias que justifiquem e legitimem atitudes e interesses.

A presença multiforme do islamismo em Portugal aponta para a complexidade das relações sociais estabelecidas ao longo dos Tempos modernos, formadas por discursos e concepções que definiam o lugar social de cada indivíduo na coletividade heterodoxa, do ponto de vista religioso, étnico e cultural, mas integrada através da autopetuação de suas estruturas de significação e amortecimento das diferenças. A aproximação do século XVI trouxe modificações nessa estrutura, tornada mais particularista e menos apta às diferenças, embora continuassem a ser alimentadas através do expansionismo marítimo e incursão de novas almas nas terras do reino. A presença de outros indivíduos, advindos das conquistas, estimulou o imaginário erudito e popular portugueses, alocando novos elementos em sua formulação e permitindo sua difusão mais ampla, por exemplo, por meio da presença massiva de homens e mulheres africanos, do Magrebe e do sul do Saara, na sociedade portuguesa.

Ocupando lugares antes destinados aos escravos mouros, os negros tornaram-se força de trabalho e, ao mesmo tempo, objeto do proselitismo cristão, ainda sob a alcunha de mouro, mesmo que não o fossem. No capítulo seguinte, partiremos das concepções discutidas sobre a alteridade islâmica para analisar a alteridade negro-

¹¹⁰ SCHWARTZ, Stuart. *Op. cit.*p.72.

africana no Portugal dos descobrimentos, seus prolongamentos e transformações históricas. Discutiremos também os objetivos estratégicos da expansão lusa rumo à África negra e a inclusão das ilhas atlânticas na malha do Império português, heterogêneo, multiétnico e com dilatadas fronteiras geográficas e sociais. Qual o papel do islamismo neste processo?

Capítulo 2

Elaborações de *africanidades* no Portugal dos descobrimentos

*Então imaginamos que sabemos alguma coisa quando conhecemos o
seu fazedor, e o fim para que ele fez tal obra.*

Gomes Eanes de Zurara
1453.

Em 1441, Nuno Tristão e Antão Gonçalves, navegantes e mercadores portugueses, estiveram na costa africana, ao norte do Cabo Branco, a mando do Infante D. Henrique (1394-1460). Sua missão era ir além do Rio do Ouro e, se encontrassem populações, que fizessem tratados de paz com os homens daquelas terras. Chegando à região esperada, os homens das armadas capitaneadas por Tristão e Gonçalves dirigiram-se à praia, durante a noite, e, ao raiar da alvorada, perceberam que havia algumas pessoas que buscavam água em um poço próximo. Conforme narra Diogo Gomes de Sintra, em crônica ditada ao alemão Martinho de Boêmia, décadas depois dos acontecimentos, os portugueses lançaram-se sobre os africanos, capturando treze pessoas, enquanto as demais fugiam. Depois da empreitada, os navegantes voltaram a Portugal, para apresentar os “resultados” da expedição ao Infante. O objetivo da captura não era o tráfico de escravos, ainda incipiente no fim da primeira metade do século XV. Tratava-se de missão estratégica: obter informações.

O senhor infante ficou a saber por eles [os capturados] o caminho para chegar a Tambucutu. Disseram-lhe muitas mentiras. Disseram que os árabes quando vão de Adém para Tambucutu levam um total de 400 a 500 camelos em fila e que encontram no caminho uma grande montanha a que dão o nome de Montanha de Abofur; disseram que essa era povoada de gente de maravilhar, por tal forma que os machos têm vulto de cão e uma grande cauda e são peludos ao passo que as mulheres são de muita beleza e grandes ancas. E diziam muitas outras coisas que se viam que eram mentiras. Disseram também que muitas vezes de Tambucutu faziam regresso uns 300 camelos carregados de ouro. Foi esta a primeira notícia que se pôs a correr sobre o ouro e onde se encontrava a origem dele¹.

Não nos cabe julgar a veracidade ou imaginação dessas informações, sobretudo tendo em vista tratar-se de um relato de segunda mão, uma vez que Sintra não estava na expedição que cita nem diante dos informantes, ao prestarem tais dados ao Infante D. Henrique. Acredita-se que a crônica fora elaborada entre 1499-1502², aproximadamente

¹ SINTRA. Diogo Gomes de. *Descobrimento Primeiro da Guiné* – obras clássicas da literatura portuguesa. Lisboa: Edições Colibri, 2002, p.59.

² REMA, Henrique Pinto. Introdução Histórica. In.: SINTRA. Diogo Gomes de. *Descobrimento Primeiro da Guiné* – obras clássicas da literatura portuguesa. Lisboa: Edições Colibri, 2002, p.33.

60 anos após o episódio ocorrido, e que a narração se construa entre memórias, esquecimentos e imaginação. Seja como for, o que nos interessa é o objetivo de se “filharem”, ou seja, capturarem, africanos e levá-los, no final da primeira metade do século XV, a Portugal: o préstimo de informações. É pela boca dos africanos que D. Henrique e a Europa têm as primeiras notícias concretas sobre as rotas do ouro pelo Saara, bem como é por suas vozes que se fazem ouvir o modo de vida, os governos e as tramas políticas africanas, que comporão o saber europeu sobre a África no início da primeira Modernidade.

Entretanto, essa fonte empírica vem acrescentar camadas de sentidos e significados a uma profusão de discursos que se acumularam ao longo da Antiguidade e da Idade Média e formaram as concepções europeias acerca do continente e dos povos africanos. Esse conjunto de saberes caracteriza o que chamaremos de *africanidade*: os conhecimentos e representações europeias sobre a história, geografia e populações do continente africano. O conhecimento a partir da experiência direta, pelas viagens, e indireta, através das narrativas e dos “línguas”, indivíduos feitos cativos para que deles se pudessem extrair informações, foi um dos grandes intentos do Infante D. Henrique, no século XV. Em vários momentos de sua crônica, Sintra destaca, que o filho de D. João I “queria saber”:

Depois o senhor Infante expediu caravelas: numa ia alguém da própria Casa, de nome Gonçalo de Sintra, e noutra um certo Dinis Dias; e queria que fossem além do lugar chamado Pedra da Galé, para ver se mais longe poderiam *apanhar ou descobrir mais línguas*. Navegando para adiante, *descobriram um lugar* que agora se chama Cabo Branco e encontraram gente no interior de um lugar que agora tem o nome de Furna e *apanharam gente*³.

Essa *vontade de saber* de D. Henrique também foi expressa pelo cronista-mor das navegações portuguesas rumo à costa africana, no século XV. Ao destacar as cinco razões pelas quais o Infante mandou buscar as terras da Guiné, Gomes Eanes de Zurara afirma, como causa primeira:

E vós deveis bem de notar que a magnanimidade deste princípio, por um natural constrangimento, o chamava sempre para começar e acabar mui grandes feitos, por cuja razão depois da tomada de Ceuta, sempre

³ SINTRA, Diogo Gomes. *Loc. cit.*, grifo nosso.

trouxe continuamente navios armados contra os infiéis; e porque ele tinha *vontade de saber a terra que ia além das ilhas de Canária, e de um cabo, que se chamava do Bojador*, porque até aquele tempo, nem por escritura, nem por memória de nenhuns homens, nunca foi sabido determinadamente a validade da terra que ia além do dito Cabo⁴.

A busca por conhecimento prático, de caráter utilitário, foi um dos mais marcantes traços dos Tempos modernos, que rompeu com vários pressupostos de natureza passiva e contemplativa oriundos da exegese bíblica e do saber especulativo e etimológico gerado a partir de sistemas teóricos e retóricos de conhecimento, no Medievo. Essas transformações, apontadas por Eugênio Garin, estão na base da concepção que se formava sobre a África e os povos africanos⁵. Entretanto, não se trata de romper com o conhecimento anterior. Antes, acreditamos que foram somadas novas camadas de significação: ao africano concebido na Idade Média como descendente do filho amaldiçoado de Noé, acrescentam-se os valores soteriológicos da missão cristã e os interesses práticos da empresa colonial, que aos poucos se articulava e demandava mão de obra para ser operada.

O sentido da maldição passou do africano, em sentido *lato*, ao negro, em sentido *stricto*, e somou-se à missão evangelizadora autoconcebida pelos portugueses, transformando a escravização em resgate e o negro ora em gentio, ora em infiel. Os sentidos se aglutinam em camadas e são utilizados pelos homens para justificar suas condutas nas esferas da vida social, formando a *africanidade* a partir dos interesses e agências lusas sobre o continente e os povos africanos. *Africanidade*, portanto, trata menos da África que dos discursos e representações europeus, instrumentalizados pelas lógicas de pensar estratificadas e ordenadas, que passaram, remodeladas, da Idade Média à Época Moderna, e pelo interesse pragmático europeu, engendrado no correr dos anos posteriores a meados do século XV. Portanto, conhecer os sentidos aplicados pelos “fazedores” da ideia de *africanidade* é essencial para que compreendamos suas representações e as caracterizações atribuídas a seus povos.

Neste capítulo, trataremos dos saberes e concepções europeus sobre a África anteriores às navegações, conjugando-os aos conhecimentos empiricamente obtidos e ao projeto político expansionista português, levado a cabo no início do século XV. A

⁴ ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Lisboa: Publicações Europa-América. 1989. p.56. Grifo nosso.

⁵ GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa. 1994.

história de Portugal tomou forma e ganhou vida à medida que se foi acontecendo, mais em função de causas de curto prazo que de projetos de longa duração. Ainda assim, seu produto foi extenso, no qual se podem notar rupturas e continuidades ao longo do tempo e espaço.

Acreditamos que o negro, tanto quanto o muçulmano, não era uma alteridade radical e desconhecida dos ibéricos nos séculos XV e XVI. Entretanto, diferentes discursos foram acionados, ao longo dos tempos, para legitimar práticas que necessitavam da constatação da diferença. Afinal, uma pessoa considerada *igual*, seja na cor, religião ou modos de vida, ainda que fosse assimilada, não poderia simplesmente ser reduzida à escravidão⁶. O regime escravista da primeira Modernidade cunhou a necessidade exacerbada e ontológica da diferença, muito embora a concepção profunda da alteridade o precedesse.

* *
* * *
* *

2.1. *África na cartografia e imaginário europeu*

Como constructo histórico, o fenômeno da alteridade é remetido à Antiguidade, especialmente aos contextos expansionistas gregos e romanos e ao uso sistemático do conhecimento para legitimar tal prática. João Rocha Pinto afirma que na Grécia e Roma Antigas a percepção da diferença alinhava-se ao direito de autodefesa, como estratégia de sobrevivência. Para tanto, os discursos histórico, geográfico e filosófico foram instrumentos etnocêntricos para o delineamento do outro, destacando o papel cabível aos gregos e romanos, nos processos históricos e na precedência destes diante de outros povos. A invasão do império Romano pelos germânicos manteve a oposição entre culturas, ainda que os invasores buscassem assimilar-se, em detrimento de impor-se aos conquistados. Herdeiros do legado greco-romano, os novos reinos fecharam-se em si mesmos, cercados pelo islamismo, e instrumentalizaram o cristianismo como ideologia

⁶ THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras. 2010, p.60.

de resistência, agregando as nações europeias e impelindo-as a sobreviver à ameaça que a expansão maometana oferecia-lhes, pelo menos no plano oficial⁷.

Na Modernidade, há um distanciamento entre o *eu* e o *outro*, sendo em função deste último que o *eu* se define. Esse é o processo consciente de rompimento com a cultura clássica, caracterizado por Eugênio Garin como marco essencial dos Tempos modernos, já que, no distanciamento da Antiguidade pela sua superação e na busca de identidade pela diferença, o homem renascentista buscava definir-se através da definição daquilo que dele se distinguia. O tempo passou a ter sentido de história, como dimensão distintiva da vida do homem, agora liberto da solidez de um cosmo fixo, dividido em graus e cristalizado em suas hierarquias⁸. Nesse mundo em movimento, muitas são as possibilidades de ação, bem como as diferenças sobre as quais é necessário afirmar-se em sua identidade.

A produção de discursos que relegam a África à condição de barbárie decorre do pensamento europeu da Época moderna, ocupado com a produção de alteridades e condensação de identidades pela diferença. O plano espacial foi perpassado por duas linhas imaginárias: uma no sentido norte/sul, a distinguir ocidente e oriente, substancializando uma rivalidade entre dois modelos civilizacionais; outra traçada de leste a oeste, apartando norte e sul, num esforço de distinção entre civilização (ao norte) e natureza e selvageria (ao sul)⁹. Embora imaginárias, portanto incapazes de inibir interações reais ou demarcar *de facto* as geografias imaginativas propostas, essas fronteiras tiveram efeitos na formação da mentalidade ocidental e na conformação do espaço global, instrumentalizando discursos e práticas que distinguiam lugares agentes, aptos a extrair riquezas e propagar valores, e lugares objetos, aptos à concessão de riquezas e assimilação de valores religiosos, científicos¹⁰...

Herdeira da tradição livresca medieval, a concepção europeia sobre a África na Época Moderna encontraria novo curso com as grandes navegações e o desenvolvimento do Périplo Africano, em finais do século XV. Até o renascimento

⁷ PINTO, J. R. Imagem e conhecimento da África. In CHANDEIGNE, Michel (org.). *Lisboa Ultramarina (1415-1580): a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992. p.107-108.

⁸ GARIN, Eugenio. *Op. cit.*, p.95-96.

⁹ SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. A África tradicional. In *Memória D'África: a temática africana em sala de aula*. São Paulo: Cortez, 2007, p.21-22.

¹⁰ Para mais informações sobre lugares agentes e lugares objetos, ver a discussão proposta por Milton Santos, sobre sistemas de objetos e sistemas de ação. Cf. SANTOS, Milton, *Técnica Espaço Tempo. Globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: Hucitec, 1997.

cartográfico dos séculos XV-XVI, a geografia, os homens e terras austrais eram concebidos por meio da cultura clássica (grega, romana e árabe) cristianizada e da exegese bíblica. Mais do que corroborar os textos bíblicos, o avanço científico desse período expressou o interesse pelo conhecimento do mundo, modificando um padrão de autoridade que esteve em vigor durante todo o Medievo.

Eugênio Garin argumenta que o pensamento medieval havia chegado ao limite das propostas clássicas e a passagem aos Tempos modernos foi, essencialmente, a tomada de consciência do papel ativo do homem, como criador e não apenas observador/objeto da ordem universal. Dos sistemas especulativos passou-se à empiria, o conhecimento concebido como contemplação transformou-se em ação¹¹. Nesse contexto, o continente africano tornou-se objeto de interesse tanto político quanto religioso e comercial. A unidade política europeia caracterizava-se pela cristandade, tendo em vista a fluidez das pertencas de diferentes espaços a diversas Coroas e o processo de formação em que se encontrava o Estado Nacional. Naquele tempo, entretanto, a religião cristã representava a unidade, ameaçada pelo elemento islâmico que, nos tempos merovíngios, chegou à região dos Pirineus, depois de dominar o Mediterrâneo e, no século XVI, estava às portas de Viena. A busca por conhecimentos acerca do islamismo na África, a procura por aliados políticos cristãos nas terras austrais e a abertura de novas rotas comerciais impulsionaram as navegações e estimularam a produção de saberes sobre a África.

Uma premissa necessária ao se analisar o imaginário europeu sobre o continente africano é perceber que essas terras não são simplesmente um espaço, que existe para além da condição e da existência humana. Edward Said afirma ser necessário analisarmos as concepções sobre o espaço amparados pela “grande observação de Vico, de que os homens só podem conhecer o que eles mesmos fizeram”¹². Assim, como entidades geográficas, históricas e culturais, os lugares, regiões e setores geográficos são criações humanas, dadas a atender fins políticos, expressar e legitimar o exercício do poder sobre essas áreas. Portanto, a cartografia, como arte de descrever o espaço, é um privilegiado instrumento simbólico para expressão do poder político, formação de mentalidades e exercício da soberania: conhecer, nomear e classificar constituem características intrínsecas da dominação.

¹¹ GARIN, Eugenio. *Op. cit.*, p. 40.

¹² SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras. 1990, p.31.

Para o desenvolvimento de nossa análise, faz-se necessário definir o que entendemos por cartografia. O termo foi cunhado no século XIX pelo português Visconde de Santarém, iniciando os estudos de História da Cartografia – “uma disciplina de grandes tradições em Portugal”¹³. De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o conceito de cartografia aceito hoje foi definido em 1966, pela Associação Cartográfica Internacional (ACI), e ratificado pela UNESCO no mesmo ano. Conscientes de que o termo, tal qual o entendemos, decorre de convenção atual, o utilizaremos por comportar em seus limites as definições que iremos analisar: representação de objetos, preocupações científicas e manifestações artísticas. Vejamos:

A Cartografia apresenta-se como o conjunto de estudos e operações científicas, técnicas e artísticas que, tendo por base os resultados de observações diretas ou da análise de documentação, se voltam para a elaboração de mapas, cartas e outras formas de expressão ou representação de objetos, elementos, fenômenos e ambientes físicos e socioeconômicos, bem como a sua utilização¹⁴.

Ao ser eleito objeto de pesquisa, os mapas devem ser encarados menos como ilustrações dos argumentos que como fonte para seu desenvolvimento. Conforme defende Júnia Furtado, o documento cartográfico na primeira modernidade europeia era um objeto político e, muitas vezes, expressava projetos dedicados ao futuro. Lidos a contrapelo, os mapas produzidos naquele período têm muito mais a dizer sobre projetos e interesses europeus que sobre realidades geográficas pretensamente descritas. Sua compreensão, portanto, exige analisá-los como conjunto de signos históricos e culturais, cujo objetivo é desvendar o sistema de comunicação que expressam e a forma como, a partir da caracterização, almejam o papel de construtores de realidades e significados¹⁵.

Letícia Destro demonstra como, ao longo do período Medieval, as representações do universo, do globo terrestre e dos continentes foram elaboradas na Europa, em acordo com preceitos bíblicos. A configuração do continente africano deu-se neste conjunto de proposições, nas quais teorias adamitas e pré-adamitas combatiam-se em busca de melhores compreensões acerca de terras apostas, monstros e diferentes

¹³ MARQUES, A. P. *A cartografia dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: ELO Edições. 1994. p.9.

¹⁴ BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Noções Básicas de Cartografia*. Rio de Janeiro: IBGE/Diretoria de Geociências. 1998. p. 10.

¹⁵ FURTADO, Júnia. História e Cartografia. In.: *Oráculos da Geografia iluminista: Dom Luís da Cunha e Jean Baptiste Bourguignon D’Anville na construção da cartografia do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

formas de natureza humana e animal. Conforme a autora, a tripartição do globo foi elemento comum nos mapas elaborados a partir premissa bíblica que pregava o povoamento do planeta pelos três filhos de Noé: Cam, Sem e Jafet. Essas cartas, conhecidas como *Orbis Terrarum* (nas quais a figura de um “T” inserido em um círculo demarcava os limites dos continentes, com a Ásia na parte superior, a Europa no vértice à direita e a África à esquerda), aos poucos cederam lugar a outras, os exemplares de *cartas-portulano*, cartografia baseada em experiência efetiva, em detrimento de tratados teológicos ou concepções teóricas¹⁶.

Embora se baseassem em experiências, essas cartas ainda reproduziam o imaginário medieval acerca de terras distantes, trazendo elementos fantásticos e religiosos à representação cartográfica. Conforme Destro, o Atlas Catalão, elaborado em 1375, é um índice destas representações, nas quais elementos bíblicos, geográficos e mitológicos se misturam. Produzida por Abraham Cresques, a carta traz destacada a figura de Mansa Musa, muçulmano imperador do Mali cujo exercício da *Hajj* – a peregrinação que todo fiel ao islamismo deve fazer a Meca – o tornou muito famoso na baixa Idade Média, circulando muitas informações sobre ele e seu reino, pela Europa, Mediterrâneo e domínios islâmicos. Conta-se que, em sua peregrinação, Mansa Musa distribuiu tal quantidade de ouro que inflacionou as economias das regiões por onde sua cáfila passou.

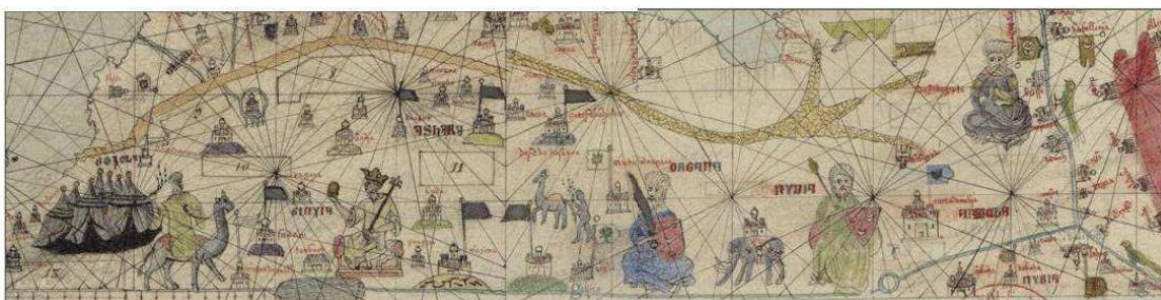


Figura 1: Detalhe do Atlas Catalão (1375), referente ao continente africano¹⁷.

O mapa demonstra as terras conhecidas àquele tempo, fugindo à representação do espaço cunhada apenas em termos religiosos. No tocante à África, sua concepção

¹⁶ DESTRO, Letícia C. F. *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. 2012. 131f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. p.20-41.

¹⁷ *Ibid*, p.37.

restringia-se à região saariana e esboçava a importância conquistada pelo islamismo, durante muitos anos epistemologicamente negada pelo conhecimento medieval europeu. Na ilustração acima, há a representação da região conhecida (indiretamente) do continente africano. Destaque é dado à representação de reis, sendo este um dos primeiros mapas a considerar populações negras politicamente organizadas sob a gestão de um soberano, conforme acredita Destro.

Erguendo uma pepita de ouro com a mão direita e sustentando um cetro apoiado no ombro esquerdo encontra-se Mansa Musa. Elefantes, camelos, cidades e soberanos compõem a representação da Ifríquia, no leste, e do Magrebe, no oeste da África Setentrional – na concepção islâmica –, entre a zona mediterrânea e ao deserto do Saara. Buscou-se projetar sobre a África ora uma ideia de proximidade com a Europa, ora seu oposto. A concepção de que o continente era recortado por monarquias centralizadas foi latente nos mapas, sobretudo a partir de meados do século XVI. Tal representação tentou transmitir a ideia de homogeneidade política e unidade territorial no continente africano e, ainda, subsidiar o imaginário católico a respeito de supostos reinos cristãos que, à liderança portuguesa, unir-se-iam contra o elemento islâmico.

O trabalho de Cláudio Ptolomeu, matemático, astrônomo e geógrafo do século II d. C. exerceu grande influência sobre os árabes e sobre o pensamento Ocidental. Durante a Idade Média, conforme Teixeira Neto, o desenvolvimento cartográfico mais intenso deu-se entre os árabes e esteve vinculado à expansão do islã, que avançou pelo Ocidente e Oriente, como tratamos no capítulo anterior. Era preocupação dos muçulmanos traduzir os ensinamentos gregos e romanos e adaptá-los à sua cultura, dentre estes a geografia ptolomaica. Ptolomeu ocupou-se em definir o traçado da Terra, acreditando que a melhor forma de se conhecerem as distâncias seria através da observação astronômica. Ele inovou ao representar superfícies curvas em mapas planos, utilizando noções como latitude, longitude, minutos e segundos. Através desse referencial, situou pontos específicos em mapas, como cidades e povos¹⁸.

Entretanto, Ptolomeu era limitado pelo conhecimento disponível. Suas representações sobre a África apontavam-na como uma área que cobria da margem sul do Mediterrâneo à extensão do deserto do Saara. A proximidade com o Equador fora interpretada como elemento desestabilizador da natureza e dos homens, pois o calor

¹⁸ TEIXEIRA NETO, Antônio. Geografia da História ou História da Geografia? – Ensaio de geo-história. In: *Boletim Goiano de Geografia*. Publicação anual – Vol.7/8 – n.1/2 – Janeiro/Dezembro – 1987-1988.

excessivo seria o responsável pelo estado primitivo e agressivo, veiculado na cultura grego-egípcia e europeia, das criaturas humanas e animais, viventes nas zonas tórridas¹⁹.

Daniela Calainho afirma que a cartografia do século XV apresentava um mundo reduzido, tratando da Europa, Ásia e África, sendo essa última circunscrita ao Magreb e Egito, além de ligada à Índia, levando à crença de um oceano Índico fechado, de acordo com os conhecimentos ptolomaicos. A carta abaixo representa a concepção ptolomaica acerca do globo, ainda vigente na segunda metade do século XV, mas já sofrendo processos de atualização diante do desenvolvimento das navegações.

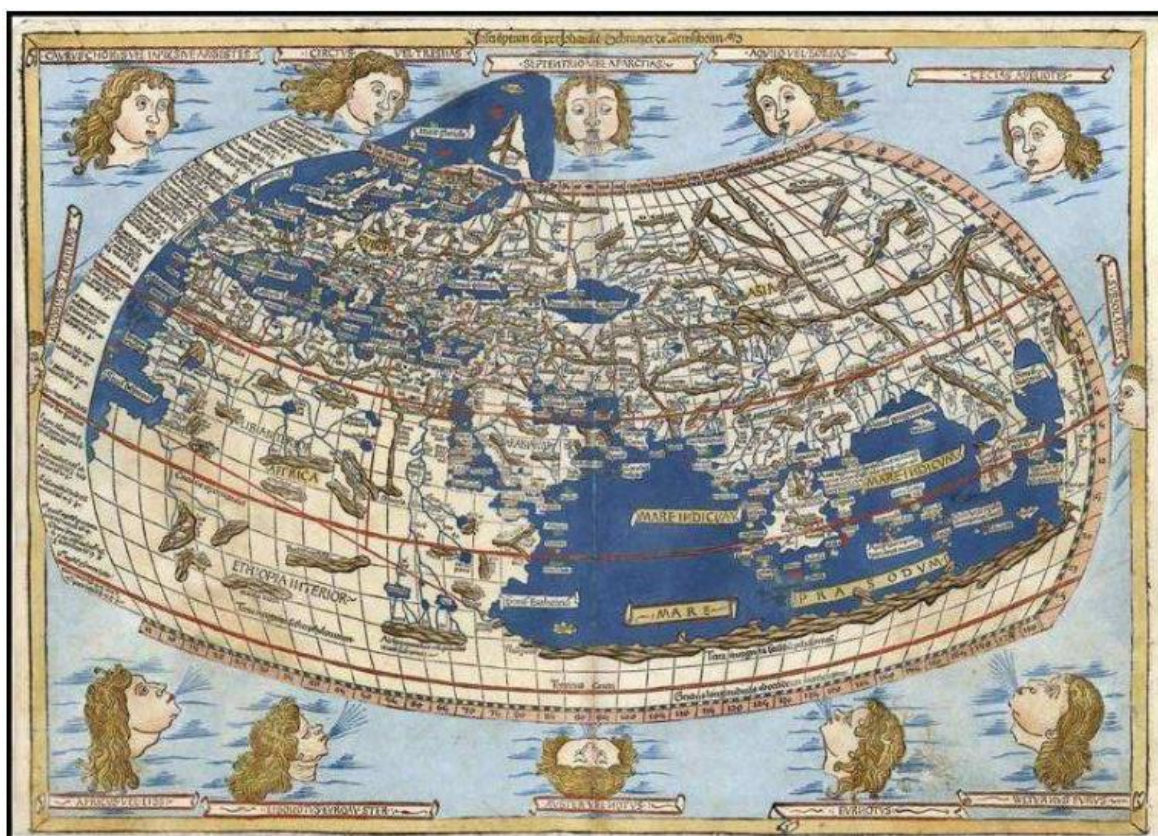


Figura2: Reprodução da cartografia baseada em Ptolomeu produzida por Iohanne Schnitzer de Artmsheim, editada na Alemanha, em 1482.

Apesar da manutenção da visão ptolomaica, este mapa traz dados acerca de arquipélagos atlânticos dados a conhecer por Portugal bem como mais informações sobre a costa africana equatorial. Ainda assim, o Oceano Índico encontra-se circunscrito

¹⁹ OLIVA, Anderson Ribeiro. Os africanos entre representações: viagens reveladoras, olhares imprecisos e a invenção da África no imaginário Ocidental. In.: *Em tempo de História* – Publicação do Programa de Pós-Graduação em História PPG-HIS/UnB, n.9, Brasília, 2005, p.94-95.

aos limites da “Etiópia Interior” e Índia. Esse pequeno mundo abrigava um universo mítico, formado por seres fantásticos e monstruosos, como aqueles apresentados na crônica de Sintra, além de esconder o refúgio do procurado e lendário rei cristão, Preste João: em princípio, era concebido como habitante da Índia e, após os avanços nessa região, foi circunscrito na Etiópia e nos limites dos domínios islâmicos. A busca por esse rei, que supostamente aliar-se-ia aos portugueses contra os seguidores de Maomé, motivou o desvendamento do continente africano, ainda que limitado ao litoral²⁰.

As exigências da expansão marítima, fomentada por um misto de mentalidade mítico-religiosa medieval e interesses políticos-mercantis modernos, criaram condições para que esse mundo reduzido fosse, num curto espaço de tempo, levado às suas dimensões planetárias. No século XVI os portugueses deixaram de lado a *Geografia* de Ptolomeu para construir, em bases mais empíricas, seus próprios mapas de navegação. O apogeu das grandes navegações proporcionou-lhes muitos conhecimentos acerca do litoral africano, embora o interior tenha permanecido um mistério aos seus olhos, desvendados apenas no correr do século XIX.

De acordo com Antônio Teixeira Neto, o renascimento da cartografia no início dos Tempos modernos tem três causas: 1) a redescoberta de Ptolomeu pelos Ocidentais, que ao ter suas obras traduzidas para o latim a partir do árabe permitiu rápida difusão do pensamento geográfico; 2) a invenção da imprensa, que permitiu a produção de mapas em larga escala e sua popularização; 3) as navegações, que geravam necessidades de conhecimento da superfície do globo, além de orientação e localização.

Toda essa transformação teve ecos na sociedade e nas manifestações culturais europeias dos Tempos modernos. A arte manuelina, em Portugal, representa o desabrochar de um estilo clássico com toques de exótico, no qual elementos próprios à maritimidade conjugaram-se com as tradições locais, oferecendo “um lugar original e absolutamente excepcional aos elementos marítimos ou relacionados à navegação e com as conquistas coloniais: cordames, velas recolhidas, conchas, algas, corais, esferas armilares e alcachofras”²¹. A imprensa, por sua vez, foi responsável pela produção em larga escala de cartas geográficas e sua popularização, transformando as concepções vigentes acerca do globo e atingindo grande parcela da população.

²⁰ CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond. 2008, p. 32-33.

²¹ DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 2004. p.107.

Entretanto, a falta de informações sobre África levou os geógrafos a buscarem meios alternativos de preencherem seus mapas, mantendo a alegorias, como animais, representações de reinos e povos cujos costumes eram exóticos aos olhos europeus. Um trocadilho do satirista e panfletário político anglo-irlandês, Jonathan Swift, de 1733, ilustra bem esse processo: “So Geographers in Afric-Maps/With Savage-Pictures fill their Gaps;/And o’er unhabitable Downs/Place Elephants for want of Towns”²². A preocupação com o preenchimento dos espaços, ainda que com animais devido a falta de cidades ou civilizações, de acordo com o conceito europeu, pode ser percebido no detalhe acerca da África, no planisfério de Pierre Desceliers (1500-58?), de 1550:



Figura 3: Detalhe do Mapa-Mundi de Pierre Descelier, 1550.

Na imagem, podemos notar a costa africana recortada de informações, com textos que vão desde a margem mediterrânea, passando pelo Atlântico até o Chifre

²² EARLE, Thomas Foster; LOWE, J. P.. *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. p.56. Livre tradução, em prosa, do autor: Muitos geógrafos preenchem as lacunas nos mapas da África com desenhos de selvagens. E, sobre velhos espaços inabitados, colocam elefantes, por falta de cidades.

Africano, no Índico. A margem africana do Mar Vermelho e o interior são esvaziados, contendo apenas dois quadros informativos, localizados na região norte-central e nordeste, além de muitos animais. É possível perceber a presença de alguns homens, representados de maneira primitiva, além de muitos elefantes, macacos, avestruzes, camelos e outros animais. As ilustrações referentes ao norte e ao chifre da África estão de cabeça para baixo, ao contrário daquelas na região subsaariana e austral, apontando a ideia da “inversão do mundo” ao sul do Equador. O uso desses elementos gráficos remete a táticas compensatórias à escassez de informações e essas referências nas regiões interiores das cartas foram comuns até meados do século XVI, utilizadas menos para simbolizar alguma coisa que para esconder a falta de conhecimento dos europeus. Thomas Earle e J. P. Lowe afirmam que:

Elefantes eram os animais mais frequentes nos mapas dos séculos XVI e XVII, assim como camelos e leões. Por algum motivo, os avestruzes perderam sua popularidade medieval, mas ainda eram apresentados com mais frequência que macacos, rinocerontes e crocodilos, sem mencionar os mais fantásticos dragões²³.

Posterior a esse período, as referências iconográficas ficam mais presentes nas bordas dos atlas, caracterizando o imaginário europeu acerca da África. O centro dos mapas é recortado por diferentes cores que buscam representar a ideia de monarquias centralizadas, ou *regnum*, conforme descrito nas próprias cartas. É preciso destacar que a cartografia ricamente iluminada e ilustrada com motivos variados, que tratam de homens, animais e edificações, não se destinava às mãos dos pilotos, para condução dos navios. Conforme lembrou Luís de Albuquerque, as cartas destinadas aos pilotos seriam consumidas pelo uso, sendo presumível que pouquíssimas tenham sobrevivido ao tempo. Entretanto, são as impressões artísticas das cartas encomendadas que chegaram até nós e que nos interessam, uma vez que são produzidas a partir dos relatos apresentados pelos navegantes, financiadas por nobres ou eruditos ricos e curiosos e retratam o exotismo que formaria o imaginário europeu sobre as terras d'além-mar.

A cartografia percorria um caminho semântico contrário àquele realizado pelas crônicas. Essas se preocupavam em significar a novidade a partir do conhecimento existente, através de analogias, metáforas e comparações que buscassem destacar as

²³ *Idem*. Livre tradução do autor.

semelhanças. Já aquela está mais interessada na surpresa, no espanto e no exótico. O elemento gráfico e imagético é capaz, por si só, de possibilitar a construção de representações e narrativas mentais que complementem a imagem apresentada. Destaque é dado nos confrontos, por vezes fantasiosos, que exprimem o exotismo e o maravilhoso das terras desconhecidas por aqueles que se encantam com as gravuras²⁴.

Na carta abaixo, de 1660, encontramos a figura de um crocodilo que traz, nas costas, um negro. Há vários grupos étnicos representados com suas vestimentas e utensílios tradicionais, além de representações de traçados de cidades mediterrânicas. No interior do continente, há demarcações de supostos reinos e algumas informações acerca do relevo e curso dos rios, cuja precisão seria tema de convenções e expedições apenas no século XIX.



Figura 4: *Nova Africa Descriptio*, de Frederick de Witt, 1660.

²⁴ ALBUQUERQUE, Luís de. Breves considerações sobre o outro na cartografia portuguesa. In.: ALBUQUERQUE, Luís de.; FERRONHA, Antônio L.; HORTA, José S.; LOUREIRO, Rui. *O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas*. Lisboa: Caminho. 1991, p.34.

Esse mapa, *Nova Africa Descriptio*, foi publicado aproximadamente em 1660, em Amsterdã, por Frederick De Witt (1629-1706). Na parte superior, os traçados urbanos correspondem às cidades do Cairo, Alexandria, Argel, Tunis, Tanger e Ceuta. Nas laterais, encontramos imagens de diversas etnias africanas, representadas de norte a sul. Trata-se, do lado esquerdo, de uma mulher de Fez, um homem congolês, uma mulher de Madagascar e um homem da Guiné. No lado direito, há um homem marroquino, uma mulher da Abissínia, um homem Azenegue e uma mulher de Moçambique. Todos os personagens trajam indumentárias estereotipadas, nas quais se explicita a redução no uso de tecidos e a caracterização de modelos mais “exóticos”, diante do olhar europeu, à medida que se representam populações localizadas mais ao sul²⁵. Na parte inferior, seres mitológicos são conduzidos por Poseidon pelo “Oceano Etiópico”. Esses elementos conjugados na representação cartográfica demonstram as transformações e sobrevivências dos cânones do conhecimento e das artes cartográficas ainda vigentes em 1660.

As produções cartográficas relegavam ao Leste o *status* de inimigo poderoso, de onde advinham muçulmanos, mongóis, persas que, em diferentes momentos históricos, haviam ameaçado a soberania dos europeus. Já o Sul, nessa geografia simbólica, usufruía dos caracteres da inferioridade mais abjeta. A África era tratada como espaço provedor de braços e bens aptos a pavimentar o progresso e as civilizações do norte, nada mais que isso, sendo “sul para sempre”²⁶. Homens e espaços são conjugados na produção da alteridade e no posicionamento do europeu diante dela. As naturezas vegetal, animal e climática da África eram concebidas como algo demoníaco, desprezível e detestável, as terras ensolaradas e o preto da pele encontravam respaldo nas teorias cristãs acerca da descendência amaldiçoada de Cam e nas representações do inferno como o lugar de fogo e calor²⁷.

Qual a origem desses conhecimentos, nos séculos XVI e XVII? Somente em 1498 o Cabo da Boa Esperança seria contornado, inaugurando a rota marítima das Índias e trazendo uma enormidade de novos saberes empíricos e perspectivas para Portugal e toda a Europa. Em um intervalo de trinta anos, entre a chegada à América,

²⁵ Segundo Letícia Destro, essas franjas laterais repletas de imagens parecem ser uma marca da família Blaeu, formada por holandeses dedicados à cartografia, inaugurada por Willem Blaeu (1571-1638). Cf. DESTRO, Letícia C. F. *Op. cit.*, p.54.

²⁶ SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. *Op. cit.*, p.23-24

²⁷ *Ibid.*, p.25.

em 1492, e a primeira circunavegação, em 1522, o mundo que a Europa conhecia expandiu-se de tal maneira que se tornava inconcebível, em sua amplitude, a um homem comum²⁸. A experiência tornou-se a matriz do conhecimento, em detrimento da retórica ou dos clássicos, sejam pagãos ou bíblicos. Ainda assim, no que tange à África, nem sempre essa experiência era, de fato, do europeu. Muito se produziu e se utilizou na cartografia a partir da tradição oral africana, um “ouvir falar” muito presente nas crônicas dos viajantes e de indivíduos capturados para concessão de informações, que trataremos no próximo capítulo. Mas, anteriormente a esse conhecimento “fresco”, subsiste uma longa tradição de discursos que cristalizaram imagens dos africanos na mentalidade europeia, que acreditamos que não se possa compreender sem buscarmos suas bases no conhecimento antigo e medieval.

2.2. *Imagens do africano: o espaço e a natureza dos homens*

No século XV, o conceito de África como um continente ainda não existia. Como pode ser observado no mapa de Iohanne Schnitzer de Artmsheim (Figura 02), este termo aplicava-se ao norte do continente, ao passo que a parcela ocupada por povos negros, ao sul do deserto do Saara, era identificada como Etiópia. O norte do continente atualmente chamado África era formado por África, Líbia e Egito, para europeus, e Ifríquia e Magrebe, para árabes. Esses nomes não se aplicam a espaços muito bem delimitados (à exceção de Egito, que compreende as áreas referentes à civilização egípcia e suas várias ocupações por diferentes povos ao longo da Antiguidade e Medieval). Como trataremos abaixo, Líbia e África por vezes aparecem nomeando a mesma região: a porção sul do Mediterrâneo, até as franjas do norte do Saara. A referência à África Negra, entretanto, remonta à experiência islâmica naquela região.

Os conceitos de África Negra, Terra dos Negros e povos negros referiam-se ao estereótipo islâmico acerca dos povos residentes ao sul do Saara e na África Índica, espaços caracterizados pelo conceito de *dar al-harb*, ou seja, o território da guerra onde vivia o infiel. Na concepção islâmica sobre o espaço, o globo dividia-se em duas áreas: de um lado, *Dar al-Islam*, o território onde o poder religioso e a jurisdição islâmica

²⁸ TODOROV, Tzvetan. Voyageurs et indigènes. In GARIN, Eugenio. *L'Homme de la Renaissance*. Paris: Éditions du Seuil. 1990. p.336.

eram aplicados; de outro, *Dar al-kfur*, o território dos infiéis do qual *Dar al-harb*, o espaço da guerra, onde o islã *ainda* não havia sido difundido, era parte²⁹. O designativo Cafre, aplicado aos povos negros africanos e, por vezes, presente nas fontes europeias como designativos étnicos, tem sua origem no termo árabe *kāfir* que, neste idioma, significa aquele que rejeita a religião islâmica, infiel. O conceito era aplicado por mercadores e intelectuais muçulmanos para designar a África sul-saariana e Índica, nas quais viviam povos negros *ainda* não aderentes à fé difundida a partir de Maomé.

No *Vocabulario Portuguez & Latino* de Raphael Bluteau (1728), o termo Cafre é definido da seguinte maneira:

CAFRES: Deriva-se essa palavra do Árabe *Cafir*, & no plural *Cafiruna*, nome que os Árabes dão a todos os que negam a unidade de um Deus. Dizem outros, que Cafre é o nome que no Reino do Congo se dá aos que nos seus casamentos não reparam em grau algum de consanguinidade. *Vid. Afircam Ptolomei*. Na opinião de outros, Cafre quer dizer *sem lei*, & a estes povos se deu este nome, como a gente bárbara, que não tem lei, nem Religião. Porém, pelas relações modernas, se sabe que alguns Cafres têm seus Reis, Príncipes, a cujas lei obedecem; & os mais conhecidos são os Reis de Malemba, de Chicanga, de Sedanda, de Quietava, & de Metavan. Também reconhecem um Ente supremo, a quem eles chamam Huma, mas de ordinário não o veneram, senão quando lhes manda o tempo. Há muitas nações Cafres; os mais cruéis de todos são os Coonas, que assam vivos os mesmos Cafres de outra nação, quando os apanham, são os mais negros de todos eles, & trazem cabelo corredio³⁰.

O uso português do termo Cafre restringe-o à costa meridional e índica africana – a Cafraria – muito embora o sentido atribuído pelos muçulmanos fosse bastante transcendente a esta definição, cobrindo toda a extensão dos domínios não submetidos à fé islâmica e, no tocante à África, quase se confunde com África Negra. As definições de terras dos negros e Cafraria, no sentido árabe/islâmico, não se delimitava pelo diferencial da cor, mas adesão ou não à fé muçulmana. Nos escritos da Cristandade, entretanto, a apropriação deu-se baseada na cor, utilizada para distinguir a Terra dos Mouros e a Terra dos Negros. Abaixo, demonstramos uma aplicação de Cafre no

²⁹ BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2012. p.109.

³⁰ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulario Portuguez & Latino*. Disponível em www.brasiliana.usp.br. Ver Cafres. Acesso em 29/11/2013.

sentido dos mercadores muçulmanos e seu significado para André Álvares de Almada, comerciante cabo-verdiano:

Indo eu a este resgate no ano de [15]78, porque algumas pessoas punham em dúvida se estes mercadores vinham por ordem do Turco a resgatar estas manilhas de cobre para fundir dela artilharia, informei-me bem dos mercadores, onde iam fazer este resgate deste ouro, e para o que queriam lá as manilhas; e soube de certo que as manilhas lhes não servem mais que para ornamento e arreio das suas pessoas, e as trazem nos braços e pernas; em tanta estima as têm e em mais do que cá temos o ouro; e não usam do ouro porque o não estimam, pelo haver muito naquelas terras. *E sem falta nenhuma vem este ouro e o que vai a Tombuctu das Serras de Sofala*; porque falando com Anhadelen capitão daquela cáfila, perguntando-lhe miudamente onde iam e onde levavam as manilhas, me disse, que *aos Cafres*, nomeando-os por este nome próprio³¹.

Ao ouvir de Anhadelen que o ouro comercializado na região era oriundo da terra dos Cafres, Almada conclui – *sem falta nenhuma*, ou seja, com toda certeza – que sua procedência era das serras de Sofala. Contudo, uma rápida imagem do mapa africano já nos mostra as dificuldades geográficas desta transação, uma vez que as minas de Sofala estão localizadas na África Índica, região apropriadamente conhecida pelos portugueses como Cafraria – a partir de uma redução do sentido islâmico. Ao indicar que as manilhas iam aos Cafres, é muito provável que Anhadelen estivesse dizendo que iam aos negros e, considerando-se o lugar no qual ocorre a transação, da floresta de Akan, localizada na hinterlândia entre o Golfo da Mina e a margem sul do deserto do Saara.

Almada utiliza seus conhecimentos de origem portuguesa acerca da geografia africana, como a concepção estreita do continente, e os associa ao vocabulário árabe na concepção do espaço e, por conseguinte, na origem do ouro. Contudo, o autor complementa sua narrativa informando que:

Esses mercadores põem mais de seis meses nas suas viagens, mas como são negros e fleumáticos não é de espantar que não porem muito mais tempo. Fazem o seu caminho por uma estrada que fica cingindo a todos os negros do nosso Guiné por cima, e vão por ordem de um Imperador negro a quem todos os negros deste Guiné de que tratamos

³¹ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)*. 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.55. Grifo nosso.

dão obediência, que se chama Mandimança, não visto até hoje de nenhum dos nossos. E tanto que nomeiam este nome logo se descobrem todos os negros que o ouvem nomear; tão obedecido é. E chamam os da Mina a este Rei o Elefante Grande, tão conhecido é de todos os negros que o obedecem, o seu nome, mais de 300 léguas³².

Acreditamos tratar-se de uma região relativamente próxima àquela onde Almada se encontrava, na qual se obtinha o ouro. A referência ao Império do Mali é latente, ao apontar que os mercadores estavam a serviço de Mandimansa, oferecendo-nos hipóteses acerca das redes de comércio nesta região e sua vinculação com os Estados da costa e centro do Império, que serão exploradas nos próximos capítulos. Ivor Wilks acredita que estes mercadores fossem da etnia Wangara, que se ocupavam nas redes comerciais entre as franjas do deserto do Saara e a floresta tropical, deslocando as rotas do comércio de ouro de acordo com as conjunturas internas das guerras e expansões de Estados, como o Songhay e o Mali, no interior do noroeste africano³³.

Ao passo que o termo Cafre é acionado, na língua e no imaginário portugueses, para delimitar os povos negros africanos residentes no leste e sul daquele continente, o conceito *Dar al-kfur*, no islã tocante à África, reflete o estereótipo referente aos infiéis negros, reproduzido em *Bilad al-Sudan* – o país dos negros –, ainda não convertidos ao islamismo, visto que no norte daquele continente a soberania muçulmana era incontestável. A língua e o imaginário portugueses, entretanto, entenderam *Dar al-kfur* como Terra dos Negros, produzindo uma semântica própria na classificação dos povos e do território por eles habitado. É preciso notar que, no islã, a definição de Terra dos Negros não é racial nem se refere a barreiras de assimilação, uma vez que o conceito de *Umma*, discutido no capítulo anterior (ver páginas 21-22), é acionado para incorporar esta região ao universo islâmico. Após a conversão, o território dos infiéis é convertido em território do islã.

Como afirma Beatriz Bissio³⁴, ao longo do tempo o islã mudou até de cor, mas manteve sua unidade fundamental: o temor a Deus e o compromisso com a realização de Sua vontade no mundo. Já os portugueses, ao se apropriarem da distinção Mouro *versus* Negro acentuam a delimitação cromática e a concebem dentro da estrutura

³² *Ibid.*, p.56.

³³ WILKS, Ivor. Wangara, Akan and Portuguese in the Fifteenth and Sixteenth centuries. II. The Struggle for Trade. *The Journal of African History*. Vol. 23. n.4. 1982.468.

³⁴ BISSIO, Beatriz. *Op. cit.* p. 108.

teológica hierárquica cristã. O universo islâmico, composto por diferentes espaços que se unem em Meca é substituído pela estratificação hierarquizante fundada na genealogia bíblica a partir de Noé.

A partir destes apontamentos, destacamos a influência da geografia e dos conceitos islâmicos na delimitação da compreensão portuguesa acerca do espaço africano. A Terra dos Negros foi um conceito retirado de terra dos Cafres, embora a Cafraria fosse concebida restrita à África índica e meridional. Ao opor mouros e negros, tradição iniciada em Zurara³⁵, os portugueses se apropriaram de uma forma de distinção de base religiosa e estenderam-na à análise da cor da pele em sua caracterização particular acerca do que seria a África, ideia ainda em formação no final do século XV e já delimitada e definida em meados do XVI. Apesar disso, em 1594, Almada ainda combinava elementos e os resignificava em suas noções acerca da geografia africana: conceitos e significados de origem árabe e usos portugueses cruzados na concepção do espaço e da alteridade.

Durante a Idade Média, o pensamento grego (que chegou às estantes da Cristandade em versões árabes), romano e as categorias bíblicas foram fundamentais para que se pudesse compreender a existência real e conceitual do continente africano. Buscando identificar as origens do termo *África* e da população residente no espaço por ele caracterizado, estudos etimológicos e de genealogia bíblica foram realizados por muitos teólogos e intelectuais europeus. François de Medeiros informa que um primeiro significado calcado nesses termos foi dado por Isidoro de Sevilha (560 – 636), e repetido por vários autores a partir dele, ao derivar a palavra África de *áfrica*, que significa aquilo que é exposto ao sol (ou aberto ao céu), sujeito à sua ação. Esse sentido diz respeito ao clima da região saariana e sul-saariana e aos efeitos do sol sobre a pele, escurecendo-a³⁶.

Outros pensadores propuseram diferentes caracterizações. Para Barthélémy l'Anglais (~1190~1250), o termo África deriva de Afer, um descendente de Abraão que teria conduzido um exército à conquista da Líbia. Ao vencer seus inimigos, Afer teria se instalado nas terras conquistadas e seus descendentes teriam tomado o nome de Afri, em

³⁵ SOARES, Marisa de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000, p.41.

³⁶ MEDEIROS, François de. *L'Occident et l'Afrique (XIII^e et XV^e siècle): images et representations*. Paris: Editions Karthala. 1985,p.122.

referência ao ancestral, motivo pelo qual o território seria nomeado como África. Entretanto, o personagem Afer não aparece no livro dos Gêneses, embora seja concebido como descendente de Abraão pela exegese medieval, e está associado ao sincretismo bíblico-mitológico, já que Afer teria sido aliado de Hércules, o filho de Zeus com uma mulher mortal, na mitologia grega. Por isso, essa proposição foi rejeitada por muitos autores medievais, que renegavam esse sincretismo³⁷.

Em detrimento dessa concepção, que liga os africanos à descendência de Abraão via mitologia grega, teólogos medievais teriam preferido explorar outra possibilidade exegética: a associação dos africanos à linhagem de Cam, o filho amaldiçoado de Noé. O escolástico inglês Roger Bacon (1214-1294) insiste que “não é possível que povos estrangeiros tenham ocupado em primeiro lugar uma terra que estaria destinada a uma única nação, sendo evidente que a África, como o Egito e Etiópia, estariam reservados aos filhos de Cam”³⁸. Na concepção do autor, o termo África diz respeito à região mediterrânica que, somada ao Egito e Etiópia, esta última caracterizando a região sul-saariana, seria inserida na divisão tripartite da sociedade e do mundo medieval. Ainda assim, François de Médiros afirma que a etimologia associada a Abraão parece bastante sólida, coexistindo com a opinião de que “África”, metonimicamente terceira parte do mundo, fora delegada à descendência de Cam.

José Rivair Macedo afirma que a proposição da descendência dos africanos a partir de Cam possui grande eficácia simbólica, uma vez que as explicações trinitárias ocuparam espaço central nas reflexões exegéticas dos filósofos medievais. A essência trina da santidade cristã encontra respaldo na organização da sociedade, advinda de Deus, em três ordens: os *oratores*, dedicados à oração; os *bellatores*, à guerra; e os *laboratores*, ao trabalho. Dividida nestes termos, a ordem dos homens estender-se-ia à ordenação dos espaços: os descendentes de Noé, seus filhos Sem, Jafet e Cam, seriam os colonizadores da Ásia, Europa e África e ocupar-se-iam das funções de *oratores*, *bellatores* e *laboratores*, respectivamente³⁹. Destaque é dado à função atribuída à descendência de Cam: aos filhos do amaldiçoado filho de Noé caberia o trabalho, logo a escravidão. Embora essa concepção estabeleça um lugar social e cultural na arquitetura

³⁷ *Ibid.*, p.123-124

³⁸ BACON, Roger. *Apud* François de. *Op. cit.*, p.125. Livre tradução do autor.

³⁹ MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *In.: Signum: Revista da ABREM*, vol.03, 2001. p.114-115.

bíblica para os africanos, a análise da genealogia de Noé não explica as origens do termo *África*, como propõe o sincretismo mítico-religioso.

Já o termo *Etiópia* não goza de outras possibilidades de sentido: *Aethiops* é a tradução grega do hebraico Chus, filho de Cam. No tocante ao vocábulo e à extensão geográfica recoberta por Etiópia, a associação a Cam é consensual: a África seria a parte norte mediterrânica adjunta à história da Europa e a Etiópia a porção sul, na qual residem os negros, excluídos da formação do legado cristão, formado a partir da narrativa bíblica centrada no judaísmo e no cristianismo. Medeiros formula a hipótese de que os autores medievais conceberam o pertencimento do norte africano ao mundo conhecido e bem demarcado, ao passo que a Etiópia estava bastante marginal para ser admitida neste círculo familiar. A consciência de um passado comum se exprime pela contiguidade territorial mediterrânica, os espaços de colonização romana e os lugares culturais e religiosos do período patrístico, face à ruptura imposta pelo deserto, que faz dos etíopes seres distantes e misteriosos⁴⁰.

Finalmente, Medeiros argumenta que os conhecimentos medievais tocantes à concepção do espaço africano são falhos, já que toda a toponímia da África etíope é de origem greco-latina, elaborada em função de critérios próprios àquele universo cultural. Assim, Atlas, Hespérides e Etiópia remetem à mitologia clássica: mais à imaginação que à observação etnológica, derivando de abstrações vocabulares e omitindo referências à vida própria de tais povos e à natureza do espaço. Essas definições literárias são concebidas de forma estática, como se guerras, migrações e trocas comerciais não tivessem transformado a geografia humana da África ao longo da era cristã. Uma negligência fundamental, conforme o autor, diz respeito à inexistência de informações acerca do islamismo nesse continente, já que a penetração muçulmana pelo sahel e no norte africano transformou sensivelmente os dados geopolíticos da região, a partir do século VII. O enciclopedismo medieval, portanto, aparece no início da Modernidade como um processo literário decadente, à margem da realidade⁴¹.

Anderson Ribeiro Oliva afirma que uma das primeiras obras escritas que retratam as populações negras tem lugar na Grécia do século VIII a. C., nos trabalhos de Homero. Entretanto, as referências são muito econômicas, apresentando os africanos em banquetes oferecidos aos deuses do Olimpo. Já no século V a. C., o escritor e viajante

⁴⁰ MEDEIROS, François de. *Op. cit.*, p.129-130.

⁴¹ *Ibid.*, p.131-132.

grego Heródoto de Halicarnasso, em suas *Histórias*, busca compreender as razões da pele negra e do cabelo crespo dos africanos associando-os às condições climáticas, afirmando que eram “negros por causa do calor”. Todos os negros foram apontados pelo autor como residentes na Etiópia, a terra dos etíopes, que são aqueles que têm a face escura, queimada pelo sol. Além de referências físicas, Heródoto utiliza o filtro cultural grego e conhecimentos sobre a cultura egípcia para invocar sua crença na inferioridade dos negros, apresentando sua defesa às investidas egípcias sobre os povos negros localizados ao sul, afirmando que o estabelecimento dos soldados dos faraós nessas regiões “contribuíram para civilizar os etíopes, ensinando-lhes os costumes egípcios”⁴².

François de Medeiros argumenta que muitos autores gregos acreditavam que o mundo se estendia para além dos limites conhecidos, o que, na mitologia, veio a ganhar forma na concepção da terra oposta, o continente Antípoda, habitado por seres fantásticos. Já no imaginário latino, acentuadamente a partir de Ambrósio Teodósio Macróbio (~340 – 415), destaca-se a teoria de que Antípoda estaria localizada numa zona temperada austral (já que o Velho Mundo encontrava-se numa região equivalente, setentrional), e era habitada. Entretanto, uma zona tórrida e o oceano separavam essas regiões, impossibilitando a comunicação entre seus homens⁴³.

No tocante ao conhecimento direto dos povos da antiguidade sobre a África, Medeiros afirma que esse saber era reduzido a poucos dados concretos que não tinham força para modificar as concepções teóricas acerca das zonas meridionais e da África negra. Assim, justifica-se a transmissão dos conhecimentos teórico-especulativos, fortalecidos pela popularidade da geografia ptolomaica. Conforme apresentado acima, a cartografia de Ptolomeu, representando a África abaixo da Europa, aglutinou saber geográfico-científico a representações do espaço com disposições sobre a natureza humana e animal presentes nessas áreas e caracterizadas por determinismo climático. Esses conhecimentos acoplaram-se às teorias gregas e romanas, formando a base do saber clássico sobre a África.

Tais fontes de conhecimento somam-se, durante a Idade Média, às narrativas bíblicas e aos modos de transmissão de saberes. Nas narrativas bíblicas, a África etíope se encontra além das fronteiras do mundo judeu, como a Líbia, Sabá e Ophir, o que é uma dificuldade para sua identificação a partir dessas fontes, já que a Bíblia é muito

⁴² OLIVA, Anderson Ribeiro. *Op. cit.*, p.94-95.

⁴³ MEDEIROS, François de. *Op. cit.*, p.35-60.

discreta na caracterização dos povos que viviam ao sul do Egito. Dois termos foram utilizados para designar esses personagens do Sul: os hebreus usavam a palavra *Coush* ao passo que a Septuaginta⁴⁴ traduziu o termo como *Aethiopia*; e os diferentes tipos de interpretação dos termos *Coush-Aethiopia* estão intimamente ligados ao sistema de exegese praticado. Embora usados como sinônimos, tais termos não se recobrem, já que o primeiro diz respeito ao livro do Gênesis e à distribuição dos povos na Terra e o segundo refere-se ao legado greco-latino e à significação ligada à cor da pele⁴⁵.

Ao sul do Egito, havia o reino de Couth, aproximadamente no século IX a. C.. Suas principais cidades eram Napata e Meroé e representaram o poderio da dominação sudanesa no Egito, na XXV dinastia, também conhecida como dinastia etíope⁴⁶. O termo “Coush”, que nomeava o reino, foi utilizado pela Bíblia hebraica para referir-se à maldição de Cam. No livro do *Gênesis*, Cam encontra seu pai, Noé, nu em sua tenda, após ter consumido vinho em demasia. Em vez de cobri-lo, ele busca seus irmãos, Sem e Jafet, para verem a nudez de Noé. Estes, por sua vez, entram de costas na tenda de Noé e o cobrem, sem vê-lo despido. Ao restabelecer-se, o patriarca é informado da atitude de Cam, julga-a desrespeitosa e, por não poder amaldiçoá-lo, visto ter sido ele abençoado por Deus, após o dilúvio, amaldiçoa-lhe a descendência: “maldito seja Canaã, filho de Cam, que ele seja escravo dos filhos de Sem e Jafet”.

Ao discriminar as partes do mundo antigo correspondentes a cada um dos filhos de Noé, a exegese medieval compreendeu a descendência de Cam derivada de Couth, por aproximação vocabular, e não necessariamente pela cor da pele. Esse elemento é importante, uma vez que a Septuaginta traduziu o termo Couth, visto os couthitas serem negros, como *Aethiopia*, o vocábulo grego para indicar “pele queimada”, ou seja, o negro. A partir desse trecho, a exegese medieval associou Cam aos africanos. A equação que daí resulta é: Couth seria filho de Cam e representaria os etíopes, ou seja, os negros. Assim, Cam seria ancestral dos couthitas que, em grego, seriam os etíopes (os negros), sobre os quais recairiam as sanções destinadas à posteridade do ancestral bíblico: a escravidão. Cabe ainda lembrar que, conforme

⁴⁴ Mais antiga tradução do antigo testamento do hebraico para o grego. Conhecida como Septuaginta por ter sido, segundo a tradição, elaborada por 70 escribas. Ainda conforme a tradição cristã, foi elaborada 250 anos antes da Era Cristã.

⁴⁵ MEDEIROS, François. *Loc. cit.*

⁴⁶ LECLANT, J. O Império de Kush: Napata e Meroé. In MOKHATAR, Gamal. História Geral da África II: África Antiga. Brasil: UNESCO. 2010. p.274.

Medeiros, o nome África não pertence ao horizonte bíblico e, dentro da patrística medieval, a exegese simbólica tem como tema dados teológicos que têm significado apenas para compreensão do judaísmo ou o cristianismo, negligenciando as implicações concretas no tocante a Couth, destacando apenas sua relação com os judeus e a Igreja.

Considerando que as duas fontes primordiais do conhecimento sobre a África e os africanos no período medieval são oriundas das teorias gregas e romanas e das narrativas bíblicas, a transmissão desses saberes pautava-se numa construção híbrida, no bojo dessas duas fontes. Medeiros defende que o amálgama entre as histórias estrangeiras e maravilhosas sobre a zona meridional e as deduções pseudocientíficas oriundas da interpretação bíblica constitui a base do conhecimento que circulou na Europa acerca da África negra no final da Idade Média⁴⁷.

Ao lado da cartografia e dos conhecimentos antigos e medievais, um terceiro ponto na construção dos discursos da *africanidade* é sua aproximação com o islamismo e o conceito cristão de idolatria. Por ora, chamamos a atenção para um dos argumentos apresentados por David Davis para compreensão dos discursos que justificaram a escravidão negro-africana: a “contaminação” religiosa. Segundo o autor, muitos povos negros mantinham contatos com o islamismo, tornando-se assim “contaminados” pela religião muçulmana. Outros praticavam religiões animistas, classificadas pelos europeus como idolatrias. Na mentalidade da Época Moderna, essas práticas restringiam a aplicação do conceito de gentio, conforme definido por Raphael Bluteau, aos africanos, que não se caracterizavam como pessoa “que fica na mesma forma que foi gerada; e assim não foi circuncidada, como são os judeus, nem são batizadas, como são os cristãos; mas permanecendo *in puris naturalibus*, está como saiu do ventre da mãe, e não conhece a Deus nem coisa sua”⁴⁸. Embora essa não seja a única concepção possível acerca da gentilidade, foi acionada como discurso legitimador da escravidão negra.

2.3. Africanos negros em Portugal

Antes das grandes navegações, que proporcionaram conhecimento direto (ou quase direto) aos europeus sobre lugares e povos africanos, os homens negros eram, há

⁴⁷ MEDEIROS, François de. *Op. cit.*, p.59.

⁴⁸ BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e Latino*. Coimbra. 1712.

longa data, conhecidos na Europa. As crônicas antigas já os mencionavam, bem como foram pictórica e esculturalmente retratados em várias peças, na baixa Idade Média europeia. François de Medeiros apresenta uma série de imagens, provenientes dos séculos XIII ao XV, que atestam a presença do negro no imaginário europeu e, na maioria das imagens retratadas, em condições de igualdade diante dos brancos⁴⁹. Trata-se de temas religiosos, nos quais os africanos são piedosamente apresentados como personagens bíblicos, como a Rainha de Sabá; santos, como São Maurício; personalidades míticas, como Preste João; e ainda personagens conversos, cortejos reais e figurantes em temáticas bíblicas.

No início da Modernidade, a expansão marítima foi um fenômeno essencial à transformação da sociedade, economia e política europeias. O cronista-mor do período áureo da navegação portuguesa, Gomes Eanes de Zurara (1410-1473/4), afirma que os principais motivos que fomentaram o projeto marítimo henriquino foram 1) conhecer as terras ao sul das Canárias, 2) comerciar com populações cristãs encontradas na região, 3) analisar o poderio muçulmano nas partes da África, 4) buscar um rei cristão na África, o mítico Preste João, que ajudasse na guerra contra os mouros e 5) expandir a fé a “todas as almas que se quisessem salvar”⁵⁰. Percebe-se que, além de possível parceiro comercial e aliado político contra o islã, o negro tornou-se objeto do proselitismo cristão, que busca transformá-lo em fiel à sua doutrina. A produção de conhecimento também é destacável, tendo em vista que as expedições não buscavam sustentar os ensinamentos clássicos ou bíblicos: antes, apressam-se em conhecer as terras ao sul e analisar o poderio muçulmano, por tanto tempo epistemologicamente desprezado pela Europa, devido às bases do conhecimento cristão precederem a expansão maometana.

Daniela Calainho afirma que, até meados do século XV, o interesse pelo Marrocos, em detrimento da África negra, era evidente. Cerceada em seus privilégios, a nobreza militar portuguesa enxergava nessa região um horizonte de realizações possíveis, como pilhagem, domínios fundiários e prêmios e honrarias d’El Rei. Nesse cenário, insere-se o Infante D. Henrique, filho do monarca D. João I, como principal impulsionador da expansão portuguesa, inicialmente permeada pelo ideal das Cruzadas, mais engajado no combate ao “infel” muçulmano, e, num segundo momento, transformada em projeto de acentuado caráter estratégico e mercantil. A conquista de

⁴⁹ MEDEIROS, François. *Op. cit.*, intervalo apaginado entre as páginas 160-161.

⁵⁰ ZURARA, Gomes Eanes de. *Op. cit.*, 1989. p.57.

Ceuta, realizada em 1415, forneceu posicionamento estratégico aos portugueses, nos dois lados do Mediterrâneo face ao Atlântico, ao passo que também possibilitou o acesso a informações indiretas sobre as terras do Alto Níger e do Senegal, esboçadas anteriormente num mapa catalão de 1375⁵¹.

Atravessado o Cabo Bojador, suposto limite do Atlântico, em 1435, a expansão correu rapidamente, impulsionada pelas caravelas. As notícias sobre o comércio de ouro e o conhecimento indireto acerca das rotas saarianas, advindos com os “línguas” capturados ao longo das expedições, conforme a crônica de Diogo Gomes de Sintra, fizeram com que a costa da Guiné passasse a ser vislumbrada como mercado lucrativo, atraindo mercadores particulares possuidores de capital para armar navios expedicionários. O caráter das expedições atlânticas transformou-se com o passar dos anos, deixando as incursões de pilhagem de lado para concentrar-se nas possibilidades de comércio. Luís Filipe Thomaz afirma que, em 1448, aconteceram três inovações fundamentais que diferenciaram definitivamente a expansão guineense da marroquina: os primeiros mercadores italianos inseriram-se nos negócios com apoio da Coroa lusa; foi inaugurada a primeira feitoria permanente, em Arguim; e a primeira sociedade comercial passou a funcionar, com o objetivo de explorar essa feitoria. Assim, o autor defende que a burguesia, o capitalismo comercial e seus métodos de organização fizeram, manifestadamente, sua aparição⁵².

Os homens da Época Moderna se apropriaram de discursos e tratados que legitimavam a submissão dos negros africanos frente aos cristãos e adaptaram-nos às suas demandas. A filosofia escolástica, de São Tomás de Aquino, compreendia a escravidão como punição decorrente do pecado original, uma vez que a insurgência do gênero humano frente a Deus ocasionou o afloramento dos instintos agressivos do homem, surgindo daí as hierarquias sociais que, em meio a violências e guerras, determinavam os indivíduos ocupantes de posições de mando e aqueles relegados à servidão. Outra apropriação importante diz respeito à passagem bíblica na qual Noé condena a descendência de seu filho Cam à escravidão, este que, por sua vez, é compreendido pelos exegetas como o tronco fundador da população africana. Na literatura portuguesa, sobretudo em Zurara, a escravidão é apresentada como meio

⁵¹ CALAINHO, Daniela. *Op. cit.*, p.37-38.

⁵² THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, p.34-35.

oferecido aos negros para evangelizarem-se, livrarem-se do pecado e, no reto caminho do cristianismo, obterem melhores condições materiais de existência⁵³.

A salvação das almas representou a necessidade de cristianização dos povos escravizados recém-chegados à cristandade. Mas “salvá-los” não era a única demanda. Em 1452, a o Papa Nicolau V concedeu aos portugueses as bulas *Dum Diversus* e *Divino Amore Comuniti*, que lhes permitiam cativar os povos não cristãos encontrados nas terras dos mouros. Sob a condição de torná-los cristãos e oferecer-lhes a possibilidade de salvação de suas almas, a escravização do infiel gerava recursos para suprir as despesas decorrentes da expansão. Os portugueses requiseram tais “direitos” junto à Igreja devido ao ônus gerado com as embarcações e o processo de navegações. Através da escravização de viés religioso, garantia-se o acesso à mão de obra necessária à florescente produção agrícola, que se desenvolvia nas ilhas atlânticas sob os auspícios portugueses. Em 1454, a bula *De Jure* concede à gente lusitana o monopólio das rotas de navegação e, no ano seguinte, outra bula, a *Romanus Pontifex*, estende os direitos garantidos pelas proclamações anteriores às demais terras a se descobrir. Por fim, em 1456, a Igreja atesta seu apoio e participação no botim expansionista ao declarar a bula *Inter Coetera* e reservar o direito de padroado sobre todas as terras conquistadas pelos portugueses para a Ordem de Cristo⁵⁴.

A escravidão inscreve-se nos direitos de conquista e justifica-se pela concessão do batismo e doutrinação na fé cristã, oferecidos aos negros como meio de civilizá-los e cristianizá-los. Assim, a captura desses homens na costa africana não deveria ser vista como compra ou aquisição de mão de obra, antes, eles estavam sendo “resgatados” do jugo da idolatria e do islamismo. O termo *resgate* está muito presente na documentação oriunda dos cronistas dos descobrimentos. O tráfico não era visto estritamente como um negócio mercantil já que, em suas justificativas, “os portugueses compravam africanos supostamente condenados à morte, garantindo-lhes a vida e a possibilidade de salvação de suas almas”⁵⁵: logo, resgatavam-nos.

Entre 1441 e 1448, Zurara contabilizou quase mil negros “resgatados” desembarcados em Portugal, cifra corrigida por José Ramos Tinhorão, que acredita que esse número tenha sido quase o dobro daquele apresentado pelo cronista. Apresentando

⁵³ CALAINHO, Daniela. *Op. cit.*, p.52-53.

⁵⁴ TINHORÃO, J. R. *Os Negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho. 1988, p.56.

⁵⁵ SOARES, Marisa de Carvalho. *Op. cit.*, p.241.

dados oriundos dos trabalhos de Vitorino Magalhães Godinho, Tinhorão concorda com a estimativa de que, entre 1441 e 1505, o número de negros forçosamente levados a Portugal esteja entre 140 mil e 150 mil indivíduos⁵⁶. A expansão deste “negócio da Guiné” tornou-se institucional em 1486, quando a Casa da Mina e Tratos da Guiné, ou simplesmente Casa da Guiné, foi criada, em Lisboa, a partir de modificação infligida à Vedoria da Fazenda da Guiné, criada anteriormente no Algarve, em 1461. À Casa da Guiné cabia receber os cativos, organizar as vendas, conceder licenças e contratos a particulares interessados no tráfico com a costa africana e ilhas atlânticas e recolher os tributos que incidiam sobre os escravos e demais artigos oriundos da África negra⁵⁷. Em 1479, através do Tratado de Alcáçovas, o título de Senhor da Guiné foi outorgado ao rei do Portugal que, entretanto, o incluiu entre os títulos sustentados por D. João II somente em 1485, apresentando-se como “Dom João, por Graça de Deus, Rei de Portugal, e dos Algarves, d’aquém e d’além mar, em África, Senhor de Guiné”⁵⁸.

Embora tantos africanos tenham sido escravizados ao longo do século XV, é preciso destacar que nem todos os negros presentes em Portugal, neste período, eram escravos. Como destacamos acima, a expansão portuguesa revestiu-se de estratégias para colher informações acerca do continente africano, cativando indivíduos a fim de utilizá-los como informantes. Noutros momentos, vários homens foram “raptados” na costa e levados a Portugal, entretanto sem o objetivo de se escravizarem-nos. Tratava-se de medida racionalmente instituída que tinha como objetivo produzir intérpretes e mediadores das relações entre Europa e África. Marina de Mello e Souza nos conta que a expedição de Diogo Cão ao estuário do rio Zaire, realizada em 1485, enviou emissários ao sertão daquela região, a fim de contatar o reino do Congo e estabelecer relações pacíficas. Entretanto, a demora dos emissários chateou a tripulação da expedição, que retornou a Portugal sem esperá-los. Contudo, levaram alguns reféns, conforme palavras da autora, capturados na costa⁵⁹.

Em Portugal, esses homens foram tratados como amigos e lhes foram ensinados hábitos, religião e língua portuguesas. Em 1489, nova expedição foi enviada ao reino do Congo, levando-os e foram recebidos com extrema alegria, “como se todos

⁵⁶ TINHORÃO, José Ramos. *Op. cit.*, p.79-80

⁵⁷ CALAINHO, Daniela. *Op. cit.*, p.50.

⁵⁸ SOARES, Mariza de Carvalho. *Op. cit.*, p.48-49.

⁵⁹ SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2002. p.52.

fossem mortos e ressuscitados”, conforme descrição de Rui de Pina. Juntamente com esses intermediários, D. João II enviou uma embaixada, com vários presentes ao Mani Congo, ao que este retribuiu, enviando uma embaixada sua a Portugal, com muitos presentes ao rei português. Esse sistema de envio de embaixadas se intensificou e, a partir de 1493, os primeiros congoleses, nobres em sua maioria, foram para Lisboa de forma institucional. As duas sociedades em contato passaram a conhecer-se a partir das experiências de enviados oficiais. Souza destaca que, em meados do século XV, havia tantos congoleses livres em missões oficiais em Portugal que se justificava “a existência de um representante congolês, espécie de cônsul, reconhecido pelo governo português, para zelar pelos interesses de seu povo em terras estrangeiras, tais como os relacionados à sua representação judicial e à obtenção de crédito”⁶⁰.

Embora a presença de africanos livres precise ser destacada, tendo em vista que um dos impulsos portugueses foi o de realizar tratos pacíficos com potentados africanos, a maior parte da presença negra no reino era composta por escravos. Dados do projeto *The Trans-Atlantic Slave Trade Database* apontam que, no ano de 1516, 400 negros foram “resgatados” e enviados a Portugal, todos oriundos da África Centro-Occidental e, provavelmente, negociados no reino do Congo. Destes, apenas 298 chegaram ao destino final⁶¹. Dois anos antes, em 1514, as Ordenações Manuelinas determinavam que todo senhor de “escravos de Guiné” batizasse seus cativos e os fizesse cristãos em até seis meses, a contar da data de aquisição, sob a pena de perderem sua posse. Aos escravos com idade superior a dez anos, seria facultado o direito de escolher tornar-se ou não cristãos, caso em que nenhuma punição recairia sobre seu proprietário. Novamente em 1516, determinou-se que os escravos deveriam ser batizados nas embarcações ou no local de seu recolhimento, tendo em vista evitar-se que viessem a falecer sem o sacramento do batismo, como, de fato, ocorreu com 25,5% do carregamento negreiro transportado a Portugal naquele ano. Apesar de tantas vidas perdidas nos navios, o recenseamento realizado por Cristóvão Rodrigues de Oliveira, em 1552, expressaria que os negros eram quase 10% da população lisboeta, que chegava a 100 mil habitantes⁶².

⁶⁰ *Ibid.*, p.71.

⁶¹ Voyages Database. 2009. *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org>, acessados em 16 de março de 2013.

⁶² CALAINHO, Daniela. *Op. cit.*, p.54.

Conforme sugere Daniela Calainho, a busca da alta circulação das “peças” – como os escravos eram chamados – tornou o batismo trivial, sem preocupação com a doutrinação dos negros, contrariando as normas da Igreja, já que nos locais de embarque os negociantes não dispunham de tempo e recursos para dedicarem-se à catequese⁶³. Convertidos à força e por meios coercitivos que hoje se chamariam os mais atroz, os europeus acreditavam que os gentios e infiéis deveriam, com o tempo, perceber o bem que se lhes faziam e ficarem gratos por isso: estavam sendo apresentados à “verdadeira” luz e, diante da eternidade e da salvação, quão passageira era a vida e tamanha era a necessidade da conversão⁶⁴.

Esses homens escravizados estiveram mais presentes nos conjuntos urbanos portugueses que em funções agrícolas⁶⁵. José Ramos Tinhorão argumenta que, ao contrário da famosa tese de que os portugueses desprezavam o trabalho, a mão de obra escrava no reino era necessária devido à ambígua postura econômica adotada por Portugal, ao longo dos Quatrocentos e Quinhentos. Por um lado, o projeto expansionista e colonial demandou extensa participação da população portuguesa que, uma vez liberada do setor agrícola, pode dedicar-se à vida urbana e ao ultramar. Por outro lado, a exploração da mão de obra escrava era a única possibilidade conciliatória entre a continuidade da estrutura social tradicional e o avançado projeto colonial. Embora muitos escravos fertilizassem os campos portugueses, a maior concentração urbana no reino foi fator fundamental na conservação da maior parte da escravaria nas cidades⁶⁶.

Além de serem lotados em produções “agroindustriais”, como a fabricação de açúcar nas ilhas atlânticas, os negros foram ocupados em obras públicas, como aterro de pântanos e construções de prédios; nas navegações, como remadores e em outras funções; como carregadores e descarregadores, em portos; vendedores urbanos; artesãos; negros de ganho; trabalhadores em lagares de azeite e outras funções destacadamente urbanas⁶⁷. O fato de concentrarem-se em contextos citadinos é importante na análise das configurações culturais provenientes da diáspora africana pelo mundo. Nesses espaços de maior concentração e circulação de pessoas, nos quais os escravos são dotados de maior liberdade de trânsito, a criação e manutenção de

⁶³ *Ibid.*, p.127-128.

⁶⁴ PINTO, João Rocha. *Op. cit.*, p. 113.

⁶⁵ TINHORÃO, José Ramos. *Op. cit.*, p.89.

⁶⁶ *Ibid.*, p.83.

⁶⁷ *Idem.*

instituições negras eram facilitadas e nelas as produções culturais dos africanos e seus descendentes puderam ser recriadas – ou criadas. É preciso destacar que há maiores discussões sobre as culturas afro-hifenizadas na diáspora atlântica no tocante ao continente americano que à Europa e, mais especificamente, a Portugal. Portanto, tais discussões teóricas orientarão nossas análises sobre os negros no reino Luso.

Roger Bastide, ao analisar a presença africana nas Américas, aponta muitos traços culturais que sobreviveram à diáspora porque negros oriundos de uma mesma região do continente africano encontraram-se nos espaços americanos. O autor cita o domínio cultural iorubá na Bahia, acreditando que se deveu à origem comum, localizada na atual região da Nigéria e adjacências, de um grande contingente de escravos locados no nordeste brasileiro, ao passo que a cultura banto prevaleceu n“a macumba atual do Rio [de Janeiro, que] deriva diretamente desses cultos”, devido ao fluxo de escravos da África centro-ocidental ao longo dos séculos XVIII e XIX⁶⁸. Contudo, o argumento principal de Bastide é a semelhança formal das práticas culturais. O autor percebe as regiões de origem da escravaria encontrada em determinada parte da América pela correspondência entre formas culturais análogas nos dois lados do Atlântico: aponta “sobrevivências” através da semelhança de práticas, divindades e ritos encontrados na África e na América.

Sidney Mintz e Richard Price, por sua vez, realizam investigações cujo objetivo é conceber o nascimento da cultura afro-americana e percebem, ao contrário dos apontamentos de Bastide, que se trata de formações culturais históricas. Os autores entendem que as culturas afro-americanas⁶⁹ formaram-se a partir de conjugações sociais específicas, entre indivíduos e grupos africanos de diferentes procedências e outros agentes, como europeus e indígenas. Os autores reforçam que, apesar de ter havido reis, príncipes, sacerdotisas e curandeiros africanos nas Américas, o corpo das instituições africanas, ou seja, os templos, os súditos, os crentes, não estavam presentes. Precisavam ser construídos, elaborados através de articulações e negociações que, mais que

⁶⁸ BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo. 1974. p.101-117.

⁶⁹ E acreditamos que o conceito se aplique às demais culturas cuja matriz africana é conjugada com outras: as culturas afro-hifenizadas, como afro-brasileira, afro-portuguesa, afro-caribenha, etc..

culturais, são políticas e moldam espaços de agência afro-hifenizada nas terras do exílio e escravidão⁷⁰.

Embora Bastide e Minz e Price divirjam no tocante às formas de estruturação das culturas africanas ou afro-americanas nas terras da diáspora, eles concordam que essas elaborações somente são possíveis no seio de instituições e essas têm mais possibilidades de desenvolverem-se em espaços urbanos, pelos motivos apontados acima: maior concentração de pessoas, liberdade de trânsito e circulação cultural. Dentre as instituições destacadas por Bastide, como *santerías*, negros de ganho e cabildos, chamamos a atenção para as irmandades leigas: espaços de articulação entre indivíduos que, embora inseridos em contextos cristãos, encontram espaços para propagação de suas práticas, costumes e valores culturais.

As apropriações africanas do catolicismo transformaram-no e produziram movimentos religiosos fundamentados no cristianismo que foram concebidos pela Sé europeia como heréticos, como é o caso do movimento dos Antonianos, desenvolvido na Angola da virada do século XVII para XVIII e que repercutiram noutras partes dos domínios portugueses do além-mar⁷¹. Nesse sentido, Lucilene Reginaldo aponta o papel desempenhado pelas irmandades e devoções católicas na África, concebidas por ela como “importantes veículos de elaboração e propagação destas concepções cristãs africanizadas”⁷².

O surgimento e ampliação das irmandades de negros em Portugal expressam o crescimento dessa população no reino, como analisa Lucilene Reginaldo ao apontar a proliferação de confrarias dominadas por africanos, a partir do século XVI. Esse fenômeno é compreendido pela autora à luz da mentalidade cristã da Época Moderna, ao destacar que a associação a uma irmandade significava busca por proteção divina, auxílio nas dificuldades da vida, garantia de funeral cristão e extensão das sociabilidades. No caso das irmandades negras, a essas causas soma-se a conquista de alguns privilégios régios, como o direito de interceder por seus membros junto ao

⁷⁰ MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes. 2003. p.36 *et passim*.

⁷¹ Ver SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antonio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Niterói, v. 6, n. 11, p. 171-188, 2001.

⁷² REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda. 2011. p.72.

Desembargo do Paço, fazendo da instituição um centro de apoio jurídico aos negros escravos ou libertos em Portugal⁷³.

Do ponto de vista da constituição dos membros dessas irmandades, Reginaldo opta por analisar os laços de procedência como índices étnicos, argumentando que havia irmandades que elegiam um Rei Angola, um Rei Mina ou um Rei Congo. A autora entende que a

predominância do tráfico com a África Central, a partir do século XVII, levou à concentração de um grande número de africanos dessa origem em Lisboa e em outras partes do reino. As coroações de reis e rainhas do Congo e Angola, preservadas dentro das irmandades, dão mostra do vigor deste grupo em termos numéricos e culturais⁷⁴.

O conceito de etnia é operacionalizado pela autora para abordar as regiões de procedência dos cativos, como áreas culturais no continente africano. Assim, as irmandades são compreendidas como instituições étnicas, formadas por grupos étnicos específicos, nos quais as atribuições de títulos de reis Congo, Angola ou Mina dizem respeito diretamente a esses reinos/espacos no continente africano. Entre os membros irmanados naquela instituição, há índices de identificação histórica com a origem étnica, utilizados na reelaboração de solidariedades sociais nas terras do exílio, escravidão e da possível nova liberdade.

Daniela Calainho afirma que os africanos e afrodescendentes produziram rearranjos culturais nas terras do exílio e defende a tese de que o amálgama religioso formando na confluência de ritos e práticas africanos, brasílicos e portugueses vivenciados pelas comunidades negras de Portugal também supera os limites étnicos⁷⁵. A autora analisa as redes de tráficos desenvolvidas no continente africano, destacando os mercadores islâmicos, os reinos negreiros na Baixa Guiné, como Daomé, Oyo, Ardra e Ashanti, além das rotas interioranas que chegavam à zona costeira pela expansão de tais reinos. Na África Ocidental, ao longo do século XVIII, definiram-se redes específicas do tráfico: entre a savana e a Senegâmbia, os mercadores islâmicos marcavam destacada presença; mais ao sul, predominavam os reinos ligados ao comércio negreiro; e, por fim, estendia-se a rede que conectava o interior à Costa do

⁷³ *Ibid.*, p. 81-89.

⁷⁴ *Ibid.*, p.84.

⁷⁵ CALAINHO, Daniela. *Op. cit.*, p.159.

Ouro e à Baía de Benin⁷⁶. Essa pluralidade de rotas tornava possível o contato entre indivíduos das mais variadas origens étnicas e geográficas, possibilitando imbricações mútuas e reconstruções culturais mais ligadas às suas trajetórias comuns que às suas particularidades.

A ausência de homogeneidade étnica, fruto do processo de desarticulação cultural, social e religiosa causada pelo tráfico, criou condições para o rearranjo das sociabilidades e religiosidades, como as irmandades de negros e as práticas religiosas disseminadas pelo império português, reconstruídas e resignificadas. As bolsas de mandinga, nesse sentido, constituem um exemplo privilegiado de reconstrução de práticas religiosas: o próprio termo mandinga, decorrente do grupo Mandinga ou Malinké (povo habitante do vale do Níger, no reino do Mali, que tinha por costume o uso de amuletos pendurados no pescoço ou atados no corpo), tornou-se um amálgama cultural e religioso entre África, Europa e Brasil⁷⁷.

Originárias da tradição islâmico-fetichista do vale do Níger, a partir da conversão das elites do Império do Mali ao islamismo sem, no entanto, abandonar totalmente as práticas tradicionais, essas bolsas receberam o nome do povo que, a princípio, as utilizava. Posteriormente, a prática disseminou-se no Brasil e em Portugal, excedendo os limites étnicos da Alta Guiné, sendo encontrada até entre escravos das nações angola e congo. Em Portugal, Rogério Ribas informa sobre a existência de talismãs semelhantes às bolsas de mandinga da cultura atlântica, conhecidos como “escritos de mouros”:

(...) também chamados *arábigos*, eram orações criadas pelos mouriscos, através da reunião de versículos do Alcorão, de trechos das tradições islâmicas contidas na *Sunna* e de passagens da biografia de Maomé – a *Sira*. Muitos desses “escritos” eram colocados dentro de bolsas de panos costuradas, trazidas pelos mouriscos, geralmente no pescoço, como forma de proteção, principalmente contra as doenças e os inimigos. Espécie de “talismã”, os “escritos de mouros” quando utilizados desta forma transformavam-se em *nóminas* mouriscas⁷⁸.

⁷⁶ *Ibid.*, p.163-164.

⁷⁷ *Ibid.*, p.95-96.

⁷⁸ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Tese (Doutorado em História Moderna – sociedades islâmicas). Universidade de Lisboa. Lisboa. 2005. p.144-155

Com a dispersão das bolsas pelo mundo atlântico, as orações corânicas foram substituídas por cristãs, além de objetos de culto animista, acentuando a reconstrução da crença em espaços social e culturalmente híbridos, com diferentes níveis culturais em franco contato⁷⁹. As bolsas eram transformadas em amuletos, produzidos a partir de uma vasta gama de materiais. Couro, veludo, chita, seda eram os principais materiais com os quais se confeccionavam as bolsas, que carregavam ingredientes diversos: ossos de defuntos, olho de gato, desenhos de Cristo crucificado, orações de São Marcos, São Cipriano, sementes, papel embebido em aguardente, sangue de frango preto, entre outros elementos que poderiam “aumentar o poder” do objeto. A pedra d’ara – pedaço de mármore sobre o qual os sacerdotes consagravam a hóstia e o vinho – era um elemento muito procurado, vestígio do forte sincretismo no qual a crença se formou⁸⁰.

Acreditamos que as culturas de matriz africana que se expandiram pelos domínios portugueses aturam fortemente nas percepções acerca da *africanidade*, sobretudo nos discursos oficiais e religiosos emitidos pelas populações brancas reinóis. As transformações ocorridas na religiosidade popular negra, as resignificações de símbolos e práticas cristãs e a transformação de ritos africanos, que se associaram à religião católica, podem ser percebidas como recursos aptos a destacar os espaços de ação dos africanos e seus descendentes, em Portugal e nos territórios do ultramar. Entendendo que a cultura só existe encarnada no tecido social, cremos que compreender a natureza difusa de tais práticas, que se transformam no tempo, no espaço e no uso social, seja importante para que analisemos as representações acerca do islamismo africano.

O contexto institucional das irmandades negras, no qual os fiéis apresentam-se aos olhos dos religiosos e inquisidores como criaturas piamente cristãs, oferece-nos a contrapartida para compreender o contexto, também institucionalizado, da circulação das bolsas de mandinga. Ao estudar as irmandades do Rosário, em Minas Gerais, Célia Maia Borges afirma que “se as bolsas de *mandinga* tinham um conteúdo mágico, visando a proteção dos usuários, o sortilégio dos escapulários e rosários não era menor. Só o uso destes últimos era aprovado pela Igreja.”⁸¹ Assim como as bolsas de

⁷⁹ CALAINHO, Daniela. *Op. cit.*, p.172-176

⁸⁰ *Ibid.*, p.97-98.

⁸⁴ BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF. 2005,, p.134. Grifo da autora.

mandinga, o rosário era utilizado como objeto de proteção e, se era favorável à divulgação e exteriorização da fé católica, também permitia a aproximação da população negra às práticas mágicas africanas, ocupadas com o oferecimento de proteção aos indivíduos, sobretudo em contextos de instabilidade social, econômica e alimentar, como caracterizado nas Minas setecentistas.

Se a função de amuleto pode ser atribuída tanto à bolsa quanto ao rosário, o que se evidencia é a disputa por poder místico e pela jurisdição espiritual, sempre acompanhada da territorialização da ação política, seja na África, América ou em Portugal, e dos benefícios dela provenientes. Advinda da África ocidental, a bolsa de mandinga se transformou e adquiriu novos significados no mundo atlântico, em Portugal e nas terras americanas⁸². Na Senegâmbia, entretanto, seu uso remetia-se ao islamismo e ao poder da religião ditada por Deus a Maomé, uma vez que era importante produto no agenciamento político dos reinos, na proteção dos guerreiros e no estabelecimento de tramas comerciais que ligassem a periférica África atlântica ao coração do mundo islâmico, em Meca.

A presença de negros em Portugal é processo decorrente da expansão marítima vivenciada por este Estado e, para melhor compreendermos os papéis desempenhados por africanos, rosários e bolsas de mandinga neste contexto histórico específico, cabe ainda compreendermos algumas etapas fundamentais ao início das navegações.

2.4. Portugueses no Magreb e nas ilhas atlânticas

Portugal estava agitado entre os anos 1383 e 1385. D. Fernando I (1367-1383), o último rei da dinastia de Borgonha, também conhecida como afonsina, faleceu, em 1383, deixando o trono à regência de sua viúva, a rainha D. Leonor. Dotada de intensa impopularidade, a rainha desagradava setores da burguesia e da nobreza, que viam com maus olhos a simpatia que ela nutria pela coroa de Castela, onde sua filha, D. Beatriz, era rainha consorte, esposa do rei D. João I de Castela. Ainda em 1383, forte oposição

⁸² Ver: SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico – século XVIII*. 2008. 256f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

formou-se em torno à rainha e logo se transformou em revolta. D. Leonor, em fuga, optou por pedir ajuda política ao reino vizinho.

A possibilidade de uma invasão castelhana nas terras portuguesas criou um clima de comoção no reino luso, pressionando a Corte do Conselho a proclamar D. João, filho natural do rei D. Pedro I (1357-1367) e meio irmão do recém-falecido D. Fernando, como “regedor e defensor do reino”. Agregando setores urbanos, partes do clero e da nobreza, D. João, O de Boa Memória, alcançou grande popularidade e foi proclamado rei de Portugal, em 1385, nas cortes de Coimbra⁸³. Meses depois de sua proclamação, o primeiro rei da dinastia de Avis viu-se diante de um dos mais importantes acontecimentos da história política de Portugal: a batalha de Ajubarrota, ocorrida em agosto de 1385. Iniciando uma trajetória secular de relações políticas com a Inglaterra, o exército luso venceu aquele castelhano, firmando a independência portuguesa.

Esse conjunto de eventos, *grosso modo* conhecido pela historiografia como Revolução de Avis, é o passo inicial à expansão portuguesa, que se processaria nos anos seguintes. Antônio Dias Farinha diz que, após a afirmação de sua independência, Portugal carecia de um novo padrão de segurança, para afastar o perigo da dominação castelhana. Para tanto, alargar as fronteiras do reino seria tarefa inadiável. Contudo, a questão que se colocava era: crescer para onde? A possibilidade de fazer guerras aos Estados cristãos era limitada e, em todo caso, seria um desafio direto a Castela, pelos limites fronteiriços. A possibilidade de colonização das ilhas atlânticas e conquistas de territórios ao sul do Bojador não eram conhecidas. Restavam as terras dominadas pelos muçulmanos que, às possibilidades lusas no final do século XIV, restringiam-se aos reinos de Granada, peninsular, e Fez, no norte africano⁸⁴.

O reino de Granada era uma segurança a Portugal, pois contrabalanceava a hegemonia de Castela na península Ibérica. Além disso, os direitos de conquista dos lugares submetidos ao domínio muçulmano, no Medievo europeu, exerciam-se no sentido longitudinal: estando localizado no limite meridional de Castela, Granada seria “reservada” à conquista castelhana. Amparando-se no ideal da Reconquista das terras

⁸³ SOUZA JÚNIOR, Almir M. de. A dinastia de Avis e a realeza do século XV. In.: XII Encontro Regional de História. *Usos do Passado*. Niterói: Universidade Federal Fluminense. 14 a 18 de agosto de 2006.

⁸⁴ FARINHA, António Dias. *Os portugueses no Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões. 2002. p. 7-8.

submetidas aos domínios muçulmanos, Portugal tinha a seu favor o fato de o norte africano já ter pertencido à cristandade, integrando o Império Romano e sendo berço de santos de grande reconhecimento, como Santo Agostinho. Ademais, as lutas contra os mouros – e na África – não incomodariam muitos reinos cristãos, garantindo certa segurança ao pequeno Estado do poente europeu. A Portugal caberia atravessar o estreito de Gibraltar e vislumbrar novas terras na margem sul do *Mare Nostrum*.



Figura 5: Organização política da Europa Ocidental e região Mediterrânea, no início do século XV⁸⁵.

Antes disso, porém, no século XIII, a queda dos Almôadas havia fragmentado o norte africano em três califados menores: a leste, próximos aos domínios mamelucos no Egito, estavam os Hafsies; no oeste, abrigando importantes cidades como Ceuta,

⁸⁵ Mapas Históricas. In.: *Qantara – Patrimonio Mediterráneo*. Disponível em <http://www.qantara-med.org> Acesso 14 de abril de 2013.

Tânger e Fez, estavam os Merínidas; ladeado pelos dois primeiro, encontrava-se o domínio dos Zayyanies. Interessa-nos, particularmente, o reino de Fez, sob a dinastia Merínida, uma vez que foi contra ele que os portugueses empreenderam atividades de conquista e expansão.

Berberes de vida nômade, os Merínidas organizaram um Estado centralizado, controlando as tribos que viviam no território sobre o qual exerceram jurisdição. Seu período áureo aconteceu durante os sultanatos de Abu-l-Hasan (1331-1348) e Abu Inan (1348-1358). Sua economia alicerçava-se no comércio de marfim e no controle das rotas do ouro subsaariano. Este fora um dos atrativos à ocupação portuguesa no norte africano, diante da possibilidade de exercer controle sobre esses caminhos⁸⁶.

Havia grandes minas de ouro ao sul do Saara, no noroeste africano, mobilizadas pelo comércio no Mediterrâneo havia longa data. Segundo Alberto da Costa e Silva, o tráfico deste ouro era anterior à conquista árabe na região, sendo o estabelecimento de rotas que ligavam Marrocos, Argélia, Líbia e Egito, no norte do grande deserto, ao vale do rio Senegal, curva do Níger e lago Chade, na porção sul, datado por volta dos séculos III e V d. C.. No século VIII a presença árabe-berbere-islâmica na região já era notável, buscando articular o *Bilad al-Sudan*, o “País dos Negros”, ao extenso império galgado pelos omíadas⁸⁷. No século XV, essas rotas eram dominadas pelos Merínidas.

Os fracassos no terreno militar e a crescente influência comercial de mercadores portugueses e genoveses foram, conforme destaca Beatriz Bissio, importantes fatores que levaram ao declínio dos Merínidas. Em 1472, eles foram derrotados pelos Wattasies, uma nova dinastia que dominou o Marrocos por mais de um século⁸⁸. Antes disso, porém, confrontos foram travados com os portugueses, sobretudo nas cidades do norte. Em 1415, a cidade de Ceuta foi conquistada pelos lusos, dando início à expansão política e religiosa lusitana.

Naquela época, Ceuta era uma cidade estratégica para os domínios muçulmanos e para a navegação no Mediterrâneo. Seu controle pelos portugueses implicou o domínio sobre o principal porto comercial que unia Granada às demais terras

⁸⁶ BISSIO, Beatriz. *Op. cit.*, p.56-57.

⁸⁷ SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2002. p.36-37.

⁸⁸ BISSIO, Beatriz. *Op. cit.*, p.57.

islâmicas, no norte africano, e garantiu a segurança das rotas marítimas lusas entre o Mediterrâneo e o Atlântico, diante de possíveis ataques de piratas. Dias Farinha acredita que Ceuta tenha se tornado um importante trunfo português, a ser exibido a Castela e aos demais reinos cristãos, além do Papado, como símbolo do poder de Portugal.

O mesmo autor analisa a presença portuguesa no norte africano dividindo-a em períodos. Conforme sua concepção, o primeiro período é compreendido entre os anos 1415-1471. Foi marcado por hostilidades no estreito de Gibraltar, cerco a cidades e imposição de estratégias ofensivas, buscando conquistar mais territórios, como a expedição desastrosa de 1437, que não conseguiu tomar Tânger, e aquela realizada em 1458, que conquistou Alcácer Ceguer⁸⁹.

O estabelecimento da feitoria permanente em Arguim, na costa ocidental, em 1448, foi determinante para a transformação das relações estabelecidas pelos portugueses no litoral atlântico. Conforme discutimos acima, a inserção de mercadores italianos e portugueses na criação da primeira sociedade comercial contribuiu para a afirmação da empresa mercantil, em detrimento da pilhagem característica das relações nos espaços da Berberia⁹⁰. Em meados do século XV, o comércio com a zona de Arguim foi intensificado através da venda de produtos marroquinos, sobretudo tecidos, com os quais as populações austrais já estavam acostumadas. Nos anos 1470, a expansão portuguesa no continente africano apresentava uma clara assimetria: no Marrocos, predominavam os interesses estratégicos e militares, ligados à gestão política do estreito de Gibraltar; ao sul deste território, o comércio predominava, bem como estratégias dialogantes com as elites locais, em busca de alianças e mercados⁹¹.

Entre os anos 1471 e 1500, Dias Farinha informa que:

Prosseguia no Sul do Marrocos o relacionamento comercial dos Portugueses. Várias cidades acolheram feitorias para armazenar os produtos e facilitar as trocas. Para isso, eram adaptadas casas já existentes ou construía-se novos edifícios, aumentando sempre o número de agentes do rei de Portugal ou de simples particulares atraídos pelas ocasiões de negócios que o trato de Arguim e da Mina alimentavam com grossos proventos⁹².

⁸⁹ FARINHA, Antônio Dias. *Op. cit.*, p.38.

⁹⁰ THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994, p.34-35.

⁹¹ FARINHA, Antônio Dias. *Op. cit.*, p.38.

⁹² *Ibid.*, p.39-40.

O período entre 1500 e 1549 é designado pelo autor como “imperialista”, uma vez que Portugal assumiu os propósitos de dominar tanto o norte quanto o sul do Marrocos. Entretanto, também foi neste período que a presença lusitana no Magrebe começou a declinar. As pazes estabelecidas nos anos anteriores, em favorecimento do comércio, foram rompidas e acentuaram-se as operações de guerra. As construções de castelos e fortalezas foram marcos importantes deste momento de hostilidade. A cidade de Marraquexe (ver mapa acima), importante centro meridional do Marrocos dominada por xarifes muçulmanos hostis a Fez, foi atacada pelos lusos e resistiu. Após a consolidação do poderio dos xarifes em Marraquexe, estes iniciaram um processo de conquista das possessões portuguesas, acentuadamente aquelas localizadas no sul. A tentativa de aliança entre Portugal e o reino de Fez, ao norte, contra os xarifes do sul não foi bem vista pela população muçulmana local, sobretudo pelos marabutos, e não chegou a realizar-se. Assim, em 1549, Fez caiu sob o poderio dos xarifes e a presença portuguesa no Marrocos ficou reduzida a Mazagão, ao sul, e Ceuta e Tânger, ao norte⁹³.

Com as possessões reduzidas a três cidades, os portugueses iniciaram construções de novas e poderosas fortificações nessas praças. Entretanto, a derrota das tropas de D. Sebastião em Alcácer Quibir, em 1578, marcaram a efetiva recessão da presença lusa no Marrocos. Com a morte do monarca, a coroa lusitana ficou a cargo de Castela, iniciando o período filipino português, mais conhecido como União Ibérica (1580-1640). Neste momento, os Filipes não respeitaram o direito de conquista vigente e não reconheceram a Portugal o domínio sobre o Marrocos, desenvolvendo suas principais estratégias ofensivas através de súditos espanhóis⁹⁴. Entretanto, seria apenas em 1769 que os portugueses se retirariam do Marrocos definitivamente, com o abandono de Mazagão, sob as ordens do Marquês de Pombal.

No início do século XV, Ceuta era de grande valia aos portugueses, mesmo sem relevada importância econômica. Ainda que não tivessem estabelecido posses em suas terras, só o fato de também não fazê-lo os mouros “conferia à navegação pelo Estreito de Gibraltar e às pescas em todo o Golfo das Éguas muito maior segurança. Isso explica por que os mercadores de Lisboa e Porto tenham cedido seus navios para a conquista (...)”. Porém, a partir de D. Duarte (1433-1438) e D. Afonso V (1438-1481),

⁹³ *Ibid.*, p.40.

⁹⁴ *Ibid.*, p.41.

fora a nobreza que se mostrara a grande entusiasta das conquistas no Marrocos, mais que a classe mercantil, hostil à continuidade do processo expansivo⁹⁵.

Luiz Filipe Thomaz explica que o desinteresse da classe mercantil é perceptível no papel atribuído às praças de além-mar. Elas eram menos úteis como espaços de trocas e comércios que como pontos de segurança à navegação em Gibraltar, estrategicamente localizados. Assim, a ampliação dessas praças tornava-se antieconômica, à medida que os encargos cresciam em proporção ao aumento das praças e não encontravam contrapartida na reprodução dos lucros. Portanto, aos mercadores, do início do XV, Ceuta seria suficiente aos seus interesses, tornando-os hostis à continuidade de abertura de praças⁹⁶.

A nobreza, por seu turno, via na aventura marroquina possibilidades de enriquecimento e alcance de títulos nobiliárquicos mais elevados. Cargos públicos, espólios de guerras e prêmios por proezas, como títulos, benesses, domínios fundiários e direitos de conquistas, eram os principais atrativos aos nobres⁹⁷. Após a conquista de Ceuta, em 1415, a ascensão na escala hierárquica da nobreza e a prestação de serviços no exército e funcionalismo ultramarino passaram a atuar em estrita interação. Conquistada a cidade merínida, poucos nobres estavam dispostos a permanecer em local tão perigoso depois da retirada das tropas lusas. O oferecimento de seus serviços, feitos por D. Pedro de Meneses, levou à subsequente valorização de sua família e posição, dando início ao novo modelo de ascensão nobiliárquica⁹⁸.

No processo de ocupação lusa no Magrebe, destacam-se os aspectos sociais, sobretudo atinentes à formação da nova nobreza: a abertura de novas praças e campos de ação converteram-se em possibilidades de *cursus honorum*, ou seja, de estar a serviço do rei e receber as devidas recompensas. Neste período, formavam-se novas casas senhoriais em Portugal, associadas à expansão dos títulos de nobreza e de rendas provenientes das novas frentes de atuação nos espaços ultramarinos⁹⁹. Da perspectiva régia, entretanto, cabe destacar que:

⁹⁵ THOMAZ, Luís Filipe. *Op. cit.*, p.25-26.

⁹⁶ *Idem*.

⁹⁷ *Ibid.*, p.28.

⁹⁸ FARINHA, Antônio Dias. *Op. cit.*, p. 17.

⁹⁹ *Ibid.*, p.32.

A expansão é, antes de mais, a afirmação política do Reino no concerto das nações (traduzida no “senhor de Ceuta”, a que depois se acrescentou “e de Alcácer Ceguer” e, mais tarde, “rei do Algarve e Dalém-Mar em África”), em especial no contexto ibérico (a ameaça anexionista de Castela manter-se-ia no horizonte) e perante os Estados europeus interessados nas regiões do Sul; é também afirmação contra os Mouros (Salado não estava distante e havia que continuar a Reconquista) e, finalmente, resposta à ameaça turca, bem perigosa depois de 1453¹⁰⁰.

Contudo, não houvesse recursos econômicos a subsidiar a expansão e anexação de territórios, pouco se teria avançado nessa questão. O comércio mostrava-se proveitoso e setores da burguesia passaram a interessar-se por contratos de abastecimento das diferentes praças, associando-se a comerciantes estrangeiros. A captura de cativos nas guerras era importante fonte de recursos, obtidos através de resgates; o comércio com mercadores locais era significativo, uma vez que por eles se tinha acesso aos produtos do Sudão, como escravos e ouro, além das especiarias do Oriente. A produção têxtil marroquina também se mostrou muito expressiva para a balança comercial portuguesa, sobretudo após a instalação lusa em Arguim (1448) e Mina (1481), sendo um dos principais produtos trocados com os negros daquelas partes¹⁰¹.

O aprofundamento das relações comerciais com os povos ao sul do Saara, a partir de meados do século XV, inseriu uma gama de novos produtos no mercado europeu. Ouro, escravos, algália (almíscar), marfim e outros eram mercadejados em troca de sal, tecidos, cobre e utensílios variados¹⁰². A partir da penetração atlântica e navegação rumo ao sul, os portugueses tiveram acesso a regiões que recebiam o ouro diretamente das áreas produtoras subsaarianas. Era o caso da província de Suz, ao sul do Marrocos, onde se encontrava o ouro da Guiné, levado por terra pelos negros Alarves¹⁰³.

Informações coletadas em Ceuta indicavam a possibilidade de se contornar o continente africano pela costa atlântica e, assim, surpreender os muçulmanos pela retaguarda. Este fora, conforme acredita José Ramos Tinhorão, o estímulo inicial à navegação rumo ao sul do Atlântico e a razão do descobrimento das ilhas atlânticas,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.31.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.13.

¹⁰² *Ibid.*, p.26.

¹⁰³ *Ibid.*, p.43.

situadas entre Portugal e o continente africano¹⁰⁴. As primeiras ilhas encontradas (ou reencontradas)¹⁰⁵ foram as Canárias. Parte do arquipélago estava despovoada. Aquela que se encontrava habitada o era por nativos “que têm o nome de Canários, que é um povo muito grande. Adoram eles o Sol como Deus”¹⁰⁶.

O cronista e navegante Diogo Gomes de Sintra informa-nos dos usos comerciais que logo se fizeram dos recursos encontrados nos arquipélagos atlânticos. Numa de suas voltas da Guiné, rumo a Portugal, ele diz ter avistado uma ilha, entre as Canárias e a Madeira, que recebera o nome de Selvagem:

Esta ilha descobriram-na as caravelas do senhor Infante [em 1438]. Vindo eles à terra, acharam muita urzela, que é uma erva que tinga a cor avermelhada o tecido. Havia-a em grande abundância. Alguns depois rogaram ao senhor Infante que lhes desse autorização para irem ali com suas caravelas e poderem levar urzela para Inglaterra e Flandres, onde ela tem grande valor. O senhor Infante deu-lhes autorização, sob condição de lhe darem um quinto do lucro que fizessem. O senhor Infante meteu aí cabras, machos e fêmeas, que cresceram em grande número¹⁰⁷.

O agenciamento dos recursos naturais das ilhas logo foi feito de modo a gerar expedientes que subsidiassem a exploração marítima e o aumento da fazenda real. A ilha da Madeira, redescoberta em 1420, também foi ocupada após o desenvolvimento das navegações e conquista de Ceuta e passou a integrar a estrutura produtiva do reino de Portugal. Além da rica madeira “pesada como chumbo que nem a água nem a terra conseguem apodrecer”, o arquipélago apresentava solo bastante rico e propício ao cultivo agrícola. D. Henrique logo enviou “para ali naus cheias de mantimentos e de animais, homens e mulheres para povoarem a terra”. Dessa estratégia seguiu-se que:

¹⁰⁴ TINHORÃO, J. R. *Os Negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho. 1988, p.52-53.

¹⁰⁵ Aires Nascimento informa que havia precedentes nas viagens realizadas rumo às Canárias. Em 1310, Lançarote Malocello havia chegado ao arquipélago, a serviço do rei de Portugal. Na década de 1340, outras viagens aconteceram. Já a ilha da Madeira aparecia em representação cartográfica datada de 1339. Entretanto, foi apenas com o advento definitivo das navegações que esses espaços foram territorializados sob a bandeira lusa e agenciados em tramas comerciais, políticas e na dinâmica de ocupação populacional dos territórios ultramarinos. Ver. NASCIMENTO, Aires. Notas à tradução/comentários. In.: SINTRA, Diogo Gomes de. *Descobrimento Primeiro da Guiné – obras clássicas da literatura portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 2002, p.162-167.

¹⁰⁶ SINTRA, Diogo Gomes. *Op.cit.*, p.95.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.101.

Eles começaram a semear trigo e aveia. A terra era tão fértil que uma medida dava 50 e mais, o mesmo acontecendo com outros frutos da terra que semeavam. Tinham aí tanto trigo que as naus de Portugal todos os anos ali vinham e tinham-no quase de graça. (...) é ela muito fértil, nela havendo trigo em abundância, vinho de malvasia do melhor e vinho de *terrasco*, cana de açúcar por tal modo que fazem açúcar em tanta quantidade que é exportado para regiões orientais e ocidentais¹⁰⁸.

A ocupação das ilhas Canárias fora etapa fundamental à consolidação da presença portuguesa no Atlântico, uma vez que possibilitou a (re)descoberta da Madeira (1420) e o encontro dos Açores (1427) e Cabo Verde (1460, data controversa). Esses espaços logo foram ocupados e destinados à produção de bens exportáveis (como a cana de açúcar) e víveres aptos a abastecer sua população, o reino e as demais conquistas, interessando diretamente aos setores burgueses. Essas bases garantiam o controle luso da navegação pelo atlântico e funcionavam como entrepostos aptos a subsidiar as investidas no território africano, que se sucederam¹⁰⁹. Logo a mão de obra empregada nestes setores produtivos seria a escrava, primeiro muçulmana, depois negra africana.

Dentre todos os arquipélagos atlânticos encontrados, conquistados e integrados ao processo de expansão português, cabe destacar Cabo Verde. Localizadas entre a África, Europa e América, as ilhas foram, ao longo do século XVI e início do XVII, um dos mais importantes centros de exportação de escravos do mundo português. Sede do bispado de Cabo Verde, cuja jurisdição se estendia pela costa ocidental africana, Santiago foi um dos maiores centros de ladinização de negros, um depósito de escravos que forneceu braços às lavouras americanas, de norte a sul do Novo Mundo. Sua posição geográfica privilegiada e a instituição burocrática instalada transformaram as ilhas em grande entreposto comercial, fazendo bons olhos àqueles que objetivavam enriquecer com o tráfico, integrando uma engajada elite local, formada por detentores de terras e mercadores que produziam para negociar nas costas da Guiné.

* *
* * *
* *

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.107. Grifo do autor/editor.

¹⁰⁹ TINHORÃO, José Ramos. *Op. cit.*, p.53.

Neste capítulo, apontamos a cartografia, os conhecimentos Antigos e Medievais, elementos da tradição islâmica e o combate ao islamismo e idolatria africanos como subsídios essenciais à formação dos discursos europeus acerca dos povos e terras ao sul do Saara, a *africanidade*. A cartografia é elemento latente em todas essas teorias, desde a percepção da África como parte do mundo destinada a Cam até a concepção de que o contato com os muçulmanos, neste continente, criava condições para a impureza dos negros e tornava necessário convertê-los. Confusões entre versões hebraica e grega da *Bíblia* criaram condições teológicas para que os negros fossem concebidos à linhagem amaldiçoada de Cam. A *africanidade*, portanto, é formada por uma variedade de discursos que se cruzaram nos Tempos modernos e ofereceram dinâmica às sociedades de Antigo Regime, acentuadamente em sua dimensão atlântica, legitimando o maior deslocamento forçado de pessoas da História da humanidade.

A alteridade africana não era uma novidade ou realidade estranha às populações brancas da Europa. Conhecidos através da Bíblia, da cultura clássica e do contato, homens e mulheres negros faziam parte do imaginário geral da cristandade, estando presentes em textos e na cultura material da baixa Idade Média. Entretanto, novos sentidos foram acrescentados a velhos discursos, mobilizados para diferenciar portugueses e africanos, brancos e negros, cristãos e não cristãos, em busca do atendimento às demandas da expansão marítima: braços para a empresa colonial, recursos para investimento nas navegações e almas para Cristo.

Nesse contexto, a presença africana e afrodescendente em Portugal acentuou-se, sobretudo em contextos urbanos. Nesses espaços, o negro amalgamou-se à cultura portuguesa e cristã sem, no entanto, despir-se de seu modo particular de se relacionar com o mundo e de sua espiritualidade. A oposição entre imagens de negros fiéis nas confrarias e daqueles feiticeiros e mandingueiros, no reino e no império português, pode auxiliar-nos na compreensão dos valores que nossos cronistas atribuíram às mandingas e ao islamismo. Assim como os africanos compreenderam a religiosidade católica a partir de seus referenciais e interesses e transformaram-na em suas práticas, nossos observadores da religião islâmica possuíam seus filtros de significação, decorrentes dos sentidos compartilhados com a sociedade portuguesa e com potentes viventes nas periferias do Império, como representantes do centro.

Em Portugal, os negros tiveram diferentes experiências, que vão de sua utilização como fonte de informação através da oralidade à instrução e esclarecimento das elites africanas nos domínios cristãos, idioma e modo de vida luso, sem nos esquecermos do principal: a escravidão. Essa instituição foi responsável pela disseminação das culturas de matriz africanas no mundo atlântico português, que se formaram de acordo com as experiências locais vividas pelos indivíduos, sem perder de vista suas possibilidades interpretativas da realidade, oriundas de sua formação cultural anterior. Esses elementos dispersos orbitaram em torno dos interesses expansionistas portugueses, sendo ativados na formação de discursos que justificavam e legitimavam a ação da cristandade lusa na África, sobre os negros e em oposição ao islamismo.

Como elementos dispersos presentes no imaginário geral português, foram organizados de diferentes maneiras ao longo do tempo, acumulando novos significados sobre velhas estruturas e gerando informações para articulações vindouras. Analisadas dessa maneira, as percepções da *africanidade* no Portugal dos séculos XV-XVII permitem-nos vislumbrar os elementos presentes no imaginário dos comerciantes da elite cabo-verdiana e do jesuíta português que discutiremos adiante, em busca dos aspectos da outra cor de Mafamede em narrativas luso-africanas.

Capítulo 3

Cabo Verde e a identidade lusó-africana

Permita Deus, pela sua misericórdia, que em dias da Majestade de el Rei Filipe, nosso Senhor, vejamos esta terra povoada de Cristãos, e que se salvem muitas almas, assim dos nossos, que nela andam e morrem sem sacramentos, como destes gentios, que posto em suas terras sigam muitas gentilidades e ritos, vindo à nossa eles mesmos pedem baptismo.

André Álvares de Almada
1594.

O porto de Ale e a Angra de Biziguiche eram grandes regiões comerciais, frequentadas por ingleses, franceses, tangomaos portugueses e muitos cristãos novos e/ou judeus, visto tratar-se de importantes escalas na carreira das Índias¹. Diante de privilegiada localização geopolítica, Almada sugere que se faça fortificação em Biziguiche, visto ser o local protegido dos ventos e de grande proveito para as carreiras marítimas. Além disso, a displicência portuguesa em ocupar o espaço, na concepção de André Almada, acarretara o predomínio de ingleses e franceses naquelas partes:

Neste ilhéu se podia fazer um forte muito bom e com pouco custo, porque da banda da terra fica o mesmo ilhéu amurado com a rocha que a mesma natureza fez, e pelo lado do mar com pouco custo fica fortificado, e sendo fortificado, defendia as naus dos inimigos terem porto, e com bagaratins (que são embarcações de pouco custo) defendiam aos lançados darem carga e despacho como hoje dão aos inimigos. Serve este ilhéu aos Ingleses e Franceses de ribeira, onde concertam [sic] as suas naus e embarcações; e é garganta por onde passam os mais dos navios dos inimigos, assim os que passam à Serra Leoa como à Costa da Malagueta, ao Brasil, às Índias de Castela; todos tomam esta Angra e nela espalmam os seus navios e os concertam [sic], e habitam nela, e a têm por sua, como se fora uma das obras de Inglaterra ou de França; em tanto que os negros destes portos do mar desta costa falam muito bem francês, e foram muitos a França muitas vezes, e agora, depois de terem amizade com os Ingleses, foram já alguns a Inglaterra aprender a língua inglesa e ver a terra, por mandado do Alcaide do porto de Ale que serve de vedor da fazenda de el-Rei.²

Em 1625, Donelha, informava ao governador de Cabo Verde, Vasconcelos da Cunha, que Biziguiche “é o porto principal do resgate dos estrangeiros, nossos inimigos. Os Jalofos os estimam mais que a nós, porque deles recebem maior proveito”³. Notamos que trinta anos após da indicação de Almada para fortificar a angra, nada havia sido

¹ TEIXEIRA DA MOTA, Avelino. *Ilha de Santiago e Angra de Bezeguiche: escalas da carreira da Índia*. In.: *Do tempo e da História*. vol. II. Lisboa. 1968. p.141-149.

² ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)*. 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.35.

³ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Edição, introdução, notas e apêndices: Avelino. T. da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p.128.

realizado. Certamente, a incapacidade lusa de erigir uma fortaleza e inserir-se no comércio desenvolvido neste porto se dava pela pouca afeição que os chefes muçulmanos nutriam pelos portugueses. Além dos proveitos tirados pelos africanos através do comércio com ingleses e franceses, é preciso destacar os grandes esforços de proselitismo religioso português, como contrapartida ao direito de monopólio do comércio e padroado concedidos a Portugal e Espanha pelo papado. Ademais, os principais produtos de interesses dos africanos tinham finalidades bélicas, como ferro, armas de fogo e cavalos, oferecidos sem preocupações de fundo moral pelos ingleses, em oposição aos temores de Roma e do rei de Portugal diante das possibilidades de levante dos “mouros”.

Visando a expansão da atuação dos mercadores cabo-verdianos em nome da Coroa e, portanto, contando com seus esforços pela manutenção do monopólio, a elite do arquipélago empreendeu medidas que buscavam garantir a ocupação da Serra Leoa. Uma delas foi a eleição de André Álvares de Almada como procurador de Santiago, com a incumbência de ir a Portugal tratar da colonização da Serra. Não conseguindo uma audiência, por conta de conflitos decorrentes da crise sucessória que uniu as coroas ibéricas, o cabo-verdiano escreveu seu *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde*, destinado a Felipe II, em 1594. Walter Rodney argumenta que Serra Leoa era a região menos suscetível ao controle exercido pelo centro regional, localizado na ilha de Santiago. Embora ainda não estivesse dominada por nações estrangeiras, a área era habitada por muitos lançados, que comercializavam com europeus de qualquer bandeira, livres dos pagamentos de impostos devidos à coroa portuguesa.

Neste capítulo, trataremos de algumas particularidades do mundo criado nesta parte da bacia atlântica, entre Guiné, Cabo Verde, Portugal e o interior da África. A definição dos conceitos “português” e luso-africano e o papel desempenhado pelo arquipélago na geografia do Império português do século XVII serão temas de nossas próximas páginas. Dedicaremos nossa atenção, também, ao modo como essas identidades forjadas no além-mar dialogavam com o centro português e os recursos empregados na obtenção de informações sobre a África: o edifício do Império de Portugal construído pela escrita tem, na África, suas raízes na fala. Esse aspecto particular da identidade cabo-verdiana também será analisado adiante.



3.1. Cabo Verde e o comércio na costa da Guiné

O arquipélago de Cabo Verde era desabitado até 1460. Sua descoberta é controversa e acredita-se que o primeiro navegante europeu a encontrá-lo tenha sido Vicente Dias, em viagem anterior a 1445, visto que na carta de André Bianco, datada deste ano, há uma figuração cujo contorno identifica-se com Santiago. O navegante italiano Alvise de Cadamosto afirmou que o arquipélago foi descoberto em viagem sua, em 1456. Diogo Gomes de Sintra, por sua vez, afirmou ter sido ele o primeiro a chegar às ilhas, juntamente com António de Noli, em 1460, este que seria reconhecido como descobridor oficial. Sintra relata que:

Eu e António de Noli fomos dois dias e uma noite daquele porto de Zaza em direção a Portugal e vimos umas ilhas no mar. Porque minha caravela era mais ligeira de vela que a outra, aproximei-me eu primeiro de uma das ilhas, onde deparei com areia branca. Parecia-me bom porto. Lançando âncora, e o mesmo fazendo António, disse-lhes que queria ser o primeiro a entrar em terra e assim fiz⁴.

Na narrativa do cronista, é perceptível o esforço em garantir para si a primazia no descobrimento das ilhas. Entretanto, não fora ele o primeiro a informar ao rei acerca da existência do arquipélago:

Depois avistamos uma ilha da Canária que se chama Palma e de seguida fomos à Ilha da Madeira. Querendo ir para Portugal com vento contrário fui para as Ilhas dos Açores. António de Noli ficou na Ilha da Madeira; com tempo melhor chegou a Portugal antes de mim e pediu ao rei a capitania da Ilha de Santiago que eu tinha descoberto; o rei deu-lha e ele manteve-a até morrer. Eu, com muito trabalho, cheguei até Portugal, a Lisboa⁵.

⁴ SINTRA. Diogo Gomes de. *Descobrimto Primeiro da Guiné* – obras clássicas da literatura portuguesa. Lisboa: Edições Colibri, 2002. p.89-91.

⁵ *Ibid.*, p. 91.

Tarde demais, poderíamos completar. Em 03 de dezembro de 1460, houve a primeira menção do arquipélago num documento real português. Na carta régia de doação do arquipélago a D. Fernando, datada em 19 de setembro de 1462, a descoberta foi atribuída a António de Noli, embora outro documento, de 28 de outubro do mesmo ano, ratifique que a ação também se deveu a um tal Diogo Afonso⁶. Em data desconhecida, a maior das ilhas, Santiago, foi dividida em duas capitânias: uma ao sul, entregue a António de Noli, que ali fundou a cidade de Ribeira Grande, e outra ao norte, chamada Alcatrazes, entregue a Diogo Afonso⁷.

A proeminência de Santiago logo se afirmou e Ribeira Grande tornou-se o centro da vida política e econômica do arquipélago. Em 1466, o rei assinou a Carta de Privilégio, a 12 de junho, garantindo aos moradores de Cabo Verde o monopólio do tráfico com a costa da Guiné, à exceção de Arguim⁸. Entretanto, as concessões feitas a Fernão Gomes, mercador do reino na costa africana, entre 1469 e 1474, conflitavam com aquelas outorgada à população da ilha. A Gomes foi concedido o direito de explorar toda a costa que se viesse a descobrir, de Serra Leoa ao sul, com a obrigação de descobrir 100 léguas por ano. O resgate realizado por Noli nas terras concedidas a Gomes levaram à limitação do privilégio em 1472, argumentando que ao primeiro havia sido permitido o monopólio nas partes da Guiné, entendendo-se a região que ia desde a fortaleza de Arguim, reservada à exploração da Coroa, até a Serra Leoa⁹.

O mapa abaixo é ilustrativo da importância geográfica de Cabo Verde: defronte a África e a meio caminho entre América e Europa. Sua localização estratégica faria dele um dos principais entrepostos ultramarinos portugueses nos séculos XVI e XVII.

⁶ NASCIMENTO, Aires. Notas à tradução/comentários. In.: SINTRA. Diogo Gomes de. *Descobrimto Primeiro da Guiné* – obras clássicas da literatura portuguesa. Lisboa: Edições Colibri, 2002. p.160.

⁷ Francisco Aimara C. Ribeiro acredita que, provavelmente, a criação das capitânias tenha ocorrido em 1461. Entretanto, há desacordos no tocante à data dos eventos. Este historiador argumenta que, em 1460, houve o reconhecimento de António de Noli como descobridor do arquipélago e sua doação a D. Fernando. Em 1462, segundo Ribeiro, houve a confirmação da doação em caráter “perpétuo e irrevogável”. Aires Nascimento, por seu turno, argumenta que, em 1460, houve apenas menção ao arquipélago, sendo que a doação e reconhecimento do descobridor, bem como a anexação do nome de Diogo Afonso aos autos, aconteceram apenas em 1462. Acreditamos que as capitânias tenham sido doadas após a concessão da descoberta e doação a D. Fernando. Devido ao impasse das datas, não sabemos ao certo quando a doação aconteceu. Ver RIBEIRO, Francisco A. C. *Terratenentes-Mercadores: tráfico e sociedade em Cabo Verde, 1460-1613*. 2011. 99 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. p. 30-31; e NASCIMENTO, Aires. *Op. cit.*, p.160.

⁸ RIBEIRO, Francisco Aimara C. *Op. cit.*, p.33.

⁹ *Ibid.* p.70.

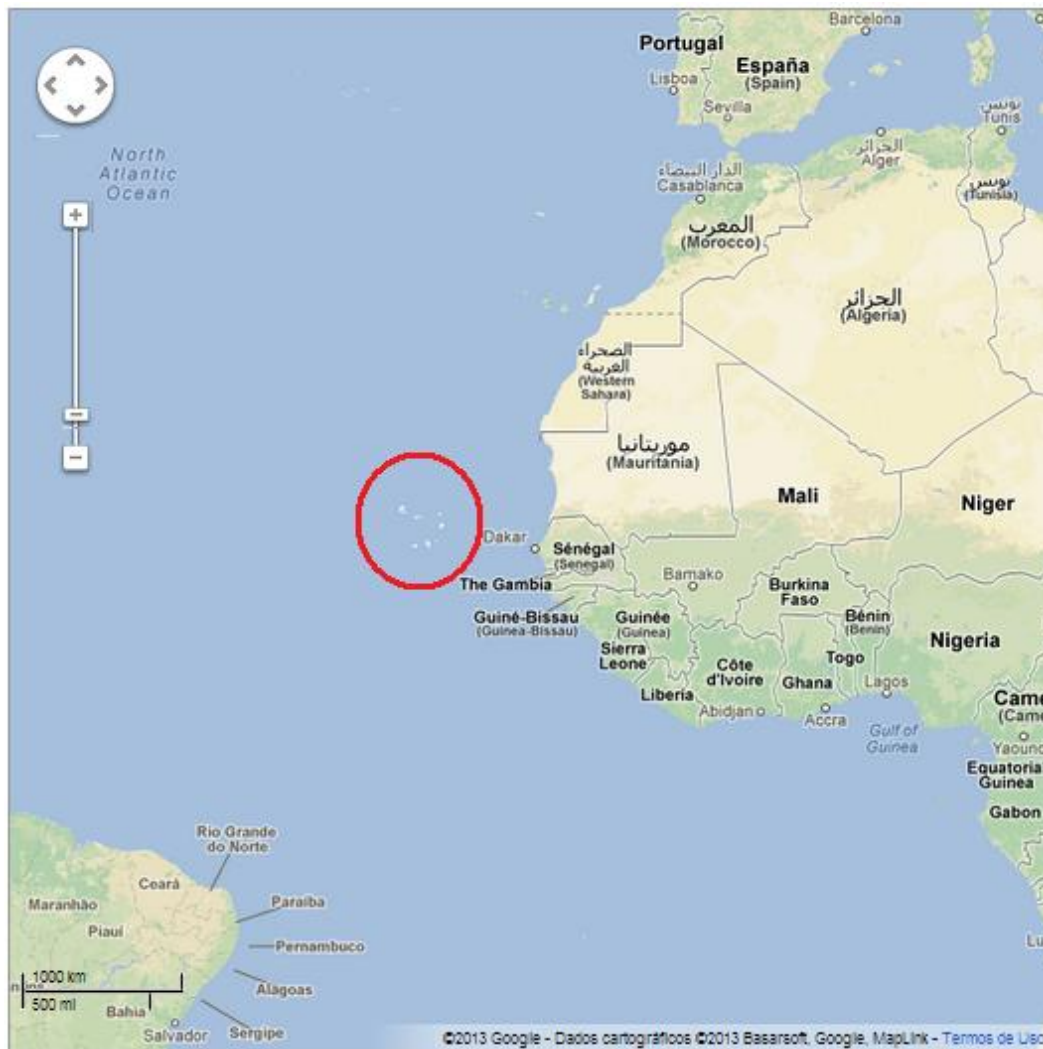


Figura 1: Cabo Verde, entreposto entre África, Europa e América.

Os juristas reais decidiram limitar o privilégio às terras que, à altura, eram conhecidas e restringir o tráfico aos produtos originários das ilhas. Francisco Aimara Ribeiro argumenta que tal estratégia tinha o fito de consolidar a ocupação portuguesa no arquipélago, ligando os mercadores às terras cabo-verdianas, com o objetivo de produzir gêneros a serem comercializados com os Estados africanos da costa, em troca de ouro, escravos e demais produtos. Formou-se uma elite de terratenentes-mercadores¹⁰. Essa primeira elite, formada por membros da baixa nobreza portuguesa que viram no comércio com a costa da Guiné a possibilidade de enriquecimento, inseriu-se ferozmente nas tramas do poder local, buscando cargos camarários e mantendo

¹⁰ *Ibid.* p.36-37.

privilegiado canal de comunicação direto com o reino. A produção de cavalos e algodão era forte nas ilhas, buscando suprir as altas demandas do mercado africano¹¹.

Entretanto, essa limitação parece que não foi sempre respeitada, uma vez que, ao inventariar os produtos comercializados pelos os mercadores cabo-verdianos, André Álvares de Almada apresenta uma variedade de peças produzidas/adquiridas alhures e levadas à costa para trocas:

As mercadorias que levam os nossos a estas partes são os cavalos, vinhos, bretanhas [tecido muito fino, de linho ou de algodão], contaria da Índia chamada fêmea, que é do tamanho e feição dos bagos de romã limpa e boa, o cano de pata, que é a mesma contaria comprida, outra da mesma contaria redonda, do tamanho de uma avelã e maior; toda esta contaria é estimada entre eles e é o tesouro e joias que eles têm. Vale também réis de dois, os quais chamam tostões, e os desfazem para fazerem anéis e cadeias de prata. Estimam também o ouro; compram algumas peças feitas, vinta-quatreno vermelho, grão, margarideta, continha de Veneza, papel, coral miúdo, búzio miúdo, o qual corre como dinheiro para gastos¹².

A contaria, ouro e coral certamente eram produtos adquiridos ao longo da costa africana e revendidos noutras localidades, como no reino dos Jalofos, ao qual o excerto se refere. Outros produtos, como papel, possivelmente eram importados de outras partes. No trato com a costa, a liberdade de agir como atravessadores garantiria bons lucros aos comerciantes cabo-verdianos. Como isto lhes era negado, a evidência indica que determinação e prática não caminhavam juntas. Cabe destacar que a atuação dos agentes locais era regida pela cultura política portuguesa do período, amparada em bases como o sistema de mercês, o exercício de cargos administrativos e redes de alianças, que transformavam o império português e ofereciam meios de enriquecimento e *status* que possibilitavam a seus detentores negociar interesses com a Coroa¹³.

O continente africano, além de oferecer cobiçadas oportunidades comerciais, tinha outros significados para a população insular: um deles diz respeito ao abastecimento de ilha em víveres, em tempos de dificuldades. A produção africana de alimentos, muito presente nas fontes, era bastante estimada pela população de Cabo

¹¹ *Ibid.*, 43.

¹² ALMADA, André. *Op. cit.*, p.37.

¹³ Trata-se de romper com a abordagem dualista que opunha o reino às regiões periféricas, metrópole *versus* colônia. Para mais informações, ver FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda. Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e governabilidade no Império. In.: *Penélope: Revista de História e Ciências Sociais*. n.23. 2000.

Verde. André Donelha, ao elaborar sua *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde*, em 1625, teve grande compromisso em apresentar as potencialidades da região para projetos futuros. O autor destacava a condição física do espaço, apontando que, nas proximidades de Serra Leoa, “é tudo terra chã como uma mesa, em que se pode fazer uma formosa cidade e muitos pomares, hortas e canaviais de açúcar”¹⁴. Donelha faz um franco convite à colonização ao afirmar que:

Sendo esta terra povoada de cristãos, será a mais abastada e de maior trato e comércio de toda a Etiópia, porque em frescura nenhuma lhe iguala e com as ribeiras se pode regar a maior parte das montanhas e terras chãs e fazer muitos açúcares, arroz, *funde* [fonio, espécie de painço], milho, e, se semear, trigo e cevada se dará, e todos os mais gêneros de mantimentos, e se pode fazer grandes pomares e hortas e criar muito gado. A terra é grossa, fértil, mais dela massapé. O inverno dura desde o primeiro de Abril até todo Outubro, por cuja causa se colhe duas novidades de arroz cada ano. Há muitos e bons inhames. O arroz, melhor que de todo o nosso Guiné, tão formoso como o de Valença e mui alvo¹⁵.

Além das promissoras possibilidades de cultivo da terra, Donelha destaca as prendas dadas pela natureza, pois “há muitos peixes e muita caça de aves e animais” além de rica diversidade de frutos, cuja principal característica talvez seja o fato de serem desconhecidos em Portugal. Ao apontá-los, o recurso à comparação é latente na crônica, em busca da produção de sentido: são *foles* que “parecem como laranjas, mas a casca mais delgada e mais dura, a cor amarela, o âmego azedo doce e bical, as pevides mais grossas que as laranjas estopentas”; *mampatazes*, cuja árvore fornece excelentes madeiras para navio e “a fruta é parda, de tamanho de limão ou de pêssigo; a casca de pera ou maçã, tem caroço, o sabor de datiles que vêm da Bérberia; fazem desta fruta vinho doce”; as “Ameixas bravas, maiores que as de Espanha, azedas bicais e doces; se bem maduras é boa fruta”; as malagueteiras, cuja árvore dá boa madeira e “o fruto são umas malaguetas compridas como dedos das galinhas; tem por dentro sementes e pimenta. Muita gente cura as dores da barriga e de tripas e câmaras comidas em arroz ou em caldo”; e vários tipos de alimentos¹⁶.

¹⁴ DONELHA, André. *Op. cit.*, p76.

¹⁵ *Ibid.*, 80.

¹⁶ *Ibid.*, p.78-88. O capítulo 02 de sua *Descrição...* é dedicado à natureza vegetal da Serra Leoa e seus usos humanos, com vistas à povoação das terras.

André Almada, ao apresentar a região da Guiné e os reinos jalofos, logo se coloca a elencar as riquezas de víveres apresentadas pela terra. Conforme o autor:

Esta terra é sadia mais que toda [a] Guiné. Correm nela muito bons ares. Há muito bons alimentos, muitas galinhas, vacas, cabras, lebres, coelhos, gazelas, uns animais grandes como veados; e o são, mas não têm armadura da feição de veado com os esgalhos, e elefantes, leões, onças, e outros muitos animais; galinhas pintadas e outras aves como perdizes a quem chamam chocas. Nos Rios andam garças reais, pelicanos, patos, marrecas e outras aves marinhas; mantimentos – arroz, milho (do qual fazem azeite), maçaroca, outro milho a que chamam branco, gergelim; há muita manteiga e leite e mel que se tira pelas tocas das árvores¹⁷.

Ao tratar da mesma região visitada e descrita por Almada, Manuel Álvares faz alguns acréscimos na relação de víveres produzidos naquelas partes e os insere nas redes de comércio, informando da presença de vinhos portugueses ao custo de outros produtos do interesse de Portugal, como o ouro, “o qual vem dos sertões na direção dos mercadores Mande que fazem seu caminho para a costa saindo das províncias e terras de seu supremo imperador Mande Mansa”¹⁸. No tocante aos alimentos, o jesuíta informa que:

Para seu alimento básico, a terra tem arroz, e grãos de vários tipos; para vegetais, *macarras* e feijões; para outras colheitas, abóboras, inhames, etc., para carne, vaca, cabras e galinhas, todos baratos e em grande quantidade; e para beber, vinho de palma, bebidas de mel e grãos, e vinho de Portugal, o último sempre disponível nos portos por causa da grande quantidade de comércio neles¹⁹.

Assim como a Serra Leoa, a Guiné também tinha sua fartura na produção de alimentos, que fomentava o comércio de vários produtos. Manuel Álvares apresenta-nos o tráfico da costa e sua serventia no provimento de alimentos à população insular em períodos de fome em Cabo Verde, como ocorrido em 1609:

Por ser rica, há muito trato nesta terra. Navios, chalupas e lanchas vêm de várias partes. O trato normal é em escravos, algodão e roupas de

¹⁷ ALMADA, André Álvares. *Op. cit.*, p.33.

¹⁸ ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990. Part 1, chapter 3, Page 1. (Capítulo 3, p.1).

¹⁹ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Part 1, chapter 3, Page 1-2.

algodão, couros, marfim e cera. A terra tem bons enxames de abelhas que os nativos engenhosamente mantêm em colmeias de palha trançada pendurados em árvores. Algum ouro é comercializado, o qual vem dos sertões na direção dos mercadores Mande que fazem seu caminho para a costa saindo das províncias e terras de seu supremo imperador Mande Mansa. A fecundidade da terra que estamos discutindo foi revelada à Ilha de Santiago no seu tempo de grande necessidade, em 1609, quando a terra foi em sua ajuda, fornecendo alimentos²⁰.

As crises de fome parecem ter sido situações periódicas a atingir o arquipélago cabo-verdiano. Donelha afirma que “em meu tempo, houve quatro bem grandes, em que morreu muita gente”²¹. Estando na costa em 1609, Álvares teve notícias de que tal flagelo atingia a população insular. E não era a primeira vez. Em 1583, outra onda de grande fome atingiu a ilha, obrigando parte de sua população a deslocar-se para a costa, em busca de sobrevivência. Membros de elites africanas que se encontravam insulados, “a fim de tornarem-se cristãos” migraram para a costa, como é o caso de uma filha do governante Beca Caia, que “na era de oitenta e três, na grande fome que então houve, se foi para a Guiné e viveu na aldeia do pai, que ainda era vivo, e tornou a esta ilha em passando a fome”²². A costa era, portanto, uma segurança à população do arquipélago, seja na garantia do comércio ou da própria existência em períodos de intempéries.

O projeto colonial produzido por homens como Almada, Donelha e Álvares não prescinde de sua base material mais primária: a necessidade de alimentos. Cada um dos autores tem suas intenções particulares ao produzir suas narrativas (a serem exploradas nas seções seguintes deste capítulo). Contudo, são unânimes ao apontar as condições elementares de sobrevivência, com destacado papel à produção vegetal, animal e recursos hídricos, tanto na Guiné quanto na Serra Leoa. Cabe destacar que a costa também não estava livre de dificuldades naturais geradoras de crises econômicas e sociais. Em tempo incerto, Almada informa que houve uma grande crise de fome, causada por gafanhotos, na região ocupada por reinos jalofos, como o Cayor ao sul do rio Senegal. O resultado econômico desta intempérie foi a desvalorização do escravo.

Antigamente o maior trato que tinham os moradores da Ilha de Santiago era para esta terra do Budomel, no tempo que nela reinava

²⁰ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Part 1, chapter 3, Page 1-2.

²¹ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.126.

²² *Ibid.*, p.108.

um Rei chamado Nogor, muito amigo dos nossos, no tempo do qual houve tamanha fome naquela costa causada dos gafanhotos, que se vendiam os escravos por meio alqueire de milho ou feijão, e tiravam as mães os filhos de si, e os vendiam a troco de mantimentos, dizendo que mais valia viverem, ainda que cativos, que não morrerem à pura fome²³.

A presença portuguesa na Guiné reestruturou as redes do tráfico de mão de obra escrava, resignificando a prática, conforme discutiremos adiante. Por ora, destacamos que o mercado atlântico atuou como atrativo para produtos que, antes da chegada europeia no litoral, circulavam em redes interioranas, resignando a costa atlântica à condição de periferia da economia transaariana. O ouro foi um dos produtos que sofreu atração, indo ao litoral a partir dos sertões. Tais produtos adquiridos na costa podiam ser revendidos noutros pontos do continente ou levados ao arquipélago, para dele destinarem-se a vários outros lugares no mundo atlântico.

As transações econômicas entre Cabo Verde e a costa estavam ao abrigo das prerrogativas das cartas régias de 1466 e 1472, que determinavam a extensão do mercado africano aberto ao comércio com as ilhas: desde o Cabo Mount até a Serra Leoa. Antonio Correia e Silva chama atenção para a situação de quase-monopólio vivenciada pelos mercadores cabo-verdianos que, contando com o apoio legal do reino através de acordos diplomáticos e ações militares, conseguiram manter negócios lucrativos com a Guiné²⁴. Entretanto, conforme palavras de Correia e Silva, “onde o monopólio é afirmado, protegido pelos dispositivos jurídicos, judiciais e militares, podemos estar certos, a concorrência existe, sob a forma manifesta ou virtual”²⁵.

John Thornton²⁶ acrescenta que os europeus nunca foram capazes de impor monopólios sobre o comércio com a África. Em seus esforços, o teto máximo do preço dos produtos comercializados com os africanos deveria ser aquele praticado nas rotas interioranas. Mas a diversidade de nações envolvidas no tráfico dificultava a fixação dos preços e a atuação de agentes locais (portugueses ou estrangeiros, com ou sem licença) reduziam o controle estatal ao estabelecer concorrência entre si pelos mercados

²³ ALMADA, André Álvares. *Op. cit.*, p.35.

²⁴ SILVA, Antonio Correia e. Cabo Verde e a geopolítica do Atlântico. In.: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde*. Volume II. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura. 1995. p.03

²⁵ *Ibid.*, p.06.

²⁶ THORNTON, John. O desenvolvimento do comércio entre europeus e africanos. In.: *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. Rio de Janeiro: Elsevier. 2004.

africanos. Além disso, cabe destacar que o comércio de longa distância era muito oneroso e arriscado, uma vez que envolvia:

- o custo do deslocamento;
- o envio de mercadorias (e a insegurança das viagens);
- o custo direto de fiscalização (envio de funcionários, formação burocrática administrativa); e
- o custo indireto de fiscalização (já que muitos mercadores compravam seus cargos na estrutura burocrática fiscalizadora e estavam mais interessados em seus ganhos que no recolhimento de tributos devidos à Coroa).

Diante dessa dificuldade, a coroa portuguesa preferiu, em vários momentos, negociar seus direitos com particulares, recolhendo rendimentos fixos. Embora essa política possa variar entre uma e outra região e produtos, ela foi muito adotada pela administração lusa através do recurso aos contratos. Através dessa ferramenta, os mercadores adquiriam direitos de comércios de determinados produtos em determinadas regiões por um tempo específico (geralmente três anos) mediante o pagamento de uma quantia fixa e prestação de alguns serviços. Em 1607, por exemplo, o contrato de Cabo Verde foi vendido por 27 mil cruzados, com os adicionais de se enviar ao rei de Portugal uma dúzia de escravos por ano, oferecer suporte ao clero insular e realizar obras de caridade em igrejas e hospitais em Portugal²⁷.

Walter Rodney afirma que a dificuldade de fiscalizar o comércio da costa africana, cujo centro administrativo estava na ilha de Santiago, em Cabo Verde, foi um dos fatores que levou à adoção do regime de contratação na região. Como muitos navios se recusavam a passar pelo arquipélago para pagar as taxas correspondentes ao trato, a Coroa impôs valores fixos por contratos negociados com mercadores.

A estabilidade econômica de Cabo Verde entrou em crise quando outros comerciantes, de nações estrangeiras, cristãos-novos/judeus ou portugueses lançados à própria sorte no continente africano, sem o respaldo da Coroa (e por isso chamados *lançados*), começaram a estabelecer-se na Guiné e a articular redes de comércio que

²⁷ RODNEY, Walter. Portuguese Attempts at Monopoly on the Upper Guinea Coast, 1580-1650. In.: *The Journal of African History*. Vol.6, n.3. Cambridge University Press. 1965. p.309.

deixavam o arquipélago à parte do circuito. No último quartel do século XVI, a forte concorrência destes mercadores costeiros e a marcante presença de piratas franceses, ingleses, holandeses e outros levaram os homens de Cabo Verde à crença de que, para sobreviverem, deveriam colonizar a costa da Guiné, destacadamente Cacheu, correndo o risco, do contrário, de perder o rico comércio para os lançados e nativos.

Esses homens agiam como intermediários entre elites africanas e alguns mercadores europeus (visto que outros se aventuravam nos sertões a estabelecer comércio), impossibilitando a existência do monopólio da Coroa portuguesa e buscando benefícios próprios. A área de maior atuação dos lançados no favorecimento de nações estrangeiras era a Senegâmbia. A região entre os rios Senegal e Gâmbia, onde as etnias Jalofo e Mandinga viviam acentuado processo de islamização, foi a primeira a ser “perdida” por Portugal. Walter Rodney, amparando-se em um relatório oriundo de Cabo Verde direcionado a Portugal, aponta 1568 como data limite do controle oficial dos portugueses sobre essa área²⁸. As décadas seguintes viram um crescente fluxo de mercadores estrangeiros. A presença francesa foi marcante, atribuindo à região a alcunha de *Petite Côte*. Entretanto, tal desenvoltura apenas foi possível devido à presença de comerciantes lançados, a maioria dos quais cristãos novos, fugidos dos tentáculos inquisitoriais do Santo Ofício português.

José Horta e Peter Mark afirmam que a *Petite Côte* recebeu comunidades de portugueses praticantes da fé judaica, nomeadamente em Rufisque, Porto de Ale e Joala²⁹. Essas comunidades, formadas por judeus, cristãos-novos criptojudeus e reconversos, mantinham intensa atividade comercial com outras nações do norte, como ingleses, franceses e holandeses, e com portugueses residentes em Cacheu. O esforço católico luso de conter a expansão israelita na região e monopolizar o comércio dela procedente foi, durante muito tempo, frustrado pelos soberanos africanos locais, que protegiam “seus hóspedes” com o intuito de manter o mercado aberto e seguro para todos os potenciais aliados³⁰. Às margens do rio Senegal, André Donelha afirma que:

²⁸ *Ibid.*, p.314.

²⁹ HORTA, José da Silva; MARK, Peter. Duas comunidades sefarditas na costa norte do Senegal no início do século XVII: Porto de Ale e Joala. In: BARRETO, Luís Filipe et. al. (coord.). *Inquisição portuguesa. Tempo, razão e circunstância*. Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007. p.278.

³⁰ *Ibid.*, p. 281.

Estes Jalofos eram gentios; há menos de oitenta anos que tomaram a lei de Mafamede. Vivem no seu reino Judeus portugueses e Portugueses cristãos, que andam lá lançados, a resgatar, e Franceses, mas não consente que haja disputa sobre quais das leis é melhor; diz que cada um faça seu proveito e vivam como quiserem na lei que tiverem, e não haja porfia, porque serão castigados no seu reino ³¹.

É preciso destacar que esses indivíduos eram muito importantes para o provimento dos reinos africanos de matérias cobiçadas, como ferro e tecidos, cujo comércio legal era proibido por Portugal. Ingleses e franceses foram os principais vendedores de ferro para a África. Portugal, que não possuía ferro e o importava, temia que o recurso fosse utilizado na produção de armas, o que dificultaria sobremaneira seu controle sobre a região³². Os lançados eram os intermediários entre comerciantes europeus e africanos cujo perfil típico é apresentado por André Almada:

Este lançado Português se foi ao Reino do Gran-Fulo por ordem do duque de Casão, que é um negro poderoso que habita neste porto pelo Rio da Gâmbia acima 60 léguas do mar. Este o mandou por sua ordem com gente sua, e na corte do Gran-Fulo se casou com uma filha sua, da qual teve uma filha, e querendo-se tornar para os portos do mar lhe deu o sogro licença que a trouxesse consigo. E chama-se João Ferreira, natural do Crato, da nação, e chamado pelos negros o Ganagoga, que quer dizer na língua dos Beafares, homem que fala todas as línguas, como de feito fala a dos Negros, e pode este homem atravessar todo o sertão da nossa Guiné de quaisquer negros que seja³³.

Ao apontar seu pertencimento “à nação”, Almada deixa clara a condição de cristão-novo do sujeito, articulador entre costa e interior, que alcançou posição e prestígio na sociedade africana através do casamento com mulher da elite local, além de méritos próprios, como o conhecimento de várias línguas que, na ausência de um intérprete, era indispensável a qualquer comerciante naquelas condições.

Cabe ainda destacar que, conforme lembrou Walter Rodney, o principal interesse dos lançados nos Estados africanos é a segurança de sua vida e seus negócios, uma vez que, em muitos casos, tratava-se de homens perseguidos pela Coroa, seja por crimes civis ou religiosos. Considerando que muitos eram cristãos novos judaizantes, destacamos a atuação do Tribunal do Santo Ofício na África. Levantamento realizado

³¹ DONELHA, André. *Op. cit.* p.128.

³² RODNEY, Walter. *Op. cit.*, p.310-311.

³³ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.36.

por Filipa Silva indica que, entre os séculos XVI e XVII, foram feitas 233 denúncias ao Santo Ofício de crime de judaísmo em Cabo Verde e 255 na Guiné. Ainda na costa, as denúncias de comércio com cristão-novo judaizante, acolhimento de cristão-novo judaizante e correspondência com cristão-novo judaizante somam 73 casos³⁴.

Horta e Mark afirmam que em 1608 já existia uma comunidade sefardita no Porto de Ale. Vindos da Flandres, seus membros eram cristãos-novos portugueses que haviam fugido para a Holanda, escapando da perseguição lusa, e lá se reconverteram à sua fé ancestral. Ameaçados pelos cristãos residentes nas terras africanas, esses “judeus públicos” encontraram acolhimento junto aos soberanos africanos, que prezavam pela “feira franca” e pelo estado pacífico de suas terras. Em 1612, nova leva de cristãos-novos judaizantes chegou à costa da Senegâmbia, novamente vindos da Holanda, dentre os quais um rabi, Jacob Peregrino, versado na *Torah* para “iluminar outros cristãos-novos na Guiné”³⁵.

Embora os autores argumentem que a ausência de Tribunal do Santo Ofício na região deva ter sido fator de atração dessa população³⁶, Filipa Silva comprova que a Guiné teve a comunidade cristã-nova mais denunciada ao Santo Ofício Português, dentre os territórios africanos. De acordo com a autora, o grupo formado por indivíduos praticantes da fé mosaica na região dos portos de Ale e Joala deu-se a partir da arrematação do contrato de comércio da Guiné do Cabo Verde por João Soeiro. Os denunciantes afirmavam que Soeiro mantinha vínculos com a Flandres, onde vivia seu irmão, o que lhe possibilitava realizar comércio direto entre Holanda e Guiné, além de mediar a fuga de cristãos-novos portugueses perseguidos pela Inquisição³⁷.

De acordo com Horta e Mark, a rota desses homens compreendia saída de Lisboa rumo a Cacheu ou Rio Grande de Buba e, daí, partiam para a *Petite Côte*, em navios holandeses, indo a Amsterdam e regressando reconversos à “costa”³⁸. Além desta rota, Silva destaca a possibilidade que os criptojudes tinham de atingir a Flandres através da Espanha e, de lá, viajar rumo aos rios da Guiné³⁹. Muitos dos que realizaram

³⁴ SILVA, Filipa I. R. *A inquisição em Cabo Verde, Guiné e S. Tomé e Príncipe (1536-1821)*: contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa). Universidade Nova de Lisboa. Lisboa. 2002. p.159.

³⁵ HORTA, José; MARK, Peter. *Op. cit.*, p. 280-285.

³⁶ *Ibid.*, p. 282.

³⁷ SILVA, Filipa. *Op. cit.*, p.163.

³⁸ HORTA, José; MARK, Peter. *Op. cit.*, p. 284-285.

³⁹ SILVA, Filipa. *Op. cit.* p. 164.

estes percursos e se encontravam na costa africana mantinham dupla identidade: uma judaica, quando estavam em Porto de Ale ou Joala, e outra cristã, em Cacheu, a comerciar com cristãos-velhos. Assim, homens que atendem na “costa” pelos nomes Jacob Peregrino, Joshua Israel, Moisés de Mesquita e Abraham Touro eram, em Cacheu, respectivamente, Jerônimo Rodrigues Freire, Luís Fernandes Duarte, Antônio Lopes de Mesquita e Pero Rodrigues da Veiga⁴⁰.

Pelo conjunto apresentado, entendemos a indignação de André Álvares de Almada, ao destacar que:

(...) estes portugueses são os que dão despacho aos Ingleses e Franceses, adquirindo-lhes os despachos de rio em rio, e muitas léguas pelo sertão. E todos os anos tiram os Ingleses e Franceses muita soma de couros vacuns e de búfalos e gazelões, e outros animais chamados no Rio da Gâmbia Dacoi [antílope grande]; o qual dizem que é a verdadeira anta; e assim muito marfim, cera, goma, âmbar, algália e ouro, e outras coisas; tratando com ferro e outras mercadorias que trazem de Inglaterra e França; e andam esses nossos Portugueses lançados muito mimosos destes inimigos. E o dia de eles receberem as pagas e entregarem as suas mercadorias, lhes dão os Ingleses em terra banquetes, com muita música de violas de arco e outros instrumentos músicos; e por esta causa estão estes resgates de toda esta costa do Cabo Verde até ao Rio de Gâmbia perdidos⁴¹.

Para conter o avanço da pirataria e suas conexões com os lançados nos reinos africanos, além de exercer seu real direito sobre o comércio com a costa, os homens da ilha de Santiago fizeram uma povoação às margens do rio Cacheu, também conhecido como São Domingos, contando com 800 homens, entre brancos e negros, todos cristãos⁴². Estando presentes no continente, almejavam controlar o tráfico de perto, inibindo a atuação de outros agentes europeus sem credenciais régias. Essa medida havia salvaguardado Cacheu, tendo em vista que “estão estes resgates de toda esta costa do Cabo Verde até ao Rio de Gâmbia perdidos”.

É preciso destacar que, até 1588, a presença portuguesa em Cacheu era subsidiada pelo comércio negreiro realizado por lançados e *tangomaus*. Por ser região periférica ao exercício do controle burocrático da Coroa lusa, essa costa também era frequentada por mercadores franceses, ingleses e holandeses, a estabelecer comércio

⁴⁰ HORTA, José; MARK, Peter. *Op. cit.*, p. 285.

⁴¹ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.35.36.

⁴² RIBEIRO, Francisco Aimara C. *Op. cit.*, p.26-27.

com os Estados africanos e comerciantes que atuavam no local, lançados e nativos. Em decorrência da União Ibérica, entretanto, uma conexão mercantil direta dos lançados com portos do sul da Espanha consolidou Cacheu como principal porto fornecedor de africanos escravizados para as Américas, em detrimento do monopólio outrora concedido aos mercadores de Cabo Verde⁴³.

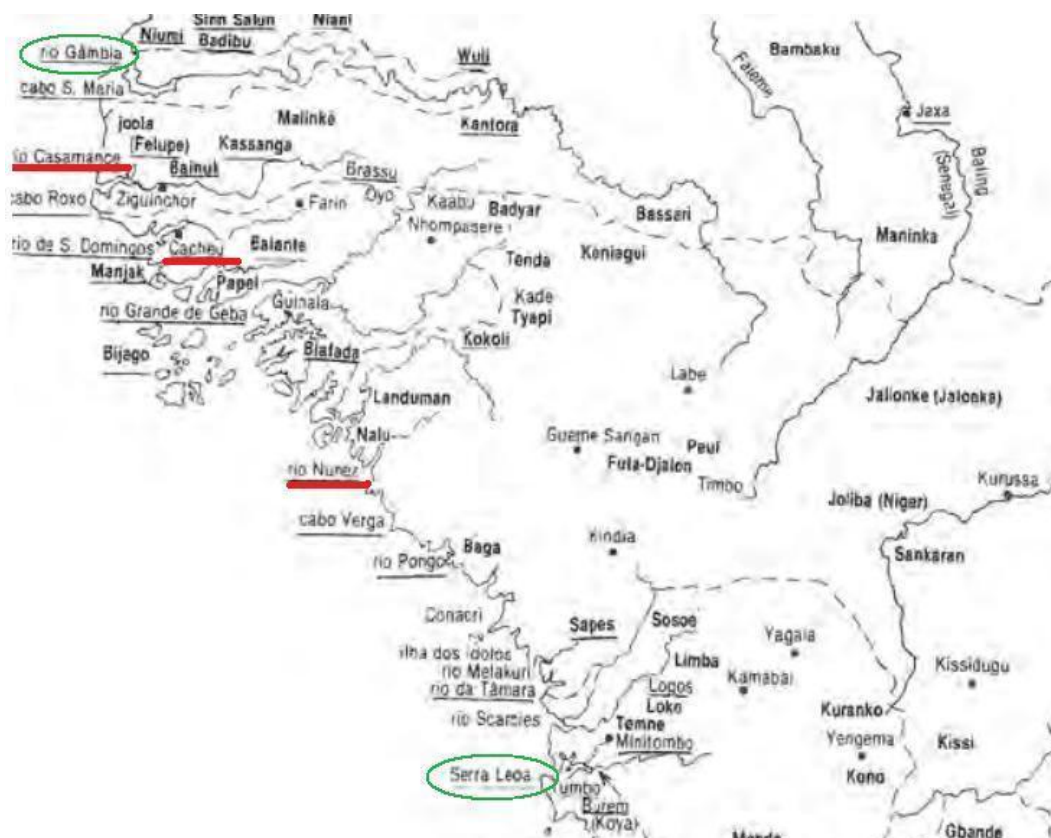


Figura 2: Cacheu, entre os rios Casamance e Nunez.

Em 1604, Cacheu foi reconhecida e alcançou a condição de cidade; em 1606, Serra Leoa foi dada como *Doação* a Pedro Álvares Pereira, na expectativa de que este encorajasse seu povoamento. Em 1610, entretanto, o empreendimento foi dado como um fracasso, seguido de outra tentativa inútil de estabelecer o monopólio português através de esforços da Coroa pela colonização das terras⁴⁴. Diante da situação, Rodney acredita que esses fracassos mostram como Serra Leoa estava fora da área de influência

⁴³ GOMES, Flávio dos Santos, SILVA, Maria Celeste Gomes da. “A costa da Guiné é o remédio do Brasil” – Senegâmbia, Maranhão e rotas do tráfico atlântico na América portuguesa: algumas aproximações. In.: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *Histórias do mundo atlântico: Ibéria, América e África: entre margens do XVI ao XXI*. Recife (PE): Editora Universitária da UFPE. 2009. p.125-128.

⁴⁴ RODNEY, Walter. *Op. cit.* p.309.

da coroa portuguesa. Somando a inabilidade para submeter esta região à perda da Senegâmbia para os estrangeiros e ao fato de Arguim nunca ter sido submetido ao controle de Cabo Verde, restaria apenas a região entre os rios Casamance e Nunez (ver figura 2) sob controle direto da Coroa luso-espanhola, na primeira metade do século XVII.

Entre finais do século XVI e o primeiro quartel do seguinte, a sociedade cabo-verdiana dava claros sinais de decadência econômica. A maioria das rotas atlânticas passava ao largo do arquipélago, fugindo da fiscalização ou dela independente, devido ao regime de contratos. Outro fator de peso para a decadência de Cabo Verde foi o desenvolvimento do comércio negreiro na África Centro-Occidental. Dados do projeto *The Trans-Atlantic Slave Trade Database* indicam que, no último quartel do século XVI, 21.843 indivíduos escravizados foram embarcados na Senegâmbia e nas ilhas atlânticas, contra 17.309 embarcados na África Centro-Occidental e na ilha de Santa Helena. Vinte e cinco anos depois, as cifras haviam se transformado de maneira surpreendente: enquanto a região da Guiné viu 23.706 indivíduos deixarem a África, Congo e Angola exportaram 90.410 pessoas para o mundo atlântico.

Embora o tráfico de cativos na Guiné tenha aumentado no século XVIII, ele nunca mais foi superior àquele encontrado na África Centro-Occidental. Mesmo atuante, a região aos poucos se tornava periférica no circuito atlântico, levando recessão econômica e regressão social a Cabo Verde, que se interiorizava, dedicando-se cada vez mais a práticas de subsistência. A costa tornara-se mais importante que as ilhas e será lá, e no interior subindo rios, que encontraremos os seguidores de Maomé.

3.2. *Identidade luso-africana*

Embora já tenhamos nos servido das palavras de André Álvares de Almada, Manuel Álvares e André Donelha para apontar diversas questões, faremos agora sua apresentação formal, objetivando compreender os lugares sociais que ocupavam no conjunto das interações que vivenciaram e/ou relataram em seus textos. Nesta seção e na próxima, será preciso que olhemos suas crônicas não como suportes de informações sobre a África do noroeste, mas como construção discursiva orientada a convencer seus

interlocutores das demandas que advogam. Para tanto, os autores fizeram seleções e apagamentos de questões que eram ou não pertinentes a seus posicionamentos políticos. É importante que compreendamo-nos como agentes históricos e discursivos, que objetivam ações com seus textos, em detrimento de informantes involuntários e desapegados das questões de seu tempo. Compreender o lugar social ocupado por esses homens e pelos destinatários de suas informações é passo fundamental ao entendimento das relações estabelecidas “nas fronteiras” do mundo islâmico africano.

Maria Regina Celestino de Almeida e Sara Orтели⁴⁵ apontam uma redefinição no conceito fronteira, aplicado pela historiografia iberoamericana, que o reconfigura para abarcar um extenso rol de sociabilidades, antes preteridas pela aplicação da ideia de “fronteiras de violência” para caracterizar as relações entre indígenas e nãoindígenas. Esta última acenava limites bem definidos e marcava pontos de transição, no espaço, entre mundos opostos: no lado ocupado pelos europeus, estava a civilização e a colonização; ao atravessar a linha que os separava, a barbárie era vivenciada nos sertões, reduzidos a si mesmos e sem comunicação com outros espaços e povos. O aprofundamento dos estudos de casos concretos de interação, em escala ampliada que não perdem de vista contextos e processos gerais, permite o redimensionamento conceitual de fronteira. A superação dos enfoques dicotômicos ou étnicos, que apontam oposições entre grupos rígidos, dá-se pela complexificação das análises assentadas nas transformações sociais. A percepção do elemento étnico é importante, mas não determinante, uma vez que as próprias etnias são produtos históricos, mutáveis em diferentes contextos espaço-temporais. Neste redimensionamento, a fronteira transmuta-se de divisão rígida a área porosa, de limites entre mundos a espaços de interlocução.

Chantal Caillavet⁴⁶ argumenta que a produção de fronteiras e a demarcação de categorias constituem etapas essenciais ao processo de compreensão e sistematização da alteridade, marcado pela naturalização da segmentação do espaço e pela apropriação cultural dos territórios. Distinções e fronteiras permeiam variados campos semânticos e não caracterizam oposições binárias entre os povos: antes, há a formação de nuvens

⁴⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de; ORTELLI, Sara. Atravesando fronteras. Circulación de población en los márgenes iberoamericanos. Siglos XVI-XIX. In.: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, Jan/2011. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/60702>. Acesso em 03/02/2013.

⁴⁶ CAILLAVET, Chantal. El proceso Colonial de Invención de las Fronteras: Tiempo, Espacio, Culturas. In.: GIUDICELLI, Christophe (Ed.). *Fronteras Movedizas: Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: El Colegio de Michoacán, A.C: Casa de Velázquez, 2010, p.63.

semânticas, nas quais os costumes são inventariados e classificados a partir de uma enorme variedade de informações. A segmentação do espaço em regiões é mediada pelo olhar observador, uma vez que essa categoria do conhecimento geográfico não existe *per se*. Os lugares são espaços socialmente constituídos e, a partir do exercício do poder local ou do agenciamento por meio de poder político externo, converte-se em território.

Agenciados pelas estruturas sociais e simbólicas de poder, os territórios são tomados pelos homens de acordo com seus interesses na produção e transformação de espaços. A identidade social dos grupos faz parte deste processo de apropriação e tomada do espaço como território e se constrói a partir de uma gama de ações, objetos, sentimentos e autoconcepções. Na Guiné dos séculos XVI e XVII, várias foram as formas de apropriação do espaço em territórios: a produção de capitânicas em Cabo Verde, fortificações, feitorias e cidades criadas pelo poder político europeu na costa, Estados, reinos e impérios africanos na costa e no interior. Entre as múltiplas formas de pertencimento e identidades sociais, a documentação aqui analisada é clara ao diferenciar a alteridade, marcada na oposição entre os “portugueses” e os “outros”. Contudo, ambos os grupos são muito mais complexos do que olhares apressados poderiam perceber.

No final dos Quinhentos e início dos Seiscentos, a crescente presença portuguesa em Cabo Verde e em entrepostos na costa africana criou uma sociedade geograficamente dispersa e socialmente complexa⁴⁷. Lançados e *tangomaos* ocupavam as terras continentais e misturavam-se, biológica e culturalmente, às populações locais, gerando os *Filhos da terra*. Mestiços, filhos de portugueses ou cabo verdianos (descendentes de portugueses), esses homens viviam entre mundos, integrando territórios em redes políticas e econômicas pelos interiores do noroeste africano. Herdeiros da língua (transformada pelo uso), religião (autoassumida, embora não necessariamente praticada) católica e da cultura material portuguesa (sobretudo na arquitetura que, embora não necessariamente portuguesa, confrontava com aquela

⁴⁷ MARK, Peter. The evolution of “Portuguese” Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century. In.: *The Journal of African History*. vol.40. n.2. 1999. p.174.

presente na costa antes dos contatos) esses indivíduos se autoidentificavam como “portugueses”⁴⁸.

O conceito de “português” aplicado à identidade luso-africana nos séculos XVI e XVII é alargado além dos limites geográficos, cromáticos e sociais de Portugal. Conforme apresenta Peter Mark, a identidade “portuguesa” era forjada na experiência cultural e no convívio com portugueses e descendentes de portugueses. A cor da pele não era elemento importante nesta classificação e somente seria questionada a partir do século XVIII, quando o crescimento e expressão da escravidão atlântica levaram à resignificação da cor preta no tocante às relações culturais. No período aqui tratado, entretanto, a Guiné representou um processo *sui generis* de integração sociocultural, no qual os modos de vida e trabalho vigentes antes da chegada dos europeus se acoplaram àquele trazido pelos estrangeiros, gerando uma sociedade aberta à assimilação. Conforme defende Peter Mark:

O movimento de ida e vinda de indivíduos entre os espaços físicos da Serra Leoa, São Domingos e Santiago e, mais significativamente, entre os espaços culturais de sociedades africanas, de *lançados* e cabo-verdianos sugere uma característica crucial à sociedade luso-africana no continente: ela não era firmemente delimitada nem excluía aqueles de origem africana. Antes, a cultura luso-africana estava aberta para assimilação de indivíduos em suas margens⁴⁹.

A intensa circulação de homens e produtos pela costa e sertões do continente criou condições excepcionais para a formação de uma sociedade mestiça, conforme sugere Mark, construída sobre bases africanas e europeias. Os elementos exteriores – as *coisas*⁵⁰ e os comportamentos – eram fundamentais à identidade “portuguesa” assumida pela população cabo verdiana e costeira, de diversificada procedência espacial e étnica, mas aglutinada sob a experiência e descendência (biológica ou cultural, visto que o elemento biológico nem sempre era necessário, como abaixo trataremos) comuns. É

⁴⁸ Os três elementos destacados por Peter Mark na conformação da identidade “Portuguesa” na África, entre meados do século XVI e do próximo, são a língua, a religião e a cultura material. MARK, Peter. *Op. cit.* p.173-178.

⁴⁹ MARK, Peter. *Op. cit.*, p.180. Livre tradução do autor.

⁵⁰ Daniel Miller produziu um interessante livro analisando o papel desempenhado pelas coisas sobre os homens, na sua constituição social, identitária e em suas práticas. As coisas definem as pessoas, uma vez que é por meio da cultura material e materializada que as identidades se expressam e as identidades sociais se constroem. Ver MILLER, Daniel. *Trecos, Troços e Coisas*. Estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013

preciso destacar também a rejeição dessa população – em sua maioria negros e mulatos – diante do designativo “negro”. O termo era rejeitado não por indicar cor ou pertencimento étnico, uma vez que essas categorias não eram mobilizadas na formação ou afirmação de identidades e o tratamento pejorativo à cor da pele, em larga escala, foi processo posterior. A rejeição se devia ao uso social da palavra negro, que lhe atribuiu, no período aqui tratado, um significado muito específico: escravo. Ser classificado como negro era entendido como sinônimo de escravo. Assim, os “portugueses” eram um grupo étnico formado a partir da experiência e, em parte, descendência, ao passo que outros grupos étnicos eram classificados por referenciais próprios, de origem cultural, e não pela cor da pele. A oposição entre brancos e negros não era vigente. Conforme destaca Mark, o modelo bipolar da abordagem essencialmente ocidental para identidade, não é apropriado para a costa da Guiné, entre os séculos XVI e XVII⁵¹.

Na produção da identidade “portuguesa”, conceito da época aplicado em sentido alargado para caracterizar o que entendemos como luso-africanos, a circulação pelos sertões da Guiné era elemento importante. Eram estes luso-africanos que frequentavam o interior ou intermediavam as relações entre costa e sertão. Por isso, é importante apontar algumas questões territoriais que influenciavam na formação dessa identidade. Os comerciantes muçulmanos – os mouros das fontes – reconheciam os luso-africanos como “portugueses” e identificavam o litoral como espaço articulado por este grupo étnico – formado sobre a experiência comum. Ainda assim, os portos da costa eram frequentados pelos “mouros”, já que “correm todo o sertão de Guiné e todos os portos do mar, e assim se não achará nenhum porto, desd’os Jalofos, São Domingos, rio Grande até à Serra Leoa, que neles se não achem Mandingas bexerins” como afirma André Donelha⁵².

Apesar da interação no litoral, o território principal de atuação dos bexerins eram os sertões, como afirma André Almada, ao apontar transformações políticas aplicadas pelo *damel* (“Budomel”) no reino de Cayor (“Encalhor”):

O Rei que sucedeu Budomel por sua morte é seu filho chamado Amad-Malinque, o qual reside em Encalhor, coração daquele Reino. É tão mal como seu pai, porque é Bixirim; não bebe vinho nem come

⁵¹ MARK, Peter. *Op. cit.* p.183-185.

⁵² DONELHA, André. *Op. cit.*, p.160.

carne de porco, e faz sala com os mouros, e por isso se meteu tanto pelo sertão, para estar lá mais perto daqueles Bixirins e Mouros⁵³.

As redes comerciais islâmicas concentraram-se no interior do continente africano, enquanto aquelas estabelecidas pelos luso-africanos tiveram o litoral como principal ponto de apoio. O deslocamento para o sertão é significativo no esforço de Amad-Malinque em aproximar-se dos lugares islâmicos, afastando-se dos luso-africanos e, ainda no litoral, dedicando maior trato a mercadores de franceses e ingleses⁵⁴, cujo proselitismo religioso não se comparava aos esforços dos missionários portugueses em sua ânsia por conversões.

A intensa circulação de homens e produtos, entre litoral e sertão, foi explorada por Linda A. Newson, ao apontar o papel desempenhado por africanos e luso-africanos na conformação do tráfico atlântico na costa da Alta Guiné, no início do século XVII. Servindo-se de três livros de contabilidade inéditos, encontrados no *Archivo General de la Nación*, em Lima, Peru, a autora mostra os produtos negociados por três comerciantes cristãos novos na costa da Guiné, acentuadamente entre Cacheu e o vale do rio Gâmbia. Em sua abordagem, Newson diferencia os mercadores africanos daqueles luso-africanos, tendo em vista a diferença de interesses entre esses dois macrogrupos e as redes que mobilizam para suas atividades. Percebendo a ambiguidade com que os termos são delimitados na historiografia, a autora compreende os luso-africanos de forma análoga a Peter Mark, como *lançados* e seus descendentes, nascidos e criados na costa, em intensa integração com as sociedades africanas. Estes são o cerne do conceito, que não se limita a eles. À definição de Mark, Newson acrescenta os africanos que “embora possam continuar participando em ritos religiosos locais, eram distinguidos pela língua Crioula, religião cristão e geralmente maior envolvimento com comerciantes europeus”, ou seja, não eram exatamente descendentes de europeus⁵⁵.

Analisando os nomes dos parceiros comerciais da trinca de cristãos-novos, os títulos a eles atribuídos nos livros de contabilidade, os produtos que compraram e o que ofereceram em troca, a autora consegue caracterizar dois grandes grupos – Africanos e

⁵³ ALMADA, ANDRÉ, *op. cit.* p.37.

⁵⁴ *Ibid.* p.35

⁵⁵ NEWSON, Linda A. Africans and Luso-Africans in the Portuguese slave trade on the Upper Guinea Coast in the early Seventeenth century. In.: *The Journal of Africa History*. Vol. 53. n.01. Mar/2012. p.04. Livre tradução do autor.

Luso-Africanos – cujos interesses comerciais são distintos, bem como as quantidades e as formas de relação. O grupo de Luso-Africanos, por exemplo, estava mais interessado em tecidos e roupas importados que os Africanos, estes mais dedicados ao comércio dos tecidos locais, além de terem especial apreço por contaria e noz de cola. O artigo traz importantes conclusões, ao apontar que o comércio europeu na África não se restringiu à troca de mercadorias por escravos nem à utilização constante de intermediários entre costa e sertão. Ao contrário, os livros estudados indicam que pelo menos um dos comerciantes percorreu grande parte do sertão entre Cacheu e o rio Gâmbia, fazendo comércio de produtos de várias naturezas, entre os quais os tecidos locais tiveram papel primordial. Os escravos faziam parte do comércio (como produto), que não se limitava a eles. Essas informações serão importantes ao analisarmos as redes comerciais entre sertão e litoral, complementares ou antagônicas, no capítulo seguinte.

Assim como Mark, Newson destaca que as categorias de diferenciação social na África, no início do século XVII, não eram cromáticas. A cor da pele não exercia papel central na definição de grupos sociais: este papel era desempenhado pela cultura. Os indivíduos podiam assumir múltiplas identidades e, em situações de contato comercial e convívio com cristãos, a identidade de português era construída pela cultura exercida: o modo de vestir, a adoção da religião cristã (ainda que convivendo com religiões locais), o idioma português ou a língua crioula⁵⁶. A compra de alimentos de origem europeia, tecidos, roupas e objetos, como espadas, em muitos momentos pode ter significado uma estratégia adotada por indivíduos de origem africana, como o grumete⁵⁷ Domingos Fernandes, que adquiriu uma camisa, bragas e um chapéu, talvez com o objetivo de reforçar sua identidade⁵⁸.

Compreendemos o papel secundário da cor na formação dos grupos sociais na costa africana de início do século XVII. A cultura compartilhada exercia papel muito importante na formação da identidade e, diante disso, concordamos com Pierre Boilley e Ibrahima Thioub ao afirmarem que, na História da África, é preciso superar as análises cromáticas que opõem brancos e negros e aquelas fundadas no paradigma autóctones *versus* estrangeiros. Uma história africana da complexidade deve ocupar-se em resgatar

⁵⁶ *Ibid.* p.09.

⁵⁷ Grumetes eram, geralmente, africanos com experiências náuticas, que auxiliaram os portugueses nas navegações pela costa e rios, muitas vezes atuando como intérpretes e mediadores nas relações comerciais.

⁵⁸ NEWSON, Linda. *Op. cit.* p.19.

os múltiplos interesses dos africanos, reconhecendo sua heterogeneidade e suas agências políticas e econômicas, em detrimento de opor brancos e negros, como se essas categorias cromáticas caracterizassem corpos sociais homogêneos⁵⁹. Aplicamos essa concepção na compreensão das representações sobre os africanos diante da complexidade da prática social, na qual todos os sujeitos interagem, por vezes em desigualdade, mas sem determinismo de um espaço ou povo sobre o outro.

Neste espaço segmentado pela cultura, inseriram-se nossos cronistas. André Álvares de Almada era mulato, filho de pai português e mãe mulata, natural de Cabo Verde. Seu pai, Ciprião Álvares de Almada, era Cavaleiro da Ordem de Santiago e havia servido de almoxarife da Ribeira Grande em 1563 e 1564, além de ter sido procurador de moradores reinóis do arquipélago. Em 1580, André Almada foi eleito pelo povo de Santiago para ir a Portugal com o fito de justificar ao monarca da União Ibérica a grande necessidade, do ponto de vista da elite cabo-verdiana, de se colonizar a Serra Leoa. Em 1594, não conseguindo audiência com Filipe II, propôs-se a escrever um documento que cumprisse os objetivos de sua estadia em Lisboa: o *Tratado Breve dos Rios da Guiné do Cabo Verde*⁶⁰.

Neste trabalho, o autor fez uma narrativa acerca dos estados africanos da costa, inventariando seus costumes, constituição política e riquezas que produziam. Além de mapear possibilidades de ganho com o comércio, o representante da elite cabo-verdiana aponta os avanços possíveis e necessários ao catolicismo entre negros e lançados, largados à própria sorte, sem recursos aos sacramentos e à jurisdição espiritual cristã. Tal problema acentua-se na percepção, destacada no texto, dos progressos do islamismo entre os negros e do crescimento das comunidades de comerciantes cristãos-novos e judeus nos principais portos, distantes do controle da Igreja e da fiscalização régia.

Com pretensões de receber autorização para povoar a costa de Serra Leoa, em nome dos homens da câmara de Ribeira Grande, Almada declara a Filipe I que:

Não se pode dizer o muito que resultará ao diante povoando-se [Serra Leoa], porque me lembra ouvir muitas vezes dizerem homens muito

⁵⁹ BOILLEY, Pierre; THIOUB, Ibrahima. Pour une histoire africaine de la complexité. In.: AWENENGO, Séverine; BARTHÉLÉMY, Pascale; TSHIMANGA, Charles (Ed.). *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement?* Paris (França): L'Harmattan. 2004. p.26.

⁶⁰ CABRAL, Iva. Vizinhos da cidade da Ribeira Grande de 1560-1648. In.: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde*. Volume II. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura. 1995.p.515.

velhos na Ilha de S. Tiago, onde sou morador e eles o eram e tinham nela mulheres e filhos, que por nenhuma parte iriam salvo se mandasse S. Majestade povoar a Serra Leoa (...). Povoando-se resultará muito serviço a Nosso Senhor na Cristandade que haverá, e permitirá que, pois a Europa está tão confinada de muitas heresias, a Sua Santa Fé se aumente e acrescente na terra destes gentios; e se acrescentará a fazenda de sua Majestade⁶¹.

Através de sua escrita, Almada almejava convencer o rei luso-espanhol dos ganhos possíveis com a colonização da Serra Leoa, bem como fornecer-lhe informações necessárias ao bom governo e boa agência comercial naquelas partes, destacando as amabilidades e inimizades desenvolvidas entre ibéricos e africanos. O autor era mercador conhecido na costa desde antes de 1570, já que nos informa de sua estadia em Casamança, ao achar-se “nesta terra no ano de [15]70, em casa do Rei, esperando por um pagamento que me devia (...)”⁶². Se o governante possuía compromissos com o comerciante, certamente já haviam estabelecidos relações anteriores, indicando que Almada frequentou a costa africana pelo menos desde finais da década de 1560.

De volta a Cabo Verde, em 1598, André Almada e seu pai aparecem em documentação portuguesa como capitães de companhia; em 1601 André Almada era procurador de moradores reinóis em Santiago e em 1647, o autor fazia parte da Câmara da Ribeira Grande⁶³. Em 1634, seu filho Diniz Eanes da Fonseca, licenciado, era ouvidor real⁶⁴. Esses dados são indicativos da posição de prestígio ocupada pelo autor na sociedade de Ribeira Grande, bem como do cabedal do qual dispunha para empreendimentos comerciais, por ter sido capitão de companhia com contatos nos reinos africanos.

Nosso próximo cronista é um jesuíta. Manuel Álvares nasceu em Torres Novas, Portugal, em 1580. Em 1604, ingressou na Companhia de Jesus, em Coimbra, depois de haver estudado oito anos de Cânones e um ano de Filosofia. Em 1607, passados três anos do início das atividades jesuítas em Cabo Verde, Padre Manuel Álvares embarcou rumo ao arquipélago, com destino à ilha de Santiago, de onde partiu

⁶¹ ALMADA, André. *Op. cit.*, 132-133.

⁶² *Ibid.*, p. 30.

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ COHEN, Zelinda. Funcionários cimeiros da administração das ilhas. In.: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde*. Volume II. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura. 1995.p.511.

para o porto de Bissau, na costa ocidental do continente africano⁶⁵. Ainda em 1607, em Serra Leoa, encontrou-se com Padre Baltazar Barreira, superior da missão, com quem conviveu até 1608, ano em que este regressou a Santiago. Em 1609, Álvares visitou outro jesuíta em missão na África e, entre 1613 e 1614, manteve contato com missionários agostinianos. Afora estes curtos intervalos, o inaciano trabalhou a maior parte do tempo sozinho, vindo a falecer em 1616 (ou 1617), “esgotado pelo trabalho”⁶⁶.

O texto *Etiópia Menor...*, dedicado ao Superior Geral da Companhia de Jesus (1581-1615), Padre Cláudio Acquaviva, é composto por um conjunto de informações geradas a partir das experiências do jesuíta no continente africano e de subsídios por ele recolhidos. Acredita-se que sua escritura tenha sido iniciada em 1608, como procedimento para envio de informações anuais, e que, nos anos seguintes, o autor tenha feito vários acréscimos, sendo provável que a maior parte tenha sido realizada entre 1612 e 1613. Ainda em 1614 e 1615, houve acréscimos decorrentes de informações prestadas pelo jesuíta ao superior da missão, em Cabo Verde, para elaboração das respectivas cartas ânuas⁶⁷.

O texto, produzido para formar e informar novos jesuítas que fossem em missão àquela região, encontra-se dividido em duas partes: a primeira trata das populações residentes na região dos Rios da Guiné (bacia dos rios Senegal e Gâmbia) e mais ao sul, nas imediações de Cacheu, Bissau e Guinala (Santa Cruz), correspondentes ao território da atual Guiné-Bissau. A segunda trata dos povos de Serra Leoa, área delimitada à época pelo baixo Rio Scarcéus, ao norte, Porto Loko, a leste, e pelo estuário da ribeira de Serra Leoa ao sul e oeste (atual baía de Tagrin).

No que tange às regiões dos Rios da Guiné e às proximidades de Bissau, Cacheu e Guinala, o texto é formado a partir das vivências de Álvares, reduzidas a algumas semanas de observação direta, entre 1607 e 1608, e informações derivadas de

⁶⁵ O'NEILL, Charles; DOMÍNGUEZ, Joaquín María (diretores). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-Temático*. Roma: Institutum Historicum, S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001., p. 90. Os autores chamam a atenção para uma confusão de dados biográficos operada por Barbosa Machado e C. Sommervogel, que confundem o jesuíta com um seu homônimo (1572-1665), professor de filosofia e teologia em Évora e Coimbra. É interessante notar que a biografia proposta do Paul Hair, partindo de Sommervogel e de dados jesuítas, mescla os dois personagens, atribuindo ao jesuíta a data de nascimento e as ocupações docentes no ensino de Filosofia e Teologia do professor, acrescentando-lhe os dados conhecidos a partir de fontes inacianas.

⁶⁶ *Ibid.*, p.91.

⁶⁷ HAIR, Paul. Introduction. In.: ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990. p.02-03.

outras fontes escritas e orais. O missionário teve contato com uma edição de cartas jesuítas publicadas pelo inaciano Fernão Guerreiro, em 1611. A publicação traz uma versão sumarizada do *Tratado breve dos rios da Guiné do Cabo Verde* (1594), além de cartas que tratavam da missão de Cabo Verde até 1610. Hair acredita que esse material tenha chegado às mãos de Álvares em 1612, pois ele o citou em 1613.

O terceiro informante é outro comerciante cabo-verdiano, chamado André Donelha. De forma análoga às informações e instruções oferecidas por André Álvares de Almada a Filipe I, Donelha elaborou a *Descrição da Serra Leoa e dos rios da Guiné do Cabo Verde*, tendo em vista ofertá-la ao novo representante do poder régio: o Governador Geral de Cabo Verde, Francisco de Vasconcelos da Cunha. Nomeado em 03 de junho de 1623, o governador desembarcou em Santiago em 10 de abril de 1624. Um ano e sete meses depois, em 07 de novembro de 1625, recebeu de Donelha sua *Descrição...*, um memorial dos “costumes e coisas das terras em que andei”, elaborado a partir do “ver, andar, perguntar e saber”:

Vendo em Vossa Senhoria curiosidade de saber as particularidades do nosso Guiné, distrito do governo de Vossa Senhoria, determinei gastar algumas horas em os transladar e tirar a limpo, pois a nenhum que o mesmo cargo tivesse podia oferecer esta obra que mais grato fosse e debaixo de suas alas a amparasse⁶⁸.

Seu texto-memorial apresenta as particularidades históricas, geográficas, econômicas e naturais da costa africana, da Serra Leoa à Senegâmbia. Donelha tem consciência da validade de seu trabalho, destacando-o como fonte de conhecimento sobre o território a ser governado por Vasconcelos da Cunha (1624-1627). Redes de poder, traçadas a partir da circulação de informações e pessoas na administração, comércio e padroado lusitanos, uniram Cabo Verde, a costa ocidental africana e Portugal, ao longo dos séculos XV-XVII⁶⁹. Mas essa organização forjada na circulação

⁶⁸ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.70

⁶⁹ A partir de meados do século XVII, outros canais de comunicação, com Roma, através da *Propaganda Fide*, ou com outras nações, através do estabelecimento de franceses, ingleses e holandeses na Senegâmbia, obstaculizaram a prática imperial de Portugal nesta região. Chamamos a atenção, entretanto, para o papel desempenhado pela estrutura burocrática do império português presente na África Ocidental. A integração entre centro e periferia seria possível graças à ação de agentes locais ligados ao centro por laços funcionais. É o caso, portanto, de Cabo Verde, através da câmara de Ribeira Grande, e de Cacheu, na costa continental, elevada à condição de cidade em 1604. Para mais informações acerca da organização burocrática e da conformação de um império assentado nas câmaras, consultar. BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.

da informação não se opunha apenas aos reinos e Estados africanos. Grande ameaça ao aumento da fé e, mais ainda, ao crescimento da fazenda real, foram as instalações judaicas e/ou cristãs-novas estabelecidas na costa. Por isso, seu objetivo era oferecer-lhe informações para melhor gestão da área sob sua jurisdição.

Há poucas informações sobre Donelha além daquelas expressas ou inferidas a partir de sua obra. Sabemos que frequentou escola na ilha de Santiago, pois nos informa que “o outro rei, que se chamava Beca Bore (...), mandou um filho seu a esta ilha, o qual se fez cristão *e foi meu condiscípulo na escola de ler e escrever* e saiu mui bom escrivão, porque são os Sapes de grande engenho e habilidade para o tudo o que aprendem”⁷⁰. Além disso, fez várias incursões à costa, sendo que a primeira apresentada em sua crônica data de 1574, quando esteve em Serra Leoa⁷¹. Antes, em 1560, seu pai estivera na mesma região, onde comprara três escravos, produtos da expansão dos Mane sobre as demais etnias residentes em Serra Leoa⁷², que foram informantes do autor na elaboração da memória que agora analisamos.

Esses percursos biográficos auxiliar-nos-ão na melhor compreensão dos sentidos aplicados aos textos-memoriais elaborados com o fito de alimentar as engrenagens da cultura letrada e do governo à distância estabelecidos ao longo do Antigo Regime. Suas considerações sobre o espaço, as etnias e os processos de racionalidade política e econômica não escapam à formação anterior que tiveram, na sociedade católica portuguesa e mestiça cabo-verdiana, nem aos objetivos expressos pelos grupos sociais que representam. Todos se envolveram nas tramas econômicas e políticas locais, lidando com lideranças africanas, dirigindo-se a centros do poder em Ribeira Grande, Lisboa ou Roma, além de estarem em constante contato com lançados, bixirins e mercadores Mandinga. É nesse espaço social e político multifacetado que se inserem, bem como é dele que partem suas causas, crenças e percepções.

3.3. *Sentidos da Escrita*

⁷⁰ DONELHA. André. *Op. cit.*, p.110. Grifo nosso.

⁷¹ *Ibid.*, p.78.

⁷² *Ibid.*, p.108.

Os apontamentos epistolares tratam de áreas comerciais, produtos de interesse, informações sobre as qualidades das terras e gentes d'além-mar, sua cultura e religiosidade. São dados fundamentais ao governo à distância, levado a cabo pelos impérios ibéricos, acentuadamente o espanhol, e pela Companhia de Jesus.

Os jesuítas viram-se diante do problema das distâncias desde a criação da Companhia, em Roma, em 27 de setembro de 1540. Como todas as ordens mendicantes, os inicianos pronunciavam os votos de pobreza, castidade e obediência e, diferindo-se das demais, um voto especial a Deus, comprometendo-se a percorrer qualquer lugar do mundo para exercer os ministérios, logo que ordenados pelo papa. Esse quarto voto confrontou a Companhia com o problema fundamental da dispersão de seus membros, destacado na partida do missionário Francisco Xavier, rumo a Lisboa e, posteriormente, ao Oriente português. As necessidades de integração e mobilidade exigiram a elaboração de uma arquitetura governativa que possibilitasse a centralização da ordem e o contato constante com suas províncias mais periféricas. Numa época em que o registro escrito firmava-se como instrumento essencial ao exercício do poder, a Companhia de Jesus encontrou solução para o problema da dispersão no estabelecimento de um complexo sistema de circulação de informações através de cartas⁷³.

Trata-se de correspondência oriunda de todas as partes do mundo tocadas pelos missionários e centralizada em Roma, sobretudo a partir do ordenamento institucional da Companhia, em 1558, através de suas *Constituições*, que estabeleceram o modo de proceder jesuíta. Através das cartas, foi possível garantir ação concertada dos missionários, estivessem no Brasil, no Japão ou na Guiné. Além disso, as missivas serviam a fins como publicidade da Companhia, anúncio de vocações, alcance de benesses por meio de mercês, estímulo à fé e oferecimento de conforto aos religiosos em missão, na solidão das distâncias percorridas⁷⁴.

No tocante à gestão administrativa dos impérios ibéricos, Pedro Cadarso⁷⁵ chama a atenção para a centralização da burocracia administrativa do Estado espanhol,

⁷³ PALOMO, Frederico. Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes em el Portugal del siglo XVI. In: *Cuadernos de Historia Moderna – Anejo IV*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2005, p. 58-59

⁷⁴ BRANCO, Mário F. C. *Nóbrega, as cartas dos jesuítas e as estratégias de conversão do Gêntio*. Dissertação de mestrado. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2005, s/p.

⁷⁵ CADARSO, Pedro Luis Lorenzo. 'La correspondencia administrativa en el Estado Absoluto castelhanu siglos XVI-XVII.' In: *Tiempos Modernos: Revista electrónica de Historia Moderna*. n°5. 2001, p.03.

entre os séculos XVI e XVII, associando-a ao barateamento do papel, largamente utilizado em correspondências, que atuavam como articulações entre suas partes. O autor acredita que, para dar conta das distâncias e do aumento de pessoas envolvidas com a administração, as cartas transformaram-se em instrumento essencial de governo e eixo principal do procedimento administrativo. Dentre os vários gêneros presentes nessas correspondências, destaca-se o *memorial*, que caracteriza os textos dos autores que estamos analisando. Cadarso classifica *memorial* como documentos com finalidade informativa, apresentados por particulares, muitas vezes com caráter peticionário, vindos de fora da administração. A estrutura de seus formulários é muito variada, embora o modelo de petição seja o mais comum⁷⁶.

Esses memoriais inserem-se no modelo de governo à distância e na centralização da atividade burocrático-documental da administração dos domínios portugueses e espanhóis no além mar. Ronald Raminelli argumenta que essa política da escrita era consciente nas possessões hispânicas, visto que os monarcas daquela Casa empenhavam-se em formar juntas de investigação que buscassem perscrutar os segredos dos territórios sob sua jurisdição, contando com o apoio institucionalizado dos colonos, na elaboração de cartas e descrições das terras e gentes. Nos domínios lusitanos, tal política encontrou reverberação nos idos da União Ibérica (1580-1640), quando a Coroa de Portugal ficou nas mãos dos Filipes da Espanha. Entretanto, mesmo noutros momentos, colonos elaboraram descrições e relações do Brasil e de outras das possessões lusas, a serem enviadas a Portugal para conhecimento d' *El Rei*, em busca de benefícios: mercês. O apoio prestado pelos colonos, através da concessão de informações estratégicas, seria compensado em privilégios outorgados pelo centro real, que, em muitos casos, significava distinção social nos espaços periféricos ou benefícios econômicos, como concessão de terras ou direitos de comércio⁷⁷.

Compreendendo as escritas sobre povos e regiões da África, no início do século XVII, como produtos dessa malha administrativa, na qual centros e periferias são partes complementares do império luso-espanhol, com interesses recíprocos, destacamos as vozes lançadas pelos comerciantes cabo-verdianos e pelo jesuíta, que percorrem a costa da Guiné produzindo experiências e recolhendo tradições, em tempos

⁷⁶ *Ibid.*, p.27.

⁷⁷ RAMINELLI, Ronald. A escrita e a espada em busca de mercê. In.: *Viagens Ultramarinas: monarcas, vassallos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.

próximos entre si, no último quarto do século XVI e no primeiro do seguinte. Os autores têm em comum o fato de terem produzidos narrativas sobre a costa da Guiné, sua geografia e populações, e remetido-as aos agentes de governo, transformando suas coletas e descobertas em ferramentas úteis ao império e à Companhia de Jesus, seja encaminhando-as ao rei, ao governador geral da capitania de Cabo Verde ou ao Geral jesuíta, em Roma.

Para além das letras, outras medidas foram tomadas para integrar as parcelas geograficamente dispersas do Império português. A elevação de Cacheu à condição de cidade é uma delas. Outra, que pretendeu grande envergadura através da política de conversão e estabelecimento de alianças por meio da difusão da religião e cultura cristã católica, foi a criação da Missão jesuíta de Cabo Verde, tema de nosso próximo capítulo. Antes de chegarmos lá, precisamos entender o papel da fala, atrelado e paralelo à escrita, como forma de integração da África no mundo português.

3.4. Escrita e oralidade

Os memoriais de Almada, Álvares e Donelha partem de suas experiências na região costeira da África e entradas por seus sertões, além de informações que obtiveram oriundas de diversas fontes, luso-africanas e africanas. Embora o que tenha chegado a nós sejam textos escritos, notamos fortes evidências de uma cultura oral. Não obstante, acreditamos que a escrita da oralidade se caracterize por reelaborações complexas, visando à compreensão de práticas e costumes africanos para atender às demandas da administração lusa e da Companhia de Jesus, entidades às quais os textos se destinavam.

Em 1986, na Alemanha, um grupo de pesquisadores africanistas se reuniu para discutir o papel e importância das fontes europeias para escrita da História africana. Adam Jones e Beatrix Heintze destacavam que o crescimento da historiografia interessada na África sul-saariana, a partir de 1960, significou a produção de centenas de dissertações, teses e livros sobre o tema. Além disso, na década de 1980, já havia pelo menos uma dúzia de jornais respeitáveis dedicados à história africana, como *The Journal of African History*, talvez a “a publicação mais inovadora desde a fundação dos

*Annales*⁷⁸. A variedade de fontes era (e é) uma das grandes marcas dos estudos africanos emergentes no período posterior à Segunda Guerra Mundial, lidando com fontes escritas por estrangeiros, destacadamente europeus e árabes; tradições orais e histórias orais; etnologia comparada; arqueologia; linguística; climatologia; cultura material; além de escritas, evidentemente, africanas. A combinação deste extenso rol de referências exige redobrado cuidado metodológico, uma vez que a natureza dos diversos documentos demanda diferentes habilidades em seu manuseio⁷⁹.

Por volta da década de 1960, o desenvolvimento dos estudos africanos havia chegado a um ponto no qual era preciso repensar a utilização das fontes disponíveis para o estudo da história da África. Embebidos no esforço de elaborar uma compreensão interna e “descolonizada” da história da África, muitos pesquisadores rejeitavam os documentos europeus, sob o argumento de que estavam todos contaminados pelo eurocentrismo e por uma percepção racista das sociedades africanas. A busca por fontes endógenas foi uma das tônicas deste momento, que também vivenciou aproximações entre História e Ciências Sociais, destacadamente a Ciência Política e Sociologia⁸⁰.

Em 1962, um projeto de grandes proporções no tocante à historiografia africana era dado à luz. Trata-se da coleção *História Geral da África*, financiada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), cuja ideia surgiu no I Congresso Internacional dos Africanistas, realizado em Accra, Gana, em dezembro daquele ano. A escrita da obra, processo que durou duas décadas, foi marcada por disputas políticas entre os intelectuais, que buscavam defender a perspectiva africana, potencialmente pós-eurocêntrica, e garantir a maioria de pesquisadores africanos nos conselhos que coordenariam a execução do projeto. De acordo com Muryatan Santana Barbosa, o predomínio da perspectiva africana no projeto significou a utilização de “abordagem que privilegia os fatores internos ao continente, em oposição aos externos, na explicação histórica, científica, da África”⁸¹. Embora o primeiro volume da coleção, publicado em 1981, abordasse questões sobre metodologia

⁷⁸ WESSELING, Henk. História de além-mar. In BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. 1992. p.110-111.

⁷⁹ JONES, Adam; HEINTZE, Beatrix. Introduction. In.: *Paideuma*. vol. 33, 1987.

⁸⁰ MILLER, Joseph. History and Africa/Africa and History. In.: *The American Historical Review*. Vol. 104, n.01. Fev. 1999. p.07-08.

⁸¹ BARBOSA, Muryatan Santana. *A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África*. 2012. 209f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p.49.

na produção da historiografia africana, pouco se avançou em debates concretos no tocante ao papel de fontes europeias na escrita da história africana.

Ao destacar o papel atribuído a essas fontes, Jones e Heintze apontavam, em 1986, a necessidade de quebra de paradigma diante dessa documentação. No período-auge das descolonizações na África, os textos produzidos por *outsiders* europeus sobre o continente foram relegados à condição de vetores de etnocentrismos, nos quais, se acreditava, não se poderiam encontrar vestígios da história africana. Essa definição rasteira era produto do pouco empenho demonstrado pelos historiadores na concepção e debate acerca do tratamento metodológico dado às fontes da história africana. Embora o campo de estudos estivesse vivendo um *boom* de publicações, estas não refletiam sobre os documentos, seus limites e possibilidades, mais interessadas que estavam em afirmar “sim, a África possui história”, sem reformulações demandadas por novos problemas.

Diante disto, Adam Jones e Beatrix Heintze apontam a necessidade de perceber, nos documentos europeus, a emergência de filtros culturais, uma vez que os observadores percebiam as realidades africanas através de seus próprios referenciais e a produziam textualmente para consumo de seus pares. Assim, em vez de se abandonar a documentação, fazia-se necessário produzir ferramentas metodológicas que as fizessem úteis ao trabalho do historiador. Deste embate, surgiu a necessidade de se considerar o contexto social de referência do produtor da fonte, para que se possa analisar seus padrões e exigências na comparação indiretamente produzida com as sociedades africanas. Com estes cuidados, concluem os autores que “não há nada de ridículo ou imoral em usar fontes produzidas por europeus para lançar luzes sobre o passado nãoeuropeu”⁸².

As décadas de 1980 e 1990 foram palco de crescente preocupação com o papel dos documentos europeus na escrita da história africana, que repercutiu em grande publicação de fontes europeias – cujo resultado pode ser percebido neste trabalho, que lida diretamente com fontes publicadas naquele tempo. Contudo, Jones e Heintze destacam a necessidade de se checar informações na fonte original, sempre que houver dúvidas, vista a existência de problemas com traduções e anotações das obras⁸³. Paul

⁸² JONES, Adam; HEINTZE, Beatrix. *Op.cit.*, p.04. Livre tradução.

⁸³ Os textos de André Álvares de Almada, Manuel Álvares e André Donelha utilizados nesta pesquisa são produtos de publicações realizadas, respectivamente, em 1994, 1977 e 1990. Embora muito importante, ainda não fomos capazes, por limitações estruturais e orçamentárias, de realizar a checagem da documentação apresentada nas fontes originais.

Hair sugere que anotações maximalistas sejam feitas como o fito de oferecer aos leitores referências cruzadas e comparações com outros documentos em temáticas específicas dos textos, em detrimento de trazer as opiniões especulativas dos editores e, assim, forjar uma interpretação personalista da fonte em seus leitores e analistas futuros.

Dentre os problemas apresentados pelas fontes europeias, destacam-se as oposições entre escrita e oralidade e entre visão interna e externa. De modo geral, Jones e Heintze dizem que esses pares dicotômicos não se realizam, de fato. Distinções entre escrita e oralidade não são tão latentes, uma vez que os textos europeus foram, em muitos casos, produzidos a partir de informações de africanos e luso-africanos, captadas na fala: trata-se de uma zona cinza entre observadores internos e externos, entre o uso da oralidade e da escrita. Ademais, a distinção entre interno e externo é problemática: qual o referencial, a geografia? Um africano não é, necessariamente, *participante* nas práticas que informa. Um europeu não é, necessariamente, alheio às descrições que realiza. Portanto, sugerem os autores, a distinção entre observadores e participantes pode ser mais produtivas que a classificação interno *versus* externos.

Ao lidar com períodos como o século XVII, Jones e Heintze destacam que nem mesmo os europeus viviam em um mundo completamente dedicado à escrita. Muitas das informações que eles adquiriam vinham de conversas, “tradições orais” e formas específicas de transmissão de conhecimento. A centralização da escrita como vetor de informação ainda não era chave para compreensão central desta sociedade e, nos textos, há vozes em conflitos, referentes aos diversos enunciados sociais. Neste ponto, é preciso estar consciente de que um autor pode ter sido influenciado por outro texto ou por conhecimentos que circulavam na sociedade através da fala. Portanto, tratar de plágios ou cópias entre textos não é uma opção justa, sobretudo se levarmos em conta os critérios contemporâneos para citação e sua inexistência naquele período. Os textos dos cronistas são, muitas vezes, metatextos, que se inserem numa linhagem histórica de discursos que se complementam e inspiram reciprocamente.

Na Guiné, marcada por agências comerciais individuais e representações de estruturas maiores, como Estados, Ordens religiosas e Companhias de Comércio, ocorreram interações sociais e circulação de informações. A prática mercante permitiu a indivíduos como André Almada e André Donelha inserirem-se em Estados africanos e recolherem dados acerca de seus territórios, buscando compreender suas instituições,

tradições, costumes e apresentando produtos do interesse de Portugal, para consumo ou comercialização com outras partes. Conhecimentos foram coletados pela observação direta e captação da oralidade, conforme afirma o cronista André Álvares de Almada:

Quis escrever algumas coisas dos Rios da Guiné [e] Cabo Verde, começando do Rio se Sanagá, até à Serra Leoa, que é o limite da Ilha de Santiago, porque dessas partes sei honestamente, e de algumas coisas em que tive dúvida, *informei-me com algumas pessoas práticas e nas ditas partes versadas*; quis, como digo, escrever desta Guiné, não porque muitos não tivessem dela dito, mas porque pode ser que já dela não tiveram tão *verdadeira notícia* como eu, que *vi* a maior parte dela e tratei de muitos Rios, metendo-me por eles muitas léguas (como foi pelo Gâmbia 150 léguas), e *sobretudo informei-me bem de todas as dúvidas, assim de nossos homens práticos nas ditas partes como dos próprios negros*, colhendo eles notícias das coisas acontecidas nas mesmas⁸⁴.

A busca por informações com luso-africanos e africanos é explicitada na apresentação que Almada faz de sua obra. Já o jesuíta Manuel Álvares afirma que as fontes de suas “informações precisas derivam de vários amigos, tão experientes e conhecedores do objeto [a costa da Guiné] quanto confiáveis”. O iniciano destaca a falibilidade das descrições anteriores sobre a África Ocidental, visto que, em sua opinião, a “precisão [de tais escritos] depende menos da boa fé daqueles que os compilam que da veracidade que deveria ser mantida por aqueles que providenciam informações sobre matérias tão exóticas”.⁸⁵ Ao defender o compromisso de seus informantes (provavelmente comerciantes luso-africanos, responsáveis pelo envio de *Etiópia Menor...* a Portugal, uma vez que Álvares permaneceu com o texto até sua morte⁸⁶) o autor justifica seu objetivo, “já que considere o tema o mais agradável e não sem interesse, do ponto de vista de ganhar conhecimento sobre pontos muito importantes em relação ao tópico da servidão e sobre outras questões discutidas no tratado”⁸⁷.

André Donelha também fez farto uso das informações que corriam por via oral para produzir seu memorial. Recorrentemente o autor é citado em trabalhos historiográficos, sobretudo acerca da expansão Mane na Serra Leoa, nos séculos XVI e

⁸⁴ ALMADA, André. *Op. cit.* p.22. Grifo nosso.

⁸⁵ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Prologue to the Reader.

⁸⁶ HAIR, Paul. Introduction. *In.*: ÁLVARES, Manuel. *Ibid.* p.04-05.

⁸⁷ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Dedications.

XVII⁸⁸. Sobre este tema, as informações possuídas pelo comerciante luso-africano, tão caras a nossos pesquisadores, são produtos direto da oralidade, uma vez que o autor, ao apresentar o desenrolar da expansão e chegada dos guerreiros Mane na Serra Leoa, acrescenta:

E quando entraram na Serra Leoa os Manes, entraram os filhos e netos dos que saíram de Mandimansa. *Eu ouvi isso a três Manes* (que se cativaram nas guerras, e meu pai os comprou, estando na Serra, na era de 1560, e no batismo se chamaram Baltazar, Belchior e Gaspar) que só oito homens muito velhos entraram na Serra Leoa que saíram de Mandimansa mancebos e algumas mulheres, e os mais morreram a ferro nas guerras e de velhice⁸⁹.

Portanto, os principais informantes do autor são três africanos que viveram as guerras que relatam – testemunhas oculares – e, em decorrência dela, foram escravizados e vendidos ao pai de André Donelha, na década de 1560. Entre a aquisição dos escravos pela família do cronista e a produção de sua crônica se foram 65 anos, pois a narrativa é datada em 1625, com o objetivo de enviar informações ao governador geral da capitania de Cabo Verde.

Outro caso interessante na produção e captação de informações por André Donelha é seu encontro com Gaspar Vaz, ex-escravo de Cabo Verde e residente nos sertões da Guiné, em data incerta. O cronista percorreu a costa do continente a comerciar e, neste deslocamento, uma de suas paradas foi no Porto de Casão, distante “sessenta léguas da barra e do mar”, aproximadamente 400 km do litoral⁹⁰. Localizado na margem norte do rio Gâmbia, este porto abrigava nove navios, que lá estavam “a resgatar”, além de muitos tangomaos⁹¹ conhecidos do autor⁹². Gaspar Vaz vivia entre duas leis: apesar de “vestido com o camisão Mandinga e com nóminas dos seus feitiços ao pescoço”, portando elementos islâmicos, declarava-se cristão, afirmando que:

⁸⁸ Dentre outros, ver: RODNEY, Walter. *A history of the Upper Guinea coast, 1545–1800*. Oxford: Clarendon Press, 1970; MASSING, Andreas W. The Mane, the Decline of Mali, and Mandinka Expansion towards the South Windward Coast. In.: *Cahiers d'études africaines*. Vol.25 n.97. 1985.

⁸⁹ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.108.

⁹⁰ Considerando uma légua como equivalente a 6.600 metros, muito embora não haja um padrão de medidas para sistematização dos valores de distância no século XVII.

⁹¹ De acordo com L. Newson, embora os termos lançado e tangomao sejam utilizados, frequentemente, como sinônimos, este ultimo tem sentido pejorativo, utilizado na época para caracterizar homens de origem europeia plenamente integrados nas sociedades africanas. Cf. NEWSON, Linda *Op.cit.* p.11.

⁹² DONELHA, André. *Op. cit.*, p.146.

Na Lei de Cristo Jesus creio, e para que Vossa Mercê saiba ser verdade o que digo (despiu 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 Deus e à Virgem Nossa Senhora nesse rosário⁹³.

Gaspar Vaz era alfaiate e botoeiro, apresentava-se como muçulmano e/ou cristão, assumindo identidades distintas diante de diferentes observadores, certamente construídas a partir da valorização análoga de objetos de culto e proteção, como o rosário e as bolsas de mandinga. Conforme discutimos no segundo capítulo (ver páginas 96-97), é provável que esses dois instrumentos tenham sido compreendidos pelos africanos como relíquias, patuás aptos a oferecer proteção àqueles que os utilizem, independentemente de ortodoxias religiosas. Na África, ambas as religiões se desenvolveram mais atreladas às práticas rituais que ao estudo e conhecimento de preceitos teóricos. É o sentido ortoprático das crenças agregando sentidos a objetos e ritos que são negados pela ortodoxia, que demarca fronteiras e operacionaliza diferenças, muitas vezes nebulosas nas situações concretas do convívio social.

O fato é que Gaspar Vaz encontrava-se entre dois sistemas de crenças, lidando com homens que, como ele, viviam entre o catolicismo, islamismo e a religiosidade tradicional africana, realizando trocas comerciais, agenciando parceiros e definindo estratégias. Mobilizando recursos de todos os lados, o homem seguia sua vida e garantia a eficiência de suas relações. Percebemos o sucesso alcançado por ele ao notar que, embora se apresente como muçulmano nas vestes e objetos, ele foi capaz de convencer Donelha da idoneidade de seu cristianismo ou, noutra hipótese, de acionar sua identidade cristã diante do comerciante cabo-verdiano e garantir os interesses de ambos no mercado local, já que Donelha afirma que “não me aproveitou pouco achá-lo em Gâmbia, porque me servia em tudo, e o que comprava era pelo preço que corria entre eles, muito diferente do preço que vendiam aos *tangomaos*. E me servia de intérprete e língua, que lá chamam chalona”.

Através deste chalona, nosso cronista tinha informações sobre a existência de portos de grande comércio no curso superior do Gâmbia. Em 1585, Donelha havia subido este rio até Cantor, a cento e vinte léguas do mar e, de lá, mais vinte léguas, até chegar num ponto em que não se navegava mais “por causa de uns baixios e pedras que

⁹³ *Ibid.*, p.148.

havia, que impedia passar avante”⁹⁴. Contudo, o autor teve notícias de que esses obstáculos tinham sido removidos por “embarcações de inimigos”, entre 1606 e 1609⁹⁵, que passaram a comerciar como povos localizados a mais de 100 léguas daquele ponto. Essas viagens demoravam “muitos meses, mas o proveito é grande”, afirma Donelha⁹⁶. Interessado neste resgate, o cronista dirigiu-se a seu informante, para saber a real extensão do Gâmbia. Gaspar Vaz lhe disse que ele teria a resposta com dois bexerins, residentes na casa de um negro muito rico, chamado Gilmarão. Donelha foi a tal casa, conversar com os religiosos muçulmanos. Um deles lhe disse que:

“Haveis de saber que sobre a Serra Leoa, no sertão, da parte de onde nasce o Sol, corre uma serra muito alta e comprida, do norte para o sul. Desta serra saem os rios que vão para Serra Leoa, Bagarabomba e outras partes, os quais rios correm para a banda donde se põe o Sol. E da mesma serra correm e nascem outros rios, em especial cinco, que correm para o oriente donde nasce o Sol, e todos se metem em uma grande lagoa, tão grande que se não vê terra d’uma parte a outra; é verdade que a terra é baixa. Esta lagoa passei duas vezes – disse o bixirim – em almadias. Desta lagoa corre para a banda do norte um grande rio, o qual, depois de caminhar muitas léguas, se divide em dois rios. O de menos água leva ao norte sua corrente, e depois se inclina para ocidente até meter-se no mar entre os Jalofos e Fulos Azenegues; o qual rio se chama Zunegue, que é o Sanaga [Senegal]. O outro rio de mais água corre para ocidente, e tendo caminhado muitas léguas, se divide em dois rios. O que fica para o norte, é este Gâmbia. O outro, que fica para o sul, se mete no mar entre os Balantas e Bisãos, que é o rio Grande de Bonabo (...)”⁹⁷.

Conforme o cronista, “todo o acima disse o falso caciz de Mafamede. Pode ser seja como ele diz”⁹⁸. O método de coleta de informações via oralidade transformada em escrita é latente na produção de Donelha, bem como Almada e Álvares. Intérpretes, chalonas, comerciantes e religiosos muçulmanos que corriam os sertões e os conheciam muito bem, africanos escravizados fruto de guerras, punições a crimes ou capturas eram sujeitos importantes no provimento de informações. As experiências individuais devem ser analisadas à luz dos contatos e circulação de conhecimentos, uma vez ser este meio

⁹⁴ *Ibid.*, p.156.

⁹⁵ Donelha diz que este trecho se tornou navegável “desd’os últimos anos do governador Francisco Correia da Silva”, que foi nomeado capitão e governador de Cabo Verde em 04 de abril de 1605 e sucedido por Francisco Martins de Serqueira em 1609. HAIR, Paul. Notas. In DONELHA, André. *Op. cit.*, p.306.

⁹⁶ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.160.

⁹⁷ *Ibid.*, p.160-162.

⁹⁸ *Idem.*

sociocultural a instância na qual os cronistas significavam suas práticas e escritas. Embora a procedência geográfica e cultural de nossos três cronistas difiram, concebemos suas escritas como luso-africanas, conforme definição conceitual apresentada acima, em detrimento de “portuguesas”. As vozes que apresentam excedem às suas: são muitas, colhidas na prática cotidiana e no trato comercial, social e político na África.

Almada, Álvares e Donelha utilizam a oralidade como recurso à produção de conhecimento e agenciamento de informações, seja sobre a geografia, religião ou comércio na África. As representações que marcam o papel dos interlocutores islâmicos nos textos portugueses estão presentes – como o “*falso caciz de Mafamede*” –, adjetivando-os sempre de forma pejorativa, como falsos, traiçoeiros e incapazes de manter alianças efetivas. Contudo, a informação dada pelo “falso caciz” compõe o memorial apresentado por Donelha ao governador de Cabo Verde, afinal: “pode ser seja como ele diz”. Diante deste quadro, cabem-nos as indagações: qual o papel da fala, da observação e da escrita na produção de informações? Qual a natureza da relação mantida entre cristãos e muçulmanos?

Em sociedades orais, a escrita não era o principal recurso para fixação do conhecimento e sua transmissão: essa posição era ocupada pela fala. Boubacar Barry⁹⁹ ensina-nos que há um duro processo de aprendizagem das tradições pela via oral, vivenciado por setores específicos das sociedades, como os *griots*, na Senegâmbia e no Mali, responsáveis pela instrução e transmissão do saber tradicional. Estes detentores da memória têm funções públicas, como aconselhar nobres através da valorização dos costumes e das narrativas dos grandes feitos dos homens no passado, a ser inspiração para o presente. Esses indivíduos são responsáveis pela integração da sociedade, através de suas histórias, uma vez que estabelecem relações sociais em meios estratificados, marcados por autoridades, hierarquias, etiquetas, deferência e reverência.

Barry aponta que, a partir da dominação islâmica na África Ocidental, nos séculos XVII e XVIII, as tradições orais passaram a conviver lado a lado com a tradição escrita muçulmana. A ruptura do processo histórico em curso causada pela islamização criou a necessidade de revisão dos mitos fundadores, de forma que pudessem atender às novas demandas sociais e políticas. Enquanto a nova tradição esforçava-se para manter-

⁹⁹ BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da História regional*. Amsterdam/Rio de Janeiro: SEPHIS/Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2000. p. 07.

se, a antiga lutava para não perder sua posição de prestígio, como memória social e coletiva. O autor argumenta que, logo no início da presença islâmica, começava-se a perceber a passagem da oralidade à escrita, buscando-se fixar as tradições orais escrevendo-as, e buscando novas tradições, para usufruto e legitimação da sociedade em transformação.

Se a aristocracia muçulmana desconfiava da memória e da capacidade dos homens em reter informações através da escuta e transmiti-la pela fala, não eram os ismaelitas os únicos a fazerem tal questionamento. André Almada, apresentando sua crônica, afirma que:

Como entre os negros da nossa África não houve escritores, nem entre eles se usou escrever coisa que ler se possa (...), em como há isto não se pode saber as coisas notáveis que entre eles passaram, posto que seu costume seja trazê-las por histórias; porque como a memória dos homens não possa compreender muito e, suposto que tudo compreenda, não se pode reter tanto que a continuação do tempo o não gaste e consuma, pelo que não podemos saber deles mais que as coisas que eles hoje retêm em memória; porque as que naqueles tempos antigos passaram, posto que dignas de eterno nome, os tempos as gastaram¹⁰⁰.

O preconceito da supremacia da escrita sobre a fala, imperante no pensamento ocidental contemporâneo, apresenta-se no recorte da assertiva do cronista. Ademais, cabe destacar o valor social atribuído à informação: tanto quanto a escrita, a fala serve aos objetivos da sociedade que a produz e, seja na condição de mito ou de história, sua função é oferecer ao presente estruturas de conformação para reprodução social¹⁰¹. Barry argumenta que a tradição oral tem o papel de jurisprudência, alertando ao governante as decisões tomadas no passado, buscando oferecer-lhe recursos para aplicação da justiça e exercício da política no presente. Embora as narrativas de Almada e Donelha divirjam da produção africana quanto ao suporte, escrito em detrimento da fala, carregam em si os mesmos objetivos: o oferecimento de informações que favoreçam o governo. Senão o africano, aquele português.

Boubacar Barry argumenta que as narrativas orais africanas se caracterizam, majoritariamente, como tradições políticas, tratando da vida de governantes, ascensões e

¹⁰⁰ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.21.

¹⁰¹ HILL, Jonathan. Introduction. *In.: Rethinking Myth and History*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

quedas de impérios. Há outras tradições associadas a práticas sociais e culturais, mas são tradições menores, visto o papel desempenhado pela memória política na conformação das instituições e dos Estados¹⁰². Apesar disso, o autor destaca a fragilidade da oralidade em fixar cronologias, o que pode ser percebido na documentação, que raramente se arrisca a demarcar, no tempo, o momento ocupado pelos fatos descritos. Geralmente, os cronistas atribuem suas informações ao modo “segundo o contam os antigos daquelas partes”, sem precisão cronológica, ou apontando que tal evento acontecera havia cinquenta anos, oitenta anos...

Essas narrativas dotam os memoriais de sentido, produzidas a partir de experiências próprias, memórias de indivíduos e memórias coletivas. Ambos os comerciantes compõem seus textos destacando peculiaridades dos lugares da Senegâmbia e Serra Leoa, bem como listando interesses comerciais, decorrentes de sua atuação profissional. Ainda assim, seus textos são direcionados a centros do poder político, seja o coração do Império sediado em Lisboa, seja o centro local instalado em Cabo Verde. Para tanto, suas crônicas compõem-se de narrativas tradicionais, que legitimam instituições, ou testemunhos oculares e auriculares¹⁰³ de acontecimentos de relevância política, econômica ou social.

Cabem ainda algumas palavras sobre a conversão da oralidade à escrita. Carlo Ginzburg realiza uma analogia entre inquisidores e antropólogos e afirma que tanto a etnografia contemporânea quanto os estudos acerca da Inquisição da primeira Modernidade possuem suas bases em textos, intrinsecamente dialógicos. Tal estrutura pode ser explícita, como acontece na apresentação de séries de perguntas e respostas, seja num processo inquisitorial ou nas conversas realizadas entre um antropólogo e seu informante, ou implícita, como nas narrações etnográficas referentes a rituais, mitos ou utensílios. Essa estrutura fundamenta-se na definição, oriunda de Roman Jakobson, de todo discurso interior como um diálogo em essência e todo discurso indireto como uma apropriação e remodelação por parte daquele que cita, que remete seus significados à citação referenciada, retirando-a de seu contexto primeiro. O autor retoma também o conceito de Mikhail Bakhtin acerca do elemento dialógico na configuração de uma estrutura textual denominada por ele como dialógica ou polifônica, na qual as

¹⁰² BARRY, Boubacar. *Op. cit.*, p.26.

¹⁰³ VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In.: KI-ZERBO, Joseph (editor). *História Geral da África*, I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO. 2010.

personagens do discurso “são vistas como forças conflituosas, sendo que nenhuma delas fala pelo autor, do ponto de vista do autor”¹⁰⁴.

Esses dados provindos do encontro entre escuta e fala são acionados pelos escritores cabo-verdianos e jesuíta na classificação das populações em seus textos, compondo narrativas polifônicas conflituosas. Impõe-se ao pesquisador a superação de uma epistemologia positivista ingênua, que analisa os textos apontando sentidos objetivos emergentes na superfície, como narrativas neutras. É preciso verticalizar seus sentidos, capturados nos interesses subjacentes aos enunciados, caracterizando o discurso indireto como apropriação e remodelação operadas pelos autores¹⁰⁵.

Tais apropriações marcam bem a posição política ocupada pelos escritores, oposta a seus adversários estrangeiros, muçulmanos e mesmo locais, por vezes com interesses divergentes diante dos demais luso-africanos. Entretanto, essas vozes, bem como as tradições apresentadas, são mobilizadas para construir sentidos pertinentes à melhor administração dos negócios realizados com os reinos locais e com atravessadores, em busca da conversão dos africanos ao catolicismo e em favor de benefícios para a Coroa Portuguesa. A escrita é, portanto, a transformação e o reengajamento político da fala.

* *
* * *
* *

Neste capítulo, apresentamos algumas características do mundo luso-africano da Guiné, apontando o papel desempenhado pelo arquipélago de Cabo Verde na estruturação das relações econômicas, sociais e culturais entre a costa da Guiné e os interesses de Portugal. Para manter o comércio e os proveitos da Coroa na região, uma burocracia administrativa foi instalada no arquipélago para fiscalizar e garantir os interesses régios, embora nem sempre isso fosse possível. À medida que o mercado

¹⁰⁴ GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991. p. 203-14..

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.207-8.

crecía, mais mercadores interessados nos negócios se apresentavam: entre autorizados e piratas, a costa noroeste africana conheceu portugueses, espanhóis, franceses, ingleses, holandeses e outros, que se inseriam em redes comerciais, buscavam proteção ora da realeza lusa, ora dos governantes africanos. O monopólio era impraticável, bem como a fiscalização exercida por órgãos insulares logo se mostrou. A solução para os comerciantes cabo-verdianos era colonizar a costa: primeiro Cacheu, depois Serra Leoa, conforme tentativas fracassadas.

Visando à maior eficiência desta tarefa, os recursos à escrita foram empregados buscando mobilizar esforços junto às instâncias deliberativas europeias, na sede da capitania de Cabo Verde, em Lisboa e em Roma. Tanto a fala quanto a escrita (e a fala escrita) possibilitam-nos, hoje, ter acesso ao acervo de memórias e práticas de africanos e luso-africanos. Seus textos, independente do suporte escolhido, são construções políticas que almejam transformações na realidade: tradições, cartas, falas e vozes misturadas não são discursos neutros. Antes, são categorias discursivas dedicadas ao exercício da vontade dos homens, que constroem o mundo à sua volta a partir das condições materiais disponíveis e de usos e classificações atribuídas a esta materialidade. Perceber as representações como fenômeno construtor de realidade é, portanto, essencial à compreensão do islã na África.

Entre discursos e práticas a religião tomou forma social e, aqui, buscamos justamente seu momento de transformação: a confluência entre o local e o universal, aspecto fundamental d'*A Outra Cor de Mafamede*.

Capítulo 4

Bexerins e Jesuítas

Então, o alemãe espalha algumas esteiras finas pelo chão e, de sua bolsa bordada, retira a lenda infernal escrita em pergaminhos, que desenrola sobre as esteiras e inicia sua prática cerimonial, ficando de pé e levantando suas mãos e olhos para os céus. Depois de ficar assim por um momento, como se estivesse em contemplação, prostra-se no chão, diante dos “touros” infernais.

Manuel Álvares
1616.

Santiago era a principal ilha do arquipélago de Cabo Verde, onde estava localizada a cidade da Ribeira Grande. Lá, estavam os principais *vizinhos* da capitania, concentrava a sede do bispado, que cobria o arquipélago e a costa africana próxima, e a câmara. Entre os membros da elite local, o desejo de possuir um colégio para formação de padres era antigo, visto que o bispado, criado em 1533, chegou a ficar com o cargo de bispo vacante por quase sete anos ininterruptos (entre as gestões de D. Jean Parvi, finalizada em 29 de novembro de 1546 e D. Frei Francisco da Cruz, iniciada em 18 de agosto de 1553)¹, fato somado à notável carência de padres para exercer os sacramentos, sobretudo na costa.

Além do colégio, outro desejo candente desta elite no início do século XVII era a colonização do litoral africano. As ilhas eram o *head office* da atuação lusa no atlântico neste período e, no caso de Cabo Verde, era o lugar de onde se exerciam controles sobre o espaço litorâneo, no esforço de territorializá-lo para ação portuguesa, neste momento unida à Coroa de Castela. O aumento da pirataria e contrabando, a fuga dos comerciantes, desviando suas rotas do arquipélago com o fito de evitar o pagamento de impostos, e a ascensão de mercadores costeiros – africanos, *lançados*, *tangomaos* e europeus não portugueses – prejudicavam os interesses da elite cabo verdiana e, junto à redução dos ganhos da Coroa, demandavam alguma atitude.

Depois de esforços da população de Cabo Verde, ida a Lisboa e prestação de serviços em busca de mercês, os cabo-verdianos conseguiram que fosse criada uma missão jesuíta no arquipélago, com o futuro desejo de erguer de um seminário no local. Em julho de 1604, quatro inacianos desembarcaram em Ribeira Grande. Três sacerdotes e um irmão, entre eles o famoso jesuíta conhecedor das questões africanas, Padre Baltazar Barreira, deram início à realização dos ministérios loyolanos naquelas partes, sendo recebidos de forma entusiástica pela população de Santiago². No mesmo ano,

¹ Além de outros períodos menores, antes e depois do recorte estabelecido nesta pesquisa. Cf. PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. 2006. p.589.

² SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVII). *In.: Métis: história e cultura*. v.10, n.19, p.187-213. jan/jun, 2011. p.188.

Cacheu, às margens do rio São Domingos, foi elevada à condição de cidade, aumentando a presença institucional e burocrática lusa na costa do continente africano.

Num misto de ideal cruzadista e combate ao demônio em sua concepção Moderna, entre o exercício dos ministérios religiosos nas partes ultramarinas do Império e inserção dos missionários em suas redes econômicas, era dado início à missão jesuíta. Baltazar Barreira, indicado para ser seu superior, dá expressão a este pensamento:

Porque quanto mais notícia tenho de Guiné, tanto tenho maior mágoa do desamparo de tantos milhares de almas, que nenhum conhecimento tem do benefício inestimável de sua redenção, porque até agora não chegou a elas a luz do santo Evangelho, estendendo-se cada vez mais por aquelas partes a maldita seita de Mafamede³.

A mágoa do missionário era compartilhada pela elite local, cuja voz em Portugal foi ouvida através de um de seus filhos, André Álvares de Almada. O comerciante, mestiço autodeclarado português, fora eleito pela câmara de Ribeira Grande para ir a Portugal e apresentar a Filipe I (II de Espanha) as necessidades de se colonizar a costa do continente e os ganhos que daí se tiraria. Segundo sua crônica:

Esta terra é tão abundante de tudo que nada lhe falta; abastada de muitos mantimentos; muito fresca de ribeiras de água, laranjeiras, cidreiras, limoeiros, canas de açúcar, muitos palmares, muita madeira excelente. Povoando-se viria ser de maior trato que o Brasil, porque no Brasil não há mais que o açúcar, e o pau, e o algodão; nesta terra há o algodão e o pau que há no Brasil, e marfim, cera, ouro, âmbar, malagueta, e podem se fazer muitos engenhos de açúcar, há ferro, muita madeira para os engenhos, e escravo para eles. Resultará de se povoar grande proveito à Fazenda de S. Majestade, porque as naus que vão para Índia de viagem, arribando podem nela invernar no Rio Mitombo, para de ali tornarem a seguir suas viagens sem vir ao reino⁴.

Apresentando as justificativas econômicas para a colonização da costa, o autor complementa seu argumento com apontamentos morais, associados à expansão da Igreja e proveitos da Coroa:

³ Carta do padre Baltazar Barreira ao padre Antônio Mascarenhas, 16/03/1604; e Carta do padre Baltazar Barreira ao Provincial de Portugal. *Apud* SANTOS, Vanicléia Silva. *Op. cit.* p.188.

⁴ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)*. 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.131.

Uma coisa só me dá pena. Tendo nós isto à porta o deixamos para irmos buscar empresas duvidosas. Povoando-se resultará muito serviço a Nosso Senhor na Cristandade que haverá, e permitirá, que pois a Europa está tão confinada de muitas heresias, a Sua Santa Fé se aumente e acrescente na terra destes gentios; e se acrescentará a fazenda de Sua Majestade. Abrindo essa porta a seus vassallos se fecharão aos estrangeiros, os quais enriquecem as suas terras com o que destas partes levam; e dela podem correr para a Costa da Malagueta, e cessarão os Franceses e Ingleses⁵.

A presença dos jesuítas, atuando na ilha e na costa, fazia parte do projeto da elite local para restabelecimento do arquipélago nos tratos do Atlântico, uma vez que a crescente pirataria e o comércio direto entre os portos do continente e aqueles da Europa e América secundavam a atuação dos cabo-verdianos, reduzindo seus rendimentos e, em consequência, sua importância no conjunto do Império português. Não obstante, além dos piratas e perdas no tráfico, outro inimigo se escondia sob os véus da gentildade: o demônio, que fora transplantado pelo imaginário português da Europa para as terras do além-mar, junto com os homens e as ideias.

Em 1604, a missão tomava forma. Ao entardecer do primeiro dia da presença inaciana em Cabo Verde, forte ventania atingiu o porto da Ribeira Grande, criando grandes ondas que lançaram algumas embarcações contra os arrecifes. Uma delas, onde se encontravam as relíquias dos santos, a serem utilizadas na missão na Guiné, esteve a um fio de ser arremessada contra as pedras. No palco da mentalidade da cristã da primeira modernidade, nas forças da natureza estava travado o duelo entre Deus e o Diabo: suas expressões eram os ventos e águas do mar. Mas eis que se manifestava a glória de Deus: outra grande onda surgiu e devolveu o navio ao porto, garantindo a vitória do bem sobre o mal e trazendo bons agouros para a missão que se iniciava⁶.

Neste capítulo, analisaremos a viagem lenta e constante do islamismo desde a península Arábica até a Guiné, através do comércio, migrações e escravidão e apontaremos os conflitos entre jesuítas e bexerins nas partes da Guiné.

⁵ *Ibid.*, p.132.

⁶ SANTOS, Vanicléia. *Loc. cit.*



4.1. *Escravidão, comércio, migração e islamismo*

O islamismo chegou à África subsaariana através de uma sucessão de deslocamentos populacionais e eventos políticos. No primeiro caso, embora os motivos de muitas migrações sejam pouco conhecidos, os fatos da expansão são bem documentados e/ou compreendidos através de pesquisas interdisciplinares, que associam investigação histórica, arqueologia, antropologia e linguística para mapear evoluções idiomáticas através de espaços e tempos, mobilizar a cultura material e empreender análises que a signifiquem através de deslocamentos de povos pelo espaço, no correr dos anos⁷.

Já os eventos políticos dizem respeito à formação e expansão de Estados, impérios e outras organizações político-sociais, que conquistaram e submeteram povos, empreendendo deslocamentos de exércitos e forçando migrações, sejam de guerreiros ampliando o território de um governante ou de populações em fuga. Esses são alguns dos eventos que mostram as dinâmicas históricas das sociedades africanas e suas transformações ao longo do tempo, contribuindo efetivamente com a refutação da tese hegeliana, ainda sustentada por proeminentes historiadores na década de 1960⁸.

Hegel, ao analisar a contribuição de diferentes povos à História das Civilizações, dividiu a África em três instâncias: o norte, ligado à dinâmica mediterrânea, o grande deserto do Saara e a porção sul, onde vivem os povos negros, ou seja:

⁷ Sobre evolução da História da África como campo de estudos autônomo dentro da disciplina História, bem como os métodos de pesquisa e as contribuições de outras ciências, ver BARBOSA, Muryatan Santana. Eurocentrismo, História e História da África. In.: *Sankofa* – Revista de História da África e Estudos da Diáspora Africana. n1. Jun/2008.

⁸ Em comunicação realizada no ano de 2012, Alberto da Costa e Silva afirma que, em 1961, o grande historiador inglês Hugh Trevor-Roper afirmara, em entrevista à BBC, que a África não possui. Para maiores detalhes VER: SILVA, Alberto da Costa e. A História da África: além da escrita e dos documentos oficiais. In.: UNESCO. *Debates e perspectivas para a institucionalização da lei 10.639* [coletânea de vídeos]. Brasília: UNESCO Brasilia Office. 2012. Disponível em: www.unesco.org.br (ou: http://www.youtube.com/watch?v=sZ_XvPiaPfi) Acessado em 14 de maio de 2013.

A África propriamente dita [que] é a parte característica desse continente. Começamos pela consideração deste continente, porque em seguida podemos deixá-lo a parte, por assim dizer. Não tem interesse histórico próprio, senão o de que os homens vivem ali na barbárie e na selvageria, sem fornecer nenhum elemento à civilização.⁹

A constatação de Hegel parece óbvia: para esse filósofo, a África não possui história e em nada contribuiu com o desenvolvimento da “civilização”, que deveria ser levada até lá. Essa foi a justificativa moral do imperialismo oitocentista europeu, amparado pela coletografia e pelos “barbarismos” encontrados e expostos à *high society* de grandes centros, como Londres e Paris¹⁰. Até meados do século XX, o continente africano foi amplamente relegado à condição de domicílio de homens selvagens, sem desenvolvimento, aptos a serem tutelados por nações europeias e conduzidos às luzes do progresso. Steven Feierman constata que, amparados pelo conceito europeu de civilização (caracterizado pela emergência simultânea de hierarquia política e econômica, cidades, comércio e intercomunicação, escrita, uso do arado, alta densidade populacional e dinamismo histórico), muitos intelectuais da velha Europa conceberam os povos africanos como ahistóricos¹¹.

Conscientes das limitações decorrentes da ahistoricidade atribuída às sociedades africanas, embora ainda embebidos no modelo ocidental de civilização, os primeiros investigadores a dedicarem-se à história da África, no final do século XIX e início do XX, buscaram vestígios arqueológicos devotados a grandes impérios negros, a serem monumentalizados na tradição ocidental. Neste momento, a influência do idealismo hegeliano auxiliou na formação de teorias difusionistas na Europa, em busca

⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *apud* HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite: *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005. p.20.

¹⁰ Laura Franey utiliza o termo coletografia (*collectography*) para caracterizar as práticas de coleta de objetos africanos, como caveiras e esqueletos, utilizados com zelo científico pelos europeus. Se, na África, esses objetos tinham sua importância ligada ao culto dos antepassados, à força e à percepção mística do contato humano com a natureza, na Inglaterra vitoriana ganhavam o *status* de troféus. A exposição era essencial em ambos os espaços: no primeiro, denotava força, no segundo, conhecimento. Opondo-se às religiões tradicionais e ao fetichismo, o conhecimento científico acabou tomando-lhes a função gerativa de ídolos. Ver FRANEY, Laura. *Blurring boundaries, forming a discipline: violence and anthropological collecting*. In: _____. *Victorian travel writing and imperial violence: British writing on Africa 1855-1902*. London: Palgrave Macmillan. 2003. p.113.

¹¹ FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history. In: BATES, Robert. H. ; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, Jean (editors). *Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. p.177.

da compreensão do passado africano, dentro de uma filosofia da história eurocentrada. A Teoria Camita pregava a existência de um centro de cultura no Oriente Médio que havia dispersado as civilizações ao redor do globo. À medida que o elo com o centro se enfraquecia, menos “evoluídos” seriam os povos. Contrário a essa premissa, o investigador alemão Leo Frobenius compreendeu o difusionismo em sentido contrário: em sua concepção, o centro europeu era formado pela difusão de culturas e civilizações que, em sentido crescente e, geograficamente, deslocando-se do sul para o norte, adquiriram complexidade e sofisticação¹².

Em ambos os casos, a capacidade gerativa africana era secundada, ora pelo empréstimo de cultura vinda do norte, ora pelo devir histórico que fluía *através* da África, para atingir a Europa. O estudo das migrações no continente africano foi fartamente analisado na historiografia como vetor deste processo difusionista, por meio do qual o desenvolvimento histórico havia chegado ao continente, sobretudo através de rotas que ligavam as terras sul-saarianas ao Oriente Médio e Europa. Contudo, investigações recentes têm apontado o óbvio durante muito tempo negado: as dinâmicas históricas estavam presentes nas sociedades africanas *antes* da chegada do islamismo e, posteriormente, dos europeus através do Atlântico.

O comércio, entendido como fator de civilidade levado à África pelos muçulmanos, foi compreendido por muitos pesquisadores como o motor das civilizações africanas (conforme conceito de civilização europeu). Não obstante, investigações arqueológicas recentes têm mostrado que a urbanização baseada no desenvolvimento comercial desenvolveu-se na África antes do nascimento do islamismo. Conforme Steven Feierman, aproximadamente no ano 500 d. C., a cidade de Jenne, às margens do Níger, cresceu como centro de comércio de excedentes agrícolas produzidos nas terras alagadas pelo rio. Posteriormente, com a chegada dos comerciantes muçulmanos, eles se inseriram no centro urbano-comercial já instalado, que continuou seu desenvolvimento, iniciado antes da Hégira, em 622¹³.

A entrada do islamismo na África não foi determinada pela ação de intrépidos comerciantes que superaram limites naturais e escavaram o continente a fundo, como uma visão romântica pode querer demonstrar. O sucesso da religião difundida por

¹² MILLER, Joseph. History and Africa/Africa and History. In.: *The American Historical Review*. Vol. 104, n.01. Fev. 1999. p.03-04.

¹³ *Ibid.*, p.171.

Maomé naquelas terras deu-se de forma diferenciada em cada região, tendo os deslocamentos africanos *internos* como principal fator a facilitar ou inibir o espalhamento e interiorização da prática e doutrina religiosa, além dos interesses políticos das elites no tocante à conversão. Ioan Lewis afirma que no Sudão Oriental, no Corno Africano e na África Ocidental, grandes deslocamentos populacionais coincidiram com as rotas comerciais frequentadas pelos muçulmanos: no Sudão Oriental e no Corno Africano, migrações rumo ao sul e oeste auxiliaram a maior penetração do islamismo levado por povos expostos à religião maometana, próximos ao Egito, Mar Vermelho e Mediterrâneo.

No oeste africano, a principal influência veio do norte do Saara, facilitada por fluxos populacionais e comerciais. Já na África Oriental ou Índica, os principais deslocamentos iam do centro do continente para a região costeira, em sentido contrário à penetração do islã, que lá chegou através da navegação árabe no mar Vermelho. Tal situação reforçou o estabelecimento islâmico em ilhas, como Comores, Zanzibar e Pemba. A ausência de centros comerciais no interior dessa região reforçou o caráter insular e costeiro do islã no Índico Africano, uma vez que à resistência do fluxo migratório somava-se o escasso interesse comercial árabe-islâmico pelo interior¹⁴.

Além dos deslocamentos populacionais, transformações políticas e econômicas internas e externas ao continente africano atuaram na islamização de populações ao sul do Saara. A conquista do norte deste continente pelos Omíadas, nos séculos VII e VIII, e a formação de outros califados nesta região nos séculos seguintes modificaram o mercado e as estruturas sociais pré-existentes. Os principais interesses desses Estados eram ouro, recolhido em minas africanas, em Bambuk e Akan; e escravos, capturados nas fronteiras muçulmanas, onde quer que estivessem: a África sul-saariana, bem como a costa índica, eram terras dos *Cafres*.

No final do século XI, a zona sudano-saheliana, compreendendo do Atlântico ao maciço de Air, era habitada majoritariamente por três grandes grupos étnicos com as mesmas origens: os Sonike, fundadores do Império de Gana, os Sosso, localizados mais ao sul e, mais ao sul ainda, próximo às florestas no Golfo de Benin, os Manden. De acordo com Vanicléia Silva Santos, os chefes Sanhajas (da etnia Sonique) esforçaram-se

¹⁴ Para maiores detalhes, ver LEWIS, Ioan. Resenha por regiões da distribuição e expansão do Islamismo. In.: _____. *O islamismo ao sul do Saará. O islamismo ao sul do Saara*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa. 1986.

para fortalecer o Império de Gana, política e economicamente, buscando no islamismo um elemento de unificação que, entretanto, acabou esfacelando-o ainda mais, criando facções entre seus antigos chefes que se dividiram pelo deserto¹⁵. A presença dos Almorávidas no norte da África levou este reino à decadência e parte de seus habitantes islamizados deslocou-se mais para o sul, na bacia do Alto Níger, onde se estabeleceram, mesclando-se com os Manden que, a partir do século XIII, desenvolveram o poderoso Império do Mali na África Ocidental. O estabelecimento de rotas comerciais que ligavam o norte às savanas e à borda das florestas, ao sul, facilitou o contato desses povos com o islamismo praticado por muitos mercadores do norte¹⁶, criando, entre os Mandinga, o grupo de mercadores-religiosos conhecidos como bixirins.

A expansão almorávida levou muitos reinos da região do Saara a aceitarem o islamismo, embora superficialmente, pois a nova religião permitia facilidades nas transações comerciais cada vez mais constantes com árabes e berberes islamizados¹⁷. Person afirma que a presença do Islã, embora se fizesse em toda parte, devido à expansão Mandinga na formação e posterior desintegração do Império do Mali, era minoritária em número de adeptos e estava diretamente ligada ao comércio, sobretudo de longa distância¹⁸. Vinculada à prática mercante, a expansão islâmica no noroeste africano foi pacífica, durante quase setecentos anos, e vinculada à adesão parcial de governantes à nova religião. Apenas a partir de meados do século XVII, movimentos de *jihād* eclodiram, transformando a face política desta região¹⁹. Diante deste peculiar processo de enraizamento, faz-se necessário analisar mais de perto o papel da instituição escravista, cujo produto predatório e aquele produzido a partir da mão de obra cativa circulavam entre Estados e povos, e do comércio de longa distância nessas partes.

O antropólogo e africanista francês Claude Meillassoux analisa o desenvolvimento da instituição escravista africana entendendo-a como resultado do confronto entre diferentes civilizações, em detrimento de concebê-la como produto do

¹⁵ SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico – século XVIII*. 2008. 256f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. p.24.

¹⁶ NIANE, Djibril Tamsir. O Mali e a segunda expansão manden. In: NIANE, Djibril Tamsir. *História Geral da África IV – África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO. 2010. p.133-134.

¹⁷ SANTOS, Vanicléia. *Op. cit.* p.25.

¹⁸ PERSON, Yves. Os povos da costa – os primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África IV – África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO. p.346.

¹⁹ LEVTZION, Nehemia. Patterns of Islamization in West Africa. In.: *Islam in West Africa: religion, society and Politics to 1880*. Aldershot (Inglaterra): Variorum. 1994. p.208.

processo de hierarquização de linhagens numa sociedade doméstica. Inspirado na teoria marxista, o autor afirma que o processo de hierarquização de linhagens culminaria na formação de classes sociais, frutos das contradições internas de uma sociedade, e na dominação política de uma classe sobre outras. Já a escravidão resultaria do choque *entre* civilizações que, negando-se mutuamente, escravizam os indivíduos-alteridades, envolvendo-os num complexo social marcado pela alienação do indivíduo de si: a origem do sistema escravista²⁰.

Essas observações gerais são o ponto de partida de Meillassoux para compreender a dimensão histórica da escravidão na África do Noroeste. Baseando-se nos conceitos de estrutura e ideologia, ele analisa a organização social dos impérios medievais africanos devotados ao comércio de cativos e aponta que sofreram transformações decorrentes de contradições internas geradas pelo seu próprio funcionamento. Assim, o conceito *estrutura*, ou seja, a forma assumida pelas relações sociais nas quais os homens exercem papéis alheios à sua vontade, é fundamental ao entendimento de Meillassoux sobre essas organizações. Já o conceito *ideologia*, o imaginário imaterial que justifica e legitima a formação e reprodução da estrutura, é fartamente aplicado à análise da influência islâmica na expansão dos Estados e da própria escravidão no noroeste africano, proposta pelo autor.

Para Meillassoux, a subjugação de uma sociedade por outra é o meio no qual se formam as estruturas funcionais escravistas. Já as transformações estruturais são creditadas às contradições internas, a partir da expansão e dos resultados econômicos da escravidão. Trata-se de dois processos: um externo, derivado do comércio de longa distância em busca de escravos, que colocou diferentes sociedades em contato; e outro interno, decorrente de modificações na estrutura econômica escravagista.

Para garantirem a continuidade das redes comerciais magrebina e saheliana, foram criadas instituições que oferecessem segurança e possibilitassem a reprodução automática do sistema. Trata-se, conforme defende Meillassoux, da formação de Estados militares africanos, especializados em saques ao sul do Saara, cujo principal objetivo era a obtenção de escravos. Os grandes impérios africanos estiveram diretamente envolvidos com esse tráfico: Gana, no século X, os Almorávidas, no século XII, o Mali, no XIV, o Songhay no XVI. Em todos os casos, a guerra às aldeias e

²⁰ MEILLASSOUX, Claude. Dimensão histórica da escravidão na África Ocidental. In.: *Antropologia da Escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995.

Estados estrangeiros era uma atividade constante, envolvendo deslocamento de tropas a distâncias sempre maiores, em decorrência do caráter predatório dessas expedições.

Entendendo a religião como ideologia, Meillassoux acredita que a conversão das elites sahelianas ao islamismo ofereceu aos seus dirigentes uma justificativa moral para combater e subjugar os povos nãoislâmicos, tratados como pagãos. O autor destaca também o importante papel desempenhado pelos sacerdotes muçulmanos, diretamente envolvidos nas redes de comércio que ligavam a África Ocidental a Meca, que estimulavam a captura de cativos para abastecimento do mercado escravista. Além de escravos, esses mercadores-sacerdotes estavam interessados em outros produtos, como goma de mascar, marfim e ouro.

As minas de ouro do oeste africano foram de grande importância no suprimento desse material à Europa e ao mundo muçulmano. Embora os Estados africanos se envolvessem nesse rico comércio, Meillassoux acredita que:

(...) o comércio do ouro não explica a *natureza* dos Estados medievais [africanos]. São conhecidos os fracassos das tentativas *militares* dos soberanos do Mali para apoderarem-se das minas de ouro: logo que a força era empregada, os mineiros fugiam do local e a produção cessava, por falta de produtores. A enorme estrutura de guerra não se adaptava à realização de atividades produtoras permanentes, organizadas, nem ao controle destas. O ouro era geralmente extraído no Bure, no Bambuk e no Tambura, não por escravos pertencentes ao soberano, mas por populações livres. Os pacíficos mercadores que mantinham contato com esses mineradores eram mais capazes de preservar as condições sociais da produção do que os guerreiros destruidores²¹.

Pelo papel tangencial da produção de ouro na estruturação desses Estados guerreiros, ineficazes na captação do metal devido à estrutura funcional mais adaptada à pilhagem que à produção, Meillassoux acredita que o esgotamento das minas não tenha sido o principal responsável pela ruína destes impérios. Para o antropólogo francês, um duplo processo foi responsável pelo esfacelamento e constante deslocamento das formações políticas rumo ao leste: 1) o despovoamento decorrente da fuga das populações submetidas às razias e 2) a incorporação das populações que permaneciam em seus locais, através da conquista e civilização. Conforme o autor, “no primeiro caso

²¹ *Ibid.*, p.40, grifo do autor/editor.

havia esgotamento da matéria humana, no segundo, esgotamento da matéria *social* apta a fornecer escravos em grande número”²².

As expedições militares para captura de cativos e a posterior inserção das comunidades periféricas nas estruturas políticas e sociais dos Estados africanos foram os principais recursos à expansão destes Estados. O poder político era detido por uma classe aristocrática dedicada à guerra de rapina, cujo produto humano era empregado em atividades domésticas, cortesãs, militares e camponesas, destinadas à manutenção das classes dominantes e à reprodução da estrutura fundamental ao sistema: a guerra e a administração da guerra.

Percebemos que o papel atribuído por Meillassoux aos mercadores é, ao mesmo tempo, periférico (uma vez que a atividade guerreira é o principal mecanismo de expansão e manutenção destes impérios) e transformador (devido ao fato de o comércio ter criado condições para inserção das populações dominadas nos Estados, na condição de súditos, decorrente da integração de rotas comerciais e expansão religiosa, por meio dos sacerdotes-mercadores). Entretanto, a aristocracia não era comerciante: os nobres viviam da guerra, principal instituição a organizar a sociedade e inserir a escravidão como sua base econômica. O produto da venda de escravos, para a aristocracia, não era dedicado ao mercado, mas à aquisição de bens de consumo. Quem vivia do comércio eram os comerciantes.

Portanto, Meillassoux observa que o desenvolvimento de uma economia mercantil partiu diretamente da expansão guerreira dos Estados africanos:

Paralelamente à edificação dos impérios (embora as fontes escritas façam menos menções), desenvolveu-se uma economia mercantil. Por todo o Sahel, assinala-se a presença de mercadores, mercados, cidades ou bairros povoados de comerciantes, redes organizadas, circuitos comerciais, “moedas” (cauris, moedas de cobre ou mercadorias-padrão). Toda essa organização não se explica apenas pela indução do comércio do ouro. Esse comércio *mercantil* se instalava e penetrava por toda parte, seguia o avanço dos exércitos e às vezes o precedia²³.

Foi a inserção dos mercadores em regiões longínquas, ideologicamente protegidos pelo islã e disseminadores dessa religião, que permitiu a integração da população das savanas aos Estados sahelianos, constituindo um único tecido social,

²² *Ibid.*, p.41.

²³ *Ibid.*, p.42, grifo do autor/editor.

conforme defende Meillassoux. Embora a efetiva islamização das populações residentes na savana tenha sido processo mais lento e tardio, a implantação dos comerciantes muçulmanos lançou as bases necessárias à posterior consolidação de organizações políticas pautadas na fé.

Perspectiva diferente é adotada por John Donnelly Fage, ao analisar o papel da escravidão nas sociedades da África Ocidental. O autor é contrário às duas grandes teses acerca da escravidão antes/durante os contatos entre europeus e africanos, quais sejam: 1- as sociedades africanas já possuíam o sistema da escravidão e ele foi acentuado em resposta aos interesses europeus com o crescimento das *plantations* atlânticas; 2- não existia, ou eram muito pequena, uma classe escrava nas sociedades costeiras africanas nos séculos XV e XVI, sendo que seu desenvolvimento decorreu das demandas europeias por mão de obra. Ambas as teses, como destacado, enfatizam o caráter condicional da escravidão na África, como um reflexo da ação europeia. A tese de Fage, por outro lado, destaca que o comércio exterior foi, de fato, fator importante no estímulo ao desenvolvimento das sociedades africanas e da escravidão. Contudo, não foi determinante e, mais que isso, não se deveu ao interesse europeu por escravos, e sim ao interesse africano pelos produtos oferecidos em diversos circuitos, europeus ou transsaarianos. Fage acredita que não foi em resposta às demandas da Europa que a escravidão na África se desenvolveu. O autor faz uma clivagem epistemológica na concepção da escravidão, entendendo-a como produto do desejo e ação africanos, e não resultados alheios à vontade deles.²⁴

Fage acredita que o regime de escravidão na África Ocidental decorreu do processo de estratificação social e a ele foi complementar. Sua interpretação destaca o desejo africano pelas mercadorias oferecidas por mercadores estrangeiros e a necessidade de produzir excedentes a serem comercializados. Em sua concepção, é preciso perceber as fragilidades conceituais das fontes europeias utilizadas pelos pesquisadores – muitas das quais de origem secundária, pois produzidas a partir de relatos de outrem – no tocante à definição de escravo. Diferentes relações de dependência foram interpretadas como escravidão, denotando os obstáculos às categorias europeias para dar a entender as realidades africanas. O conceito escravo entendido de forma unânime nas fontes europeias como alienação de si expressava, nas

²⁴ FAGE, John D. Slaves and Society in Western Africa, c. 1445 – c.1700. In. *The Journal of African History*. vol.21, n.3. 1980. Cambridge: Cambridge University Press.

realidades africanas, diferentes graus de dependência, que caracterizava desde todas as pessoas viventes no espaço de jurisdição de um governante, suas esposas, funcionários, dependentes, filhos e trabalhadores; até aqueles desprovidos de liberdade, de fato. Relações de dependência representam melhor a questão que classe escrava²⁵.

Partindo desta concepção, Fage aponta a escravidão – em sentido amplo – como recurso ao aumento da riqueza pela produção de bens (e não pela exportação de homens). Assim, em extensas áreas com densidade populacional relativamente baixa diante das possibilidades do ambiente, a escravidão era uma forma de agregar trabalho à terra, seja na agricultura ou produção mineral, para produção de bens necessários à sobrevivência e *commodities* a serem comercializadas em mercados de longa distância. Eventualmente, a não integração de indivíduos nesta estrutura produtiva dispensava-os ao mercado como mão de obra avulsa, muito embora a escravidão produtiva fosse mais destacada que aquela comercial até o limiar do século XVIII²⁶. Neste contexto, o papel das mulheres, dos administradores, de castas ocupacionais (religiosos, médicos e outros) é destacado, uma vez que integravam, cada qual à sua maneira, o funcionamento desta sociedade em diferentes níveis de dependência diante do governante. Todos, na maioria dos casos, inadvertidamente concebidos como “escravos” ou escravos em potencial.

Nós acreditamos que a escravidão na África seja resultado de um sistema jurídico, tanto entre sociedades como internamente. Por um lado, o produto humano de expedições guerreiras, procedente do choque de uma população sobre outra, é dado ao mercado ou ao trabalho para os grupos conquistadores, destacando-se as relações entre sujeito e alteridade apontadas por Meillassoux. A morte em campo de batalha ou aprisionamento e escravidão são condições das guerras comumente aceitas. Por outro, estruturas internas de diferenciação e interação social e exercício da justiça garantem a possibilidade de escravização como forma de punição a atitudes contrárias ao direito consuetudinário, destacando o papel de legislador atribuído ao governante que, em última instância, é detentor de direitos sobre seus súditos.

No tocante à primeira possibilidade, as invasões dos Mane na Serra Leoa são um bom laboratório para aventar hipóteses. André Almada reveste-se da retórica católica para compreender e justificar a invasão da Serra Leoa, entendendo-a como punição aplicada por Deus em decorrência de pecados daqueles homens:

²⁵ *Ibid.*, p. 295-296.

²⁶ *Ibid.*, p. 289-290.

Estando a Serra Leoa quieta e seus moradores contentes, porque se havia alguma terra boa entre os negros era ela, abundante de todas as coisas; e os que iam à Guiné não indo a ela não se tinham por vistos naquelas partes, como entre nós Itália e França, assim os que conquistavam aquelas partes e tratavam não se tinham por vistos senão depois de a verem, porque além de ser muito abundante de tudo, e ter muitas coisas boas, era abrigo e refúgio para muitos, porque indo a ela com nada se levantavam os homens; parece que por alguns pecados ocultos dessa nação, quis o Fazedor das coisas castigá-los de maneira que ficassem mais abatidos que todas as outras nações da Guiné e para isso, se posso dizer, o não quis mandar fazer por outros senão pela própria natureza deles, porque ainda que não são da própria nação, quanto a ela chegaram já se entendiam uns aos outros; não quis que viessem os Caribes das Índias nem o gentio do Brasil, porque posto que sejam bárbaros, são de diferente cor; nem quis mandar animais ferozes com que os pudera bem castigar, senão com os de sua própria natureza e cor; e para que fosse o espanto maior quando já chegaram à terra dos Sapes se entendiam uns aos outros. Esta nação destes negros que vieram com a guerra sobre estes outros, chamam-lhe todos vulgarmente Sumbas²⁷.

A narrativa de André Almada é repleta de alegorias. Já André Donelha é mais objetivo em suas apresentações. Conforme este autor, tratava-se do processo de expansão dos Mane pela porção sudeste da África Ocidental. Acredita-se que tenham partido do Mali e avançavam rumo à costa ocidental. As guerras produziam cativos que eram vendidos nos mercados costeiros, como os informantes de Donelha acerca destes eventos, que “se cativaram nas guerras, e meu pai os comprou estando na Serra, na era de 1560, e no batismo se chamaram Baltazar, Belchior e Gaspar”²⁸. Além da oferta de escravos, as guerras eram alimentadas pela escravização dos conquistados, submetidos às fileiras dos exércitos manes. André Almada afirma que:

Estes negros não partiram de sua terra com tão grande exército como cá chegaram, mas pelo caminho o foram reformando das outras nações por onde passaram. Tinham esta ordem: os povos que tomavam, logo a gente que consigo traziam comia os principais reis, fidalgos, e governadores. E a mais gente deixavam alguns mancebos que iam disciplinando a seu modo, e os faziam muito bons soldados, governados pelos Manes, os quais se prezam de falarem com voz grossa e soberba; e mandavam dar a esses, que assim traziam, a comer

²⁷ A ALMADA, André Álvares. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde: feito pela capitão André Álvares de Almada, ano de 1594*. Lisboa: Grupo de Trabalho do Ministério da Educação para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses. 1994. p.115.

²⁸ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.108.

carne humana, e com o uso do tempo se foram fazendo mestres neste mister.²⁹

O ato de comer carne humana é utilizado pelos Mane como recurso à diferenciação hierárquica dentro de seus exércitos: aqueles que comiam os governantes conquistados eram a gente que levavam consigo, visto que “o Mane não come carne humana”³⁰. O ato antropofágico é compreendido por Donelha como recurso à alimentação, pois “engrossando o exército com os vencidos, foi a multidão tão grande, que para os sustentar foi necessário comerem carne humana dos vencidos; e os que comiam carne humana chamaram Sumbas, que na sua língua quer dizer ‘gente que come gente’”³¹. Opinião não compartilhada por Almada, ao apontar que “não lhes faltavam mantimentos, porque os tinham em sobejo”. O autor destaca ainda que “por ferocidade ou temeridade a faziam comer [carne humana] à soldadesca que traziam, porque os próprios Manes a não comem”³².

A guerra era, portanto, recurso à produção de cativos empregados tanto nas atividades internas, como a gestão da guerra ou cargos administrativos, quanto dedicados ao mercado. Ademais, cabe destacar o esforço em hierarquizar o exército mane através do recurso à antropofagia. O ato de comer carne humana era característico daqueles indivíduos conquistados que, embora integrassem o exército, formavam uma categoria à parte entre os Mane, conhecida como Sumba, caracterizando um processo de etnogênese³³ em curso. Composto este exército, que se transformava na etnia Sumba, estavam “dois homens nossos”, vindos da Costa da Mina:

²⁹ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.118.

³⁰ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.112.

³¹ *Ibid.*, p.106.

³² ALMADA, André. *Op. cit.*, p.116.

³³ De acordo com Guillaume Boccara, a noção de etnogênese teve origem na literatura antropológica estadunidense, a partir do artigo “Creek into Seminole”, de William Sturtevant. Neste estudo, o autor analisava a emergência dos Seminole como etnia a partir das pressões exercidas pelos colonizadores ingleses no sudeste da América do Norte, nos séculos XVII e XVIII. A migração de um grupo da etnia Creek levou-o ao processo de mestiçagem junto a outros indígenas do sul dos Estados Unidos e negros escravizados que haviam fugido, dando origem à etnia Seminole, termo utilizado na língua muskoguee para identificar fugitivos ou designar animais e plantas silvestres. A identidade surge, portando, a partir da fissão de um grupo inicial e fusão com outros grupos. Hoje, na literatura antropológica, o conceito adquiriu sentidos mais amplos, superando a emergência física de grupos políticos para englobar processos identitários dentro de um mesmo grupo, através do tempo. Além disso, estudos recentes têm apontado as capacidades de adaptação e criação em sociedades indígenas, considerando o desenvolvimento de novas configurações sociais a partir da incorporação de elementos estrangeiros e consecutivas modificações nas definições de si. Por fim, Boccara sustenta que, hoje, processos de etnogênese não podem ser concebidos sem se levar em conta os fenômenos de etnificação e etnocídio que o acompanham. Em nosso trabalho, percebemos que a formação da etnia Sumba é um processo de etnogênese marcado pela etnificação dentro

(...) trouxeram, em sua companhia de lá dois homens nossos; um branco do Alentejo, por nome Francisco Vaz, e um preto por nome Paulo Palha, os quais se perderam na mesma costa em um galeão nosso; e vinham vestidos como os mesmos Sumbas, e traziam as mesmas armas, e vinham servido de soldados até chegarem à Serra, onde acharam gente nossa pra os quais se foram. Hão-de entender que por onde passava este exército levava muita gente das terras; estes vinham servindo de soldados e eram os que comiam carne humana, como já se tem dito.³⁴

As experiências compartilhadas, ou seja, terem sido conquistados, lutarem em favor dos Mane e praticarem alimentação antropofágica caracterizava esses homens como um grupo distinto, que se adensava e tornava-se outra etnia: os Sumba. Esta era composta por indivíduos de várias procedências e, a julgar pela presença de Francisco Vaz, cores. Certamente, estes “nossos” haviam comido carne humana, visto encontrarem-se integrados às fileiras do exército, vestindo as mesmas roupas e portando as mesmas armas daquele que “comem gente”. Eram Sumba também. Escravidão e etnogênese são alguns dos produtos das guerras, a dar dinâmica e vivacidade à história africana.

Além do produto direto da derrota nos campos de batalha, a guerra também gerava cativos de forma indireta. Almada narra as opções e destino do governante de um reino dos Sapes (“rei Boulão”), que se viu às voltas com as investidas dos Mane e resolveu enfrentá-los. Para tanto:

Ajuntou os seus, e lhes pôs diante o risco em que estavam de serem comidos, e que melhor era morrerem como homens que deixarem-se vencer como mulheres, e serem comidos como animais. Ajuntou os seus, esperou o inimigo, e teve com ele uma briga mui travada, na qual matou o capitão Boulão ao capitão Maçarico [do exército mane], e posto que houve aquela vitória não ousou esperar o fim dela ao diante, porque vinham outros capitães marchando na retaguarda do primeiro; e vendo que lhe não acudiam os mais reis vizinhos a ele, determinou de se entregar, e quis antes entregar-se aos nossos, que aos inimigos, tendo neles confiança que ainda que os cativassem os não

dos exércitos dos Mane (ou seja, a atribuição de identidades ao grupo por outros, neste caso, os Mane atribuindo a identidade Sumba aos guerreiros) e etnocídio, visto que há fissões de grupos étnicos conquistados e integrados à categoria Sumba, no exército Mane. Para maiores informações sobre estes conceitos e seus usos, ver: BOCCARA, Guillaume. *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo*. In.: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Paris: EHESS. 2005. Disponível em <http://nuevomundo.revues.org/index426.html>. Acesso em 20 de agosto de 2012.

³⁴ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.117.

comeriam. Embarcou-se com muita gente e mulheres, os quais foram pelos nossos vendidos todos, tirando o Rei que por consciência o mandaram à Misericórdia da Ilha de Santiago de esmola, e não sabendo ela o sucesso como passara; foi o negro Rei vendido, o qual servia a seu senhor, não como quem havia sido Rei, senão como quem fora toda sua vida escravo, servindo muito bem e com muita paciência, sem se queixar de sua desventura³⁵.

A guerra entre Estados e sociedades era um recurso empregado à produção de cativos que abastecia os mercados africanos e europeus de diversos modos: desde a venda direta dos conquistados até o oferecimento de si como escravo como estratégia para evitar a morte (e ingestão de sua carne) em campo de batalha. A mão de obra cativa era empregada pelo conquistador em diversas funções e, aqui, destacamos seu uso no exército, respaldada por estruturas de interação que distinguissem os capitães e seus soldados, capturados e utilizados segundo suas intenções e em prol de suas conquistas.

Outra possibilidade de desenvolvimento da escravidão nas sociedades africanas dava-se através de estruturas internas de hierarquização, muitas vezes decorrentes da aplicação do direito consuetudinário. Referindo-nos à aplicação da justiça no interior de uma sociedade e seus resultados escravagistas, podemos destacar as penas aplicadas aos julgamentos da água vermelha e do ferro. Na terra dos Casangas, o juramento da água vermelha acontecia quando o exercício da justiça ficava nublado pela ausência de provas e testemunhas que sustentassem as afirmações das partes envolvidas. Tratava-se do seguinte evento:

Chama-se este Juramento o da água vermelha, que eles temem muito; a qual trazem, quando se dá, em uma panela, e a água é em si vermelha, como pisada de cortiça de algumas árvores desfeita em água, ou que tenham sumo que baste para este mister. E esta água dão às partes, e aquele que primeiro vomita fica livre. Muitos morreram tomando esta água, e são aquelas pessoas que quer o Rei que morram se são ricas, e têm este ardil³⁶.

O interesse do governante na morte de determinada pessoa decorria da pena aplicada aos culpados após o veredito do juramento: se a água fosse vomitada, a pessoa estaria livre, se não fosse e a pessoa viesse a morrer, ela seria dada como culpada, seus bens confiscados pelo rei “e há casos por onde as gerações ficam cativas do Rei e se

³⁵ *Ibid.*, p.122.

³⁶ *Ibid.*, p.69.

vendem”. Almada informa que o ministrante do juramento, sob ordens régias, passava um veneno muito fino no dedo da mão que sustentava o pote com a água. Primeiro a dava a beber aos mais pobres que tinham menos a oferecer. Por último, ficavam os ricos e aqueles que se desejava que morressem. Então, o ministrante mergulhava o dedo na água, discretamente, e a dava a esses homens.

Prática análoga era registrada no reino de Saalum (Borçalo – *Buur* Saalum, rei de Saalum). Trata-se do juramento do ferro, que se constituía da seguinte maneira:

Trazem ali um ferreiro ou o vão tomar a sua casa, e este põe um pedaço de ferro ao fogo, e tange os foles até que se faça o ferro tão vermelho como uma brasa. Diz a parte que há de tomar o juramento: “Deus sabe a verdade; se eu fiz tal cousa ou tal, que se ma impõe, este ferro me queime, e a minha língua, de maneira que jamais fale”. Acabando de dizer estas palavras, mete-lhe o ferreiro com a tenaz o ferro na mão, lançando de si mil faíscas, e a parte que disse as palavras toma a tenaz na mão, e com a língua lambe aquele ferro vermelho três vezes e, ficando livre, ele e seus padrinhos escaramuçam e têm a sentença por si. E não ousando de tomar esse juramento ficam condenados³⁷.

O resultado do juramento era a condenação ou absolvição do réu. Vale destacar que o sistema era viciado e operava em duas frentes: por um lado, buscava evitar dissensões entre a população, inspirando o medo da prática irreversível, por outro buscava produzir culpados, uma vez que a pena era a alienação dos bens e, em muitos casos, escravização das famílias dos réus. Nestes casos, a queimadura e a morte significavam culpa e a pena era escravidão da linhagem do réu.

Outras “transgressões” também rendiam escravização. Uma delas é a “feiticeira”, conforme compreensão de nossos cronistas acerca das práticas africanas, que se expressava de várias maneiras, desde enriquecimento ilícito³⁸ até queda de palmeiras. Nesses casos, a punição podia ser a morte, venda para sacrifícios³⁹ ou escravidão. Conforme Almada:

Há outra lei posta pelos Reis, que a pessoa que cair da palmeira e morrer hão por feiticeiro; dão logo os oficiais de el-Rei em sua casa e lhe tomam tudo, até às mulheres e filhos e parentes, e os vendem; e

³⁷ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.44-45.

³⁸ MILLER, Joseph. Beyond Blacks, Bondage, and Blame: Why a multi-centric World History needs Africa. In.: *Historically Speaking*. n.6, v.2, 2004.

³⁹ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.107.

como há nesta terra muitas palmeiras e os negros são amigos do vinho, andam continuamente por cima delas tirando a sura que bebem, e não deixam de caírem delas e morrerem alguns.⁴⁰

Nestes casos, percebemos uma vontade soberana na expansão da produção de escravos através do exercício da justiça. O aumento da demanda, seja africana, europeia ou transaariana, pode ter influenciado a prática da justiça consuetudinária, levando à definição de leis que almejassem à escravização. Mas também há casos de exercício da justiça como forma de proteção aos súditos, conforme descrito por André Donelha.

Trata-se da história de Triste Vida, “um tangomao de poucas carnes e tão miserável de sua condição que, se ia algum branco ou negro a sua casa, nem uma cola lhe dava, para sobre ela beber um púcaro d’água”⁴¹, tamanha era sua miséria, motivo de sua alcunha. Aconteceu de um casal de negros armar uma cilada para Triste Vida. O homem combinou com sua esposa que ela deveria ir à casa do tangomao e pedir qualquer coisa. Caso ele lha negasse, ela deveria gritar, acusando Triste Vida de tentar estuprá-la. Donelha afirma que, no reino de Casamansa, todo negro que violentasse mulher casada teria pena de morte; e, se fosse um branco, a pena seria o pagamento do valor correspondente a um escravo.

Assim fez a jovem moça. Triste Vida, como nada tinha a oferecer, nada ofereceu. A mulher, por seu turno, começou a gritar, ao que chegou o marido e ela lhe contou que o sujeito havia tentado violentá-la sexualmente. O marido amarrou o miserável e levou-o ao governante, clamando por justiça, conforme o costume. Este acusou Triste Vida, que negou peremptoriamente. E, insistindo o governante, o homem só fazia negar. A mulher acusara-o de ter atacado-a e abusado dela quando fora a casa dele, vender fruta e, como o juiz perguntou se haviam testemunhas, o marido disse que apenas aqueles que apareceram após sua esposa ter gritado, fora isso, ninguém vira. O governante, então, mandou chamar um negro forte e ordenou-lhe: “com pena de morte, vos mando que logo diante de mim conversai a esta mulher”. Receoso por sua vida, o negro logo avançou sobre a mulher e a derrubou. Esta, “por não se ver cavalgada diante do rei e de tantos”, defendeu-se e lutou ferrenhamente com o mancebo. Diante da situação, Masatamba, o maioral, dá seu veredito:

⁴⁰ *Ibid.*, p.70.

⁴¹ DONELHA, Andre. *Op. cit.*, p.166-168.

Velhaca, se este negro, com ser mancebo e bem disposto e com o eu mandar com pena de morte, não pode ter parte contigo, como Triste Vida, tão fraco e desprezível, havia de vos esforçar, sendo vós moça tão bem disposta e rija, como temos visto? Se dormiu convosco, vós lhe destes por vossa vontade, e para que me não tragam outro caso semelhante diante de mim, vós e vosso marido sereis de Triste Vida⁴².

Diante do ocorrido, Triste Vida pegou-os e os vendeu em Cacheu. Esta história, afirma o cronista, acontecera cinquenta anos antes da elaboração de seu memorial e “não há nenhum tangomao que não ouvisse o que tenho dito”. Com tal narrativa, que se tornara uma “tradição” reproduzida por testemunhas auriculares, como Donelha, objetivava-se conformar a ordem social dentro dos costumes locais e sua disseminação era essencial para que o objetivo se cumprisse. Por outro lado, ela nos apresenta mecanismos utilizados na produção de cativos dentro de uma única sociedade, no exercício da justiça, com vistas ao comércio nos grandes entrepostos escravistas, como Cacheu. O cronista completa sua descrição afirmando que os comerciantes contribuem com o poder do governante, ao que “cada vez que desta ilha iam a Guiné o visitavam e o menos que ele dava aos ditos era dez e doze escravos pela visita”⁴³.

As dinâmicas da escravidão foram modificadas com a inserção de comerciantes europeus, a partir do final do século XV. Como discutimos alhures, os portugueses conseguiram maior inserção comercial ao sul da Senegâmbia, entre os rios Casamance, Cacheu e Nunez. Isso foi fator de peso na organização econômica regional, uma vez que a presença lusa limitava o acesso dos produtos da floresta tropical na região do Níger às rotas internas, por atraí-los para o litoral. O interesse europeu por homens escravizados e o contato com Estados como o Kaabu, Siin, Saalum e Cayor criou condições para que estes se especializassem na captura de cativos a serem exportados no litoral, aos portugueses ou outros europeus. A instauração de um estado de violência, chamado por Boubacar Barry de reinos de *sebbe* (chefes da guerra), levou muitas populações a fugirem e isolarem-se, buscando proteção, mobilizando o mercado escravagista e criando condições para transformações étnicas.

As guerras exerceram papel importante na conformação das sociedades africanas e da expansão da escravidão produtiva. Neste cenário, o islã também teve destaque na integração dessas sociedades, uma vez que a religião garantia aos

⁴² *Ibid.*, p.168-170.

⁴³ *Idem.*

mercadores que cortavam terras onde o islamismo se expandia certa imunidade interétnica: o sentido da *umma* era justamente formar uma comunidade universal de fiéis que fosse além das outras formas sociais de pertencimento, como o clã, a tribo, a etnia ou o Estado. Contudo, cabe destacar que, embora as elites dirigentes dos estados jalofos de Cayor, Bawol e Siin, no início do século XVII, muito provavelmente estivessem islamizadas⁴⁴, o regime jurídico e político vigente ainda não era islâmico, sendo esta uma das motivações das revoluções muçulmanas levadas a cabo pelos marabutos na segunda metade daquele século. Nos anos que aqui tratamos, os Estados eram concorrentes.

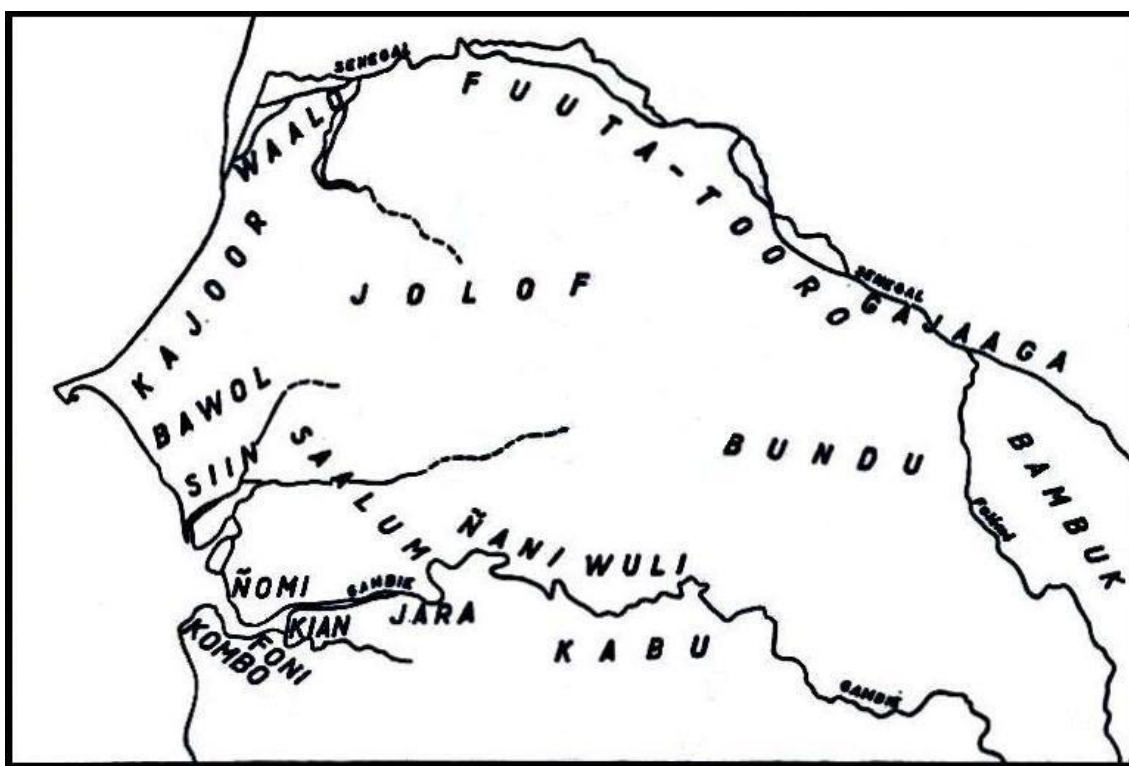


Figura 1: Organização política da Senegâmbia no século XVII⁴⁵.

Boubacar Barry argumenta que, competindo entre si, os Estados do noroeste africano adotaram estratégias comuns em busca de hegemonia comercial e viveram experiências semelhantes, como 1- uso da violência como forma de centralizar o poder político; 2- vinculação com o tráfico atlântico e o desvio de mercadorias para o litoral,

⁴⁴ VAINFAS, Ronaldo. Sefardismo africano no século XVII. In.: *Afro-Asia*. v.47. 2013. p.401-402.

⁴⁵ BOULÈGUE, Jean. *apud*. HORTA, José da Silva. *A "Guiné do Cabo Verde": produção textual e representações*. Lisboa: Impresso. 2010. p.479

em detrimento das rotas transsaarianas; 3- sucessões de crises sociais causadas pelo tráfico humano predatório; 4- interferência mútua de um reino no outro, em busca da expansão de suas fronteiras; 5- fluida articulação de alianças com soberanos locais, europeus, marroquinos e muçulmanos; 6- busca por controle do tráfico de escravos e produtos⁴⁶. Contudo, eram atravessados por bexerins, os sacerdotes-comerciantes independentes.

Nessas condições, o “passaporte diplomático” oferecido pelo islã e o desenvolvimento de castas ocupacionais, como os sacerdotes-conselheiros, dependentes dos governantes a quem serviam, garantiu o predomínio de mercadores, como os bexerins Mandingas, no sertão e litoral da Guiné, e os Wangara e Dyulas mais ao interior⁴⁷. O prestígio religioso que alcançaram no interior das sociedades pode ter contribuído com acesso a um grau de autonomia maior dos comerciantes dentro de Estados que, embora governados por elites muçulmanas, tinham estrutura administrativa tradicional. Este conduziu à reputação de neutralidade em tempos de guerra, permitindo que os bexerins tivessem trânsito livre para comércio à longa distância. A condição para este “passaporte” seria o entendimento tácito, entre sacerdotes-comerciantes e governantes, de que os primeiros não deveriam ocupar postos políticos em nenhum Estado particular, sob o risco de perderem esta posição oficial⁴⁸, ao contrário do proposto aos sacerdotes-conselheiros. Esta é uma das razões da manutenção do caráter nômade dos bexerins que, embora não atuassem diretamente nos Estados particulares, prestavam seus serviços a todos aqueles no curso de suas rotas.

Os sertões da Guiné e vários pontos do litoral foram integrados em rotas comerciais percorridas por mercadores Mande (Mandinga, Wangara, Dyula, Sonique), entre as franjas do deserto do Saara, a Alta Guiné, Baixa Guiné e Sudão Ocidental. Ivor Wilks analisa o esforço destes mercadores em racionalizar o comércio do ouro das terras de Akan, na Baixa Guiné, conduzindo-o até Jenne, de onde o mineral atingiria Timbuktu e ingressaria nas rotas do deserto. A demanda europeia por ouro, ao norte do deserto, no século XV, decorria da sucção provocada pelo comércio com o Oriente, que

⁴⁶ BARRY, B. A Senegâmbia do século XVI ao XVIII: a evolução dos Wolofes, dos Sereres e dos Tuculores. In: OGOT, B. A. (org.). *História Geral da África V – África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO. 2010.

⁴⁷ FAGE, John. *Op.cit.*, p.293-294.

⁴⁸ CURTIN, Philip. Jihad in West Africa: Early phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal In.: *The Journal of African History*. vol. 12, n.01. Cambridge: Cambridge University Press. 1971. p.14

esvaziava as reservas de metais europeias. Wilks acredita que tal demanda causou considerável atividade econômica no Sudão Ocidental, origem do ouro que chegava às margens do Mediterrâneo. Este estímulo pode estar nas origens dos deslocamentos de mercadores Mande para o sul da África Ocidental, atingindo Jenne e criando povoações até às margens da floresta tropical, como Bobo-Diulasso, Kong e Begho⁴⁹.

No final do século XV e início do XVI, as rotas de ouro entre Jenne e as minas de ouro ao sul eram controladas pelo Wangara, proveniente do Mali e responsáveis pela expansão da religião islâmica no norte das terras Haussás. Eles atingiram a costa da Mina (Elmina) e, provavelmente, foi através de seus caminhos que os portugueses enviaram uma embaixada ao *mansa* do Mali, no final do século XV, no tempo de D. João II. O ouro que chegava à costa da Baixa Guiné provinha das minas ao norte, cuja rota era controlada por esses mercadores. Contudo, esse comércio sofreu restrições da parte europeia, uma vez que os produtos do interesse africano eram armas de fogo e escravos. Na ausência destes, os africanos se recusavam a comerciar. Tais produtos, na opinião do Papa Sisto IV e de D. João III, poderiam tornar-se um perigo à Cristandade, pois ofereciam aumento do poderio muçulmano naquelas partes⁵⁰.

Os mercadores Wangara eram súditos do *mansa* do Mali, até a expansão do Império Songhay, no final do século XV e início do XVI. Este, ao dominar as cidades de Timbuktu e Jenne, fechou as portas para o comércio do ouro de Akan, deixando as rotas para o sul aberta às trocas, o que refletiu em aumento da aquisição de ouro por Portugal na Mina, entre 1490-1520. Após esta data e pelos seguintes 20 anos, Wilks acredita que as relações entre o Mali e Akan tenham sido restabelecidas, diante da redução do comércio de ouro com o porto da Mina. Nos anos 1540, entretanto, novamente conflitos bélicos entre Mali e Songhay levaram ao fechamento das rotas entre Akan e o norte. Nesta região, outros conflitos também inviabilizavam as rotas para o sul. Neste contexto, a alternativa encontrada pelos Wangara foi desviar seu comércio para o oeste, atingindo o vale do Gâmbia, em meados do século XVI⁵¹.

⁴⁹ WILKS, Ivor. A medieval trade-route from the Niger to the Gulf of Guinea. In.: *The Journal of African History*. Vol.3. n.3. Third Conference on African History and Archaeology: School of Oriental and African Studies, University of London. 1961. p.337-338.

⁵⁰ *Ibid.* p.339.

⁵¹ WILKS, Ivor. Wangara, Akan and Portuguese in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. II. The Struggle for Trade. In.: *The Journal of African History*. Vol. 23. n.4. 1982. p.466-468.

Ivor Wilks acredita que foi na condição de concessionários do governante do Mali que os Wangara se destinaram ao sul, em busca das minas de Akan. Com a fragilização destas rotas, os mercadores do grupo Mande seguiram para regiões que ainda estavam sob o controle dos *mansas*, como o Gâmbia. Conforme Wilks, isso explica o encontro de Almada com a cáfila de Anhadelen, no vale do Gâmbia em 1578, quando o autor, ao verificar o destinado dado ao cobre comercializado na região em troca de ouro, descobre que ele vai aos Cafres, ou seja, aos infiéis ao islamismo, provavelmente ao sul do Mali. Almada destaca a relação entre os comerciantes, possivelmente Wangara, e o Mali:

Fazem o seu caminho por uma estrada que fica cingindo a todos a todos os negros do nosso Guiné por cima, e vão por ordem de um Imperador negro a quem todos os negros deste Guiné que tratamos dão obediência, que se chama o Mandimansa, não visto até hoje de nenhum dos nossos. E tanto que nomeiam este nome logo se descobrem todos os negros que o ouvem nomear, tão obedecido é. E chamam os da Mina a este Rei o Elefante Grande, tão conhecido é de todos os negros que o obedecem, o seu nome, mais de 300 léguas⁵².

A relação entre o governante do Império do Mali e os comerciantes é destacada pelo autor, ao apontar sua vasta influência, desde o vale da Senegâmbia até a região da Mina, onde os negros o conheciam nominalmente. Provavelmente, tratava-se dos mesmos mercadores que cobriam as várias rotas interioranas, comerciando sal, tecidos, cobre e ouro entre os vários Estados africanos, sob os subsídios e em benefício do *mansa*, o Grande Elefante tão falado naquelas partes.

Conforme acredita Wilks, é possível que o cobre adquirido no vale do Gâmbia se destinasse à região de Akan ou de Bambuk. Em ambos os casos, trata-se de regiões nas quais havia predomínio dos mercadores Wangara, islamizados, e em atividade a favor do governante do Mali. Contudo, com a fragilização política deste Império diante dos Songhay e, no século XVII, com a invasão marroquina no oeste africano, é possível que os Wangara tenham se libertado do domínio do *mansa* e buscado seus próprios interesses e mercados, atuando em várias frentes pelos sertões da África Ocidental, atingindo a Senegâmbia, Mina, Timbuktu e onde mais houvesse bons mercados⁵³.

⁵² ALMADA, André. *Op. cit.* p.55.

⁵³ WILKS, Ivor (1982). *Op. cit.*, p.468

Analisando a importância das rotas comerciais na propagação do islamismo, Ioan Lewis afirma que o papel desempenhado pelos mercadores, como os Wangara, mestres ou homens santos, principais pregadores islâmicos, é muito difícil de ser analisado separadamente, já que era comum estas funções serem encontradas na mesma pessoa. Difusores do comércio e da fé maometana, esses homens inseriram-se em rotas já estabelecidas antes da presença muçulmana no norte e leste africano, percorrendo caminhos existentes em três grandes eixos: através do Norte da África, do Mar Vermelho e pelos portos do Oceano Índico. Por esses caminhos passavam a maior parte dos produtos de interesse do mundo islâmico e mediterrâneo, como ouro, escravos, marfim, noz de cola, almíscar, couros, penas, óleos, carapaças de tartaruga, incenso, mirra e outros, especializados por regiões. Grandes cidades sediaram este comércio, construídas ou expandidas ao longo das rotas, como Timbuctu, no oeste africano⁵⁴.

O comércio foi o principal vetor da presença islâmica no noroeste africano até meados do século XVII, quando movimentos de contestação social e política orientados pelos muçulmanos tiveram início. Estas *reações* – conforme as caracteriza Boubacar Barry⁵⁵ – opunham-se tanto aos Estados muçulmanos quanto ao tráfico atlântico. No primeiro caso, os alvos eram os governantes nominalmente muçulmanos, “flexíveis demais” diante da ortodoxia religiosa. No segundo, o tráfico atlântico escravizava populações islâmicas e desviava rotas de produtos que abasteciam as cidades dos sertões para a costa, para alimentar homens e mulheres escravizados à espera de embarcações. Portanto, tal tráfico necessitava ser combatido se a soberania muçulmana fosse almejada. Antes do século XVII, porém, essas condições ainda não se apresentavam.

Ao analisar o desenvolvimento do islamismo no noroeste africano, Nehemia Levtzion acredita que a africanização do islã tornou-o mais suscetível aos africanos. Opinião análoga é sustentada por Clifford Geertz, ao afirmar que a concepção de práticas tradicionais africanas como islâmicas auxiliou no desenvolvimento desta religião naquele continente⁵⁶. Entender as particularidades e vitalidade do islamismo africano sem buscar nele reflexos do mundo árabe auxiliar-nos-á no rompimento com definições estreitas entre centro e periferia do mundo islâmico e oferecerá autonomia à

⁵⁴ LEWIS, Ioan. *O islamismo ao sul do Saara*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa. 1986.p. 50.

⁵⁵ BARRY, B. *Op. cit.*

⁵⁶ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004. *Op. cit.*, p.60

análise de agências africanas⁵⁷. Não se trata, portanto, de produzirmos linearidades espaciais na análise da cultura e religião. Antes, a chegada do islamismo na África sul-saariana foi mediada por fatores internos e externos. Uma vez em contato com a fé nascida na Arábia, os africanos se apropriaram dela, de acordo com suas necessidades e culturas. Se, inicialmente, o islã fosse uma ameaça à estrutura social, cultural e política estabelecida, ele não teria encontrado espaço para sobreviver.

Destacamos que nosso foco é na religião encarnada nas pessoas que a vivenciam e se identificam como muçulmanas, pois a autoatribuição e o reconhecimento pela comunidade envolvente são os principais referenciais na produção de identidades. Embora por vezes se contestassem práticas classificadas como muçulmanas, raramente a autoatribuição ampla foi criticada, já que possuía bases sociais que sustentavam a manutenção de identidades e alteridades⁵⁸. A ruptura com o modelo de dependência da periferia diante do centro permite-nos perceber identidades africanas ligadas à economia, linguística, aspectos sociais... e ainda assim muçulmanas. Acomodações e manutenções de universalismos serão apontadas no próximo capítulo, para que possamos delinear as características e transformações do islã africano.

Partindo do comércio e do desenvolvimento pacífico da religião islâmica na África, Levtzion percebe que os mercadores muçulmanos eram bem vindos aos Estados africanos, contudo o islamismo seria rejeitado se apresentasse perigo ao sistema político. Isso significa que a religião era aceita desde que as tradições locais fossem mantidas e as estruturas políticas preservadas, como apresentamos no tocante aos Estados do Cayor, Siin e outros. Neste ínterim, a adesão à jurisprudência islâmica, às formas de governo e ao sistema legal previsto pela *shari'a* eram secundadas pelas práticas rituais. Pouca educação formal e grande valorização do ritual como principal aspecto religioso, mais que o legal, foram características do islã na África até o século XVII, quando a presença de mestres religiosos e homens santos possibilitou investimentos no estudo das prescrições religiosas, nos centros de formação ismaelitas e na reprodução de missões muçulmanas, conforme discutiremos adiante.

⁵⁷ FEIERMAN, Steven. *Op, cit.*, p.172.

⁵⁸ Exceção a este processo é destaca nos movimentos que reivindicavam a conformação de um islã tido como ortodoxo, em contrapartida àquele vivenciado no cotidiano de comunidades formadas por crentes nos ensinamentos de Maomé e praticantes de religiosidades tradicionais.

Antes disso, porém, a religião revelada a Maomé desenvolveu-se entre comerciantes, sobretudo aqueles atuantes nas rotas do ouro, como os Wangara. Nehemia Levtzion acredita que os mercadores que percorriam o Sahel e as regiões mineradoras tornaram-se urbanizados, diferindo-se do modo de vida camponês. Lidando com comerciantes do Magrebe, estes homens estavam expostos às influências muçulmanas, sobretudo diante da possibilidade de encontrarem hospitalidade e sentimento de pertencimento a uma comunidade entre seus companheiros muçulmanos nos centros comerciais que se desenvolviam na África Ocidental⁵⁹. O comércio de longa distância, portanto, aproximou os africanos sul-saarianos do islã por duas vias: a chegada de comerciantes muçulmanos e islamização dos comerciantes locais, até o ponto em que ser muçulmano, Mandinga e comerciante tornaram-se termos praticamente sinônimos.

O comércio de longa distância enriquecia os governantes africanos e era de grande interesse deles. Daí a proximidade com os comerciantes muçulmanos. Estratégias de proselitismo religioso e a facilidade em se estabelecerem laços de confiança compartilhando premissas religiosas (além dos milagres executados e poderes conquistados e atribuídos às divindades veneradas, neste caso o Deus das religiões monoteístas) atraíram as elites para a prática desta religião. Os governantes eram mais suscetíveis à fé por suas demandas comerciais e administrativas, uma vez que muitos religiosos islâmicos atuaram em cortes africanas, como conselheiros reais. Comerciantes e conselheiros eram duas das categorias que compunham o grupo dos Ulemás: os primeiros residentes em comunidades autônomas muçulmanas, atravessando Estados e portando o “passaporte diplomático” oferecido pela religião. Os segundos colocando-se a serviço e proteção de um governante, num sistema sociopolítico do Estado. Cada qual à sua maneira, ambos foram responsáveis pela divulgação e expansão das fronteiras islâmicas⁶⁰.

Contudo, até o século XVII, a conversão das elites não havia sido acompanhada pela população, que permanecia ligada às práticas religiosas, jurídicas e sociais tradicionais. Configurava-se um problema cuja solução foi encontrada na posição intermediárias dos governantes entre os dois polos: islamismo e tradição. A prática exterior da oração e uso do Alcorão como objeto de benção (em detrimento de orientador de posturas, jurisprudência e regime político-religioso) associava-se aos

⁵⁹ LEVTZION, Nehemia. *Op. cit.*, p. 209.

⁶⁰ *Ibid.* p. 214..

costumes ancestrais, à descendência matrilinear, ao código legal tradicional: as bases tradicionais da autoridade nos Estados africanos. Nas extremidades destes dois polos cresciam diferentes grupos competindo por influência política sobre o governo. O adensamento da religiosidade islâmica e o fortalecimento de conflitos de interesses entre grupos intestinos destas sociedades – somados às dinâmicas do tráfico atlântico predatório e empobrecedor dos Estados do interior – culminariam nas resistências islâmicas de meados e final do século XVII. Estas resistências eram contrárias ao tráfico atlântico de escravos, não ao regime escravista. Pretendia-se a integração dos muçulmanos e, uma vez subjugados seus oponentes, estes se inseririam no tráfico na condição de traficantes, em detrimento de traficados. Tal processo só foi possível diante do fortalecimento do islamismo culto, dos estudiosos que valorizavam os ensinamentos corânicos e repudiavam o modo de vida “pagão”: os sacerdotes que levavam suas escolas aos sertões da Guiné.

Além dos mercadores de longa distância, Ioan Lewis destaca a importância das pequenas organizações comerciais, altamente especializadas, que se associaram ao islamismo e contribuíram com o desenvolvimento da religião. Por superar os limites étnicos, o islamismo ofereceu a esses homens possibilidades de se relacionarem com pessoas e mercados exteriores àqueles em que viviam. Redes comerciais supraétnicas foram estabelecidas em pequenos e médios circuitos, ligando atividades comerciais e formando uma rede econômica entre as diversas corporações menores⁶¹.

Acompanhando ou seguindo esses mercadores, artesãos muçulmanos estabeleceram-se nos principais Estados da África Ocidental. Esses indivíduos tornaram-se indispensáveis nos centros urbanos, uma vez que detinham conhecimento técnico nas funções de “ferreiros, trabalhadores do couro, tintureiros e joalheiros (trabalhando o ouro e a prata) e, mais tarde, armeiros e artífices”⁶². Menos móveis que os mercadores essas pessoas formaram pequenas comunidades no seio de populações não-muçulmanas, unindo-se a elas (ou a parte delas) por meio de casamentos e contribuindo com a disseminação da fé islâmica⁶³.

Lewis acredita que mercadores e artesãos tenham sido os primeiros portadores do islamismo nos confins da África tropical. Embora muitos não tivessem sido

⁶¹ LEWIS, Ioan *Op. cit.*, p.46.

⁶² *Ibid.*, p.47.

⁶³ *Idem.*

prosélitos divulgadores de sua religião, suas práticas religiosas exteriores, como a oração cinco vezes por dia voltados para Meca, e sua confiança no poder espiritual islâmico, capaz de curar doenças, garantir boas colheitas e quebrar feitiços e bruxarias, foram um grande atrativo às populações envolventes. A expansão dos estados guerreiros africanos abriu caminho para as rotas comerciais, garantindo uma infiltração mais profunda dos comerciantes muçulmanos. A ocorrência de sucessivas ondas de migrações especializadas formaram as bases da presença islâmica na África negra. Lewis aponta a emergência dos mestres ou homens santos:

Se os mercadores muçulmanos devem ser considerados, em muitas regiões da África Tropical, como os primeiros a abrirem caminho para a eventual expansão do Islamismo, aos homens santos e aos mestres que os acompanharam e seguiram, ou a eles próprios no exercício dessas funções, incumbiu a tarefa de consolidarem o processo de conversão religiosa⁶⁴.

Sua influência se deu pelo ensino e pela da religião islâmica. Ao dominarem a escrita, faziam parte de uma pequena comunidade de letrados, aos quais os mistérios da religião se apresentavam através do Alcorão. Ao se formarem comunidades muçulmanas decorrentes do comércio ou de aldeias de artesãos, os mestres ou homens santos passavam a ser necessário, uma vez que eram responsáveis por ensinar aos jovens a doutrina muçulmana e dirigir a vida religiosa dos crentes. Com eles, desenvolviam-se as missões islâmicas na Guiné.

4.2. A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné

A presença portuguesa na África demandava colégios e seminários, sobretudo tendo em vista o número reduzido de padres atuantes na diocese de Cabo Verde, fundada em 1533, que compreendia o arquipélago e a extensão costeira desde o rio Gâmbia até o rio Santo André (atual rio Sassandra, na Costa do Marfim).⁶⁵ Em 1570, o

⁶⁴ *Ibid.*, p.48.

⁶⁵ RECHEADO, Carlene. *As missões franciscanas na Guiné (século XVII)*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Especialização em História Moderna e dos Descobrimentos, da Universidade Nova de Lisboa, 2010, p.01.

rei D. Sebastião (1557-1578) fixou renda anual de 200 mil réis para a criação de colégio em Cabo Verde, encarregando o bispo D. Francisco da Cruz do assunto, que não teve prosseguimento⁶⁶.

No final da década de 1580, o jesuíta Sebastião de Moraes escreveu ao Superior Geral da Companhia de Jesus, padre Cláudio Acquaviva, informando que Mesa de Consciência e Ordens do reino de Portugal pretendia enviar uma missão à costa da Guiné, composta por jesuítas portugueses e um padre jalofo vindo de São Tomé, Juan Pinto, ordenado naquele reino sob a supervisão inaciana. Moraes afirma que Juan Pinto pretendia regressar à sua terra para divulgar o evangelho na costa africana e acrescenta que, “embora da nação Jalofo, ele é um bom homem, de excelente senso comum, virtude e zelo pelas almas”. O jesuíta prossegue afirmando que a experiência lhes havia mostrado ser preciso manter os africanos sob o domínio português para que sua conversão fosse efetiva⁶⁷. O inaciano acreditava na possibilidade de se criar uma missão jesuíta em Cabo Verde, que contribuiria com a formação de clero local sob a supervisão lusa e, para tanto, remeteu suas impressões ao Superior Geral, em Roma.

Em 1595, o fidalgo da Casa Real e membro do Conselho de Estado, Lopes Soares de Albergaria lembrava que:

Embora a Guiné do Cabo Verde tenha sido descoberta antes do reino do Congo, Brasil e Índia e esta primeira descoberta tenha trazido ganhos para a Coroa deste reino e embora esta tanto ajude no descobrimento de outros reinos, já que navios vem a esta parte obter suprimentos e água, como pode ser visto esculpido em pedra viva na Serra Leoa, no Rio do Matimbo, embora seja este o caso, hoje a Guiné permanece tão esquecida quanto seu estado cristão (...) ⁶⁸.

O autor segue apresentando condições para o fortalecimento da cristandade na Guiné, destacando o interesse dos negros na religião e o adiantado processo de ladinização em que se encontravam, nas margens do rio São Domingos, em Cacheu, afirmando que “muitos deles falam português e, de sua própria e livre vontade, muitos

⁶⁶ *Ibid.*, p.11.

⁶⁷ MORAIS, Sebastião. Carta do padre Sebastião de Moraes para o Padre Geral da Companhia de Jesus. In.: MOTA, Avelino Teixeira da; HAIR, Paul Edward Hedley. *Jesuit documents on the Guinea of Cape Verde and the Cape Verde Islands, 1585-1617*: in English translation. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1989, s.p.

⁶⁸ ALBERGARIA, Lopes Soares de. Account of Guinea of Cape Verde and the college it would be appropriate to establish here, c.1559. In.: MOTA, Avelino. ; HAIR, Paul. *Op. cit.* s/p.

receberam as águas do batismo, por viagem à ilha de Santiago, para se tornarem cristãos”.⁶⁹ A solução apresentada pelo fidalgo, e com o aparente consentimento do bispo de Cabo Verde, D. Frei Pedro de Brandão, seria a construção de um seminário ou colégio na ilha de Santiago para receber os padres da Companhia de Jesus pois, a partir desse colégio, os missionários poderiam pregar na costa da Guiné, em cada povoação onde fosse necessário⁷⁰.

O desejo de que se criasse um colégio inaciano em Cabo Verde também era sustentado pelos moradores da ilha. Possivelmente, a defesa de Lopes Soares de Albergaria diante desta demanda se originara de André Almada, pois:

Lembra-me, que no Conselho de Portugal em Lisboa e em Madrid, fiz lembrança a Sua Majestade quanto serviço faria o Nosso Senhor em mandar fundar na Ilha de S. Tiago uma casa de Padres da Companhia ou outros Religiosos, porque estes fariam nas Ilhas e na Guiné muitos serviços a Deus e a S. Majestade; e dando-lhes o que dá para o Seminário, o qual não faz fruto nenhum, e o que dá para os púlpitos da Ilha de S. Tiago e do Fogo, e com as esmolas da terra, se sustentarão e pregarão em todas as Ilhas, nas Quaresmas, Adventos e Festas do Ano. E da Ilha irão aos Rios da Guiné onde farão muito fruto, onde até ao presente não se vê fazer mais que mandarem os Bispos visitar aos lançados, aos quais absolvem de todos os casos posto que reservados, e neles os tornam a deixar, e desta maneira ficam vivendo no mesmo pecado. Como cristão e desejoso de ver a Fé aumentada naquelas partes tratei disto aqui.⁷¹

Almada acreditava que os recursos dispensados para construção de um seminário na Ilha, fixados em 1570 por D. Sebastião, teriam melhor fim se aplicados à fundação de uma missão jesuíta (ou de outra ordem) naquelas partes, com ganhos para a fé e para a Coroa. Caracterizando a necessidade de missões católicas na costa, o cronista afirmava ser preciso olhar aquelas terras e perceber a cristandade que lá se podia estabelecer, sobretudo tendo em vista as heresias que se desenvolviam na Europa. O autor tratava da Reforma Protestante e buscava convencer Felipe I da premência de se enviarem clérigos para o continente africano. Fazendo coro a este argumento, o cabo-verdiano comenta que há grande presença islâmica na região, que necessita ser

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ ALMADA, André. *Op.cit.*, p.76.

combatida, sobretudo pelo fato de esta “seita”, liderada pelos bexerins, estar em crescimento na costa⁷².

Diante de tantas reivindicações e interesses, a Missão de Cabo Verde teve início em julho de 1604, com quatro jesuítas. Em dezembro do mesmo ano, o superior da missão, Padre Baltazar Barreira, dirigiu-se ao continente, onde, três anos depois, encontrar-se-ia com o recém-chegado à missão, Padre Manuel Álvares. Eles foram os principais jesuítas da Missão de Cabo Verde, que entrou em declínio após a morte de Álvares, em 1616 (ou 1617), e foi formalmente finalizada em 1642.

Acreditamos que essa iniciativa deva ser analisada no conjunto do império português, tendo em vista a função de “posto avançado da colonização” muitas vezes desempenhado pela Igreja, no padroado lusitano⁷³. Como já foi dito, a sociedade cabo-verdiana encontrava-se em crise econômica, decorrente da descentralização do arquipélago no trato com a Guiné e, como sede do bispado de longuíssima extensão, a Santiago caberia ser o centro das operações lusas na África do Noroeste. Acreditamos que um dos esforços para restabelecer a primazia cabo-verdiana no oeste africano possa ser notado na criação da missão jesuíta, com o apoio do bispo e da elite local, que recebeu os missionários de forma entusiástica.

Em sua expansão pelo mundo, a Companhia se fez presente através de dois tipos de estabelecimentos: os colégios e as residências, sendo que as segundas eram dependentes dos primeiros⁷⁴. As residências não possuíam bens próprios e os missionários que nelas habitavam viviam de doações e de recursos fornecidos pelos colégios. Estes eram a estrutura central das províncias jesuítas e deveram-se ao processo de acomodação da Companhia ao mundo temporal. Charlotte Castelnau-L’Estoile argumenta que o crescimento e expansão da ordem geraram demandas não imaginadas previamente, exigindo dos inicianos outros meios de sobrevivência além das esmolas. A demanda social pelo ensino indicou-lhes um caminho, levando à fixação da Companhia nos locais onde foram implantados colégios. Assim, a autora constata que “o desenvolvimento dos colégios resume a evolução da Companhia ao fim de múltiplos

⁷² *Ibid.*, p.132.

⁷³ Charles Boxer afirma que “sucessivos reis de Portugal agiram como se os bispos e o clero do ultramar fossem, em muitos aspectos, simples funcionários do Estado, como os vice-reis ou os governadores”. Cf. BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002. p.244.

⁷⁴ No caso de algumas províncias ultramarinas, como o Brasil, havia ainda as aldeias.

debates e hesitações: a importância adquirida pelo ensino e a necessária posse de bens materiais e de recursos que decorre de alguma maneira do compromisso pedagógico”⁷⁵.

Em Cabo Verde, o objetivo dos jesuítas era construir um colégio. Entretanto, os inicianos logo se envolveram na economia local, o que representou uma de suas fraquezas. Vanicléia Santos afirma que os conflitos no trato de questões comerciais e religiosas, somados à dificuldade encontrada diante do processo de expansão missionária muçulmana, na Guiné, restringiram o sucesso da missão jesuíta⁷⁶.

A concorrência islâmica é muito acentuada no memorial elaborado pelo jesuíta Manuel Álvares. O autor não se preocupa em discutir o envolvimento dos membros da ordem em questões políticas e econômicas locais, como tráfico escravista, que geraram atritos com a elite local e reduziram o apreço pelo trabalho missionário iniciano. Centrando suas atenções nas possibilidades da conversão do gentio (e não no fornecimento dos sacramentos aos cristãos), o jesuíta destaca longas páginas a descrever e analisar o islamismo africano, na primeira parte da crônica. Os limites estruturais do imaginário ibérico sobre os praticantes do islã, concebido como idolatria demoníaca respaldada em interesses de dominação econômica e política secular, estão latentes na obra. Os africanos nativos são, em muitos momentos, vistos como gentios sujeitos à dominação islâmica por falta de quem os converta à fé cristã. Trata-se de pensamento tutelar, no qual Álvares propõe que os cristãos católicos portugueses exerçam seu dever evangelizador, através dos recursos do século (acentuadamente o comércio), para salvar as almas africanas.

Assim, ao se tratarem de povos com influência islâmica, as atividades religiosas recorrentemente são adjetivadas como falsidades, afirmando que os bexerins “dizem mil mentiras, e como falam pela boca do diabo, e como dizem muitas mentiras”, fazem orações “ao seu maldito Mafoma”⁷⁷. As oposições entre Deus e diabo são constantes nesse jogo de inversos correspondentes. Inversão de valores, transformação e parodização de ritos cristãos e desorganização de sistemas sociais são as principais formas de percepção das alteridades nas representações europeias acerca d’além mar⁷⁸.

⁷⁵ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006. p.52.

⁷⁶ SANTOS, Vanicléia (2011). *Op. cit.*, p. 188.

⁷⁷ DONELA, André. *Op. cit.*, p.150.

⁷⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras. 1993, p. 89.

Laura de Mello e Souza afirma que a linguagem dos contrários foi o elemento mais importante da demonologia, por caracterizar o universo mental do mundo moderno. Reproduzidas por missionários-etnógrafos, essa estrutura de significação funcionou como recurso à inversão, uma vez que “permitia dar conta de múltiplos fatos culturais concretos análogos às realidades europeias, mas opostos a elas devido à ação do Diabo no sentido de parodiar as honras prestadas a Deus”.⁷⁹ Já o princípio da desordem mostrou-se um rico instrumento de análise por dispensar o etnodemonólogo da compreensão dos costumes e hábitos nativos, exaustivamente inventariados. Considerando que emanavam da desordem, tais práticas seriam incognoscíveis, oferecendo maior liberdade para as descrições, ante a inutilidade da compreensão.⁸⁰

Embora tais reduções estejam evidentes, é preciso notar que elas não esgotam a questão. Ao tratar da “maldita seita de Mafoma” e sua presença junto ao comércio, o cronista aponta traços significativos da emergência do islamismo na África sul-saariana, e não apenas relaciona práticas religiosas e comerciais não cristãs à antítese de sua fé. Nossos cronistas informam-nos da existência institucional do islamismo na Guiné, marcada por centros de formação, missões muçulmanas e uso de utensílios religiosos, todos atrelados à expansão das relações comerciais com os ismaelitas do norte da África, em rotas que os ligavam a centros muçulmanos regionais e à própria Meca.

Um dos grandes pesquisadores da história do islamismo destacou que os séculos XVII e XVIII foram marcados, na África Ocidental, pela estagnação da religião muçulmana. Spencer Trimingham acredita que um *revival* islâmico na África deu-se entre finais do século XVIII e, sobretudo, no XIX. Contudo, a análise deste autor parte do pressuposto de que as transformações sociais e políticas vividas no continente africano a partir da religião islâmica se deviam à influência do mundo árabe e do Oriente Médio sobre a África. Esta última, em sua concepção, tinha poucas capacidades criativas e carecia de estímulos próprios à transformação⁸¹.

Philip Curtin possui opinião diversa. Ao analisar movimentos *jihadistas* no noroeste africano, o autor destaca o primeiro esforço de religiosos e comerciantes muçulmanos em por a baixo o domínio de elites não islâmicas sobre os Estados da

⁷⁹ *Ibid.*, p.33

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ TRIMINGHAM, Spencer. *apud.* CURTIN, Philip. Jihad in Wes Africa: Early phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal In.: *The Journal of African History*. vol. 12, n.01. Cambridge: Cambridge University Press. 1971. p.23.

região. Rompendo com a neutralidade e imunidade interétnica conquistada pelos religiosos no trato comercial entre diferentes Estados, os muçulmanos liderados por Nasir al-Din conseguiram, ainda que por pouco tempo, ampliar os limites da *umma*, reduzindo a comunidade dos “infieis” e exercendo domínio religioso sobre o mundo temporal. Partindo da Mauritânia, sua força militar e, sobretudo, religiosa alcançou a façanha de converter muitas pessoas e conquistar os Estados jalofos de Wallo, Cayor, Gajaaga, aproximadamente entre as décadas de 1640 e 1670, quando o líder morreu e o movimento perdeu força⁸².

A partir deste movimento, Curtin traça uma linha de influência entre a *jihad* de Nasir al-Din, as transformações e ascensão do islã no Bundu (1690), no Futa Jallon (1726) e no Futa Toro (década de 1780)⁸³. Ao apontar a atuação política e religiosa dos muçulmanos na Mauritânia em meados do século XVII e sua ligação – através de fontes escritas e tradições orais – com as evoluções políticas africanas de final do século XVIII, Curtin contrapõe a tese de Trimingham acerca da periferização do islamismo africano e sua dependência do centro árabe. Sua interpretação propõe um motor próprio à ação africana que antecede o fim do estado de letargia do Oriente Médio, ocorrido apenas no final do XVIII e início do XIX, decorrente da pressão da expansão napoleônica e busca por mercados e matérias primas por parte de uma Europa em vias de industrialização.

Ao apontar os desenvolvimentos do islamismo africano a partir de meados do século XVII, Curtin explicita a vitalidade desta religião e sua *práxis* social. O autor afirma que, no contexto de expansão da *jihad* de Nasir al-Din, este marabuto enviou missões religiosas ao Futa Toro e aos Estados jalofos do norte, como Wallo e Cayor, posteriormente conquistados pelas expedições militares e adesão à religiosidade islâmica. Acreditamos que as implicações do autor são muito importantes à concepção do islã na África e sua vitalidade própria. Contudo, temos motivos para crer que este impulso expansivo *jihadista* foi possível em decorrência do crescimento da fé muçulmana entre as pessoas comuns pelo menos 40 anos antes do início das atividades de Nasir al-Din às margens do Senegal. Dois agentes (ou um agente com duas funções) foram fundamentais a este processo: os comerciantes e religiosos.

⁸² CURTIN, Philip. p.14-17.

⁸³ *Ibid.*, p.18-22.

Já no final do século XVI, André Álvares de Almada afirmava haver “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 efeito,”⁸⁴ localizadas ao longo do rio Gâmbia: a primeira junto à foz, a segunda setenta léguas ao interior, na localidade de Malor, e a terceira distante cinquenta léguas da segunda, em Sutuco. Nos memoriais, há um esforço em traduzir, semanticamente, esses centros de formação de bexerins em equivalentes aos seminários e conventos, bem como os pregadores à figura do padre, como percebeu Vanicléia Silva Santos.⁸⁵ O cronista afirma ainda que nestes locais eram praticados jejuns e abstinências, escreviam-se livros “nos quais dizem muitas mentiras, e dá o demônio ouvido aos outros para os ouvirem e crerem” e praticavam-se transações comerciais, sendo que em Sutuco havia um grande mercado de ouro, seja em pó ou peças, o qual era trocado principalmente por manilhas de cobre, além de materiais de luxo, como contarias da Índia e de Veneza, roupa branca da Índia, fio vermelho, papel cravo, bacias de barbear, entre outros⁸⁶.

Manuel Álvares apresenta-nos a organização desse islamismo, argumentando que havia diferentes níveis hierárquicos entre os religiosos: o nível mais alto era ocupado pelos alemanes, “que corresponde à posição de bispo ou arcebispo entre nós”, seguidos dos fodigues, “que correspondem aos nossos vigários gerais ou ordinários” e, por fim, encontram-se os mozes (ou bozes) ou bixirins, “que são como padres entre nós”.⁸⁷ Amparado no modelo de tradução da alteridade, o missionário apresenta uma estrutura eclesiástica islâmica, embora acrescente que “a hierarquia de clérigos não é bem desenvolvida, já que os alemanes estão acima de todos eles [fodigues e bexerins]”, mas, na prática cotidiana, “o título em si não seja adequado já que eles têm mais poder [que os alemanes]”⁸⁸.

Amparando-se no princípio da tradução da alteridade, o religioso busca correspondências entre a hierarquia eclesiástica católica e uma suposta estrutura análoga muçulmana. Contudo, não havia divisões formais entre o corpo religioso muçulmano africano nativo, o que possibilitava o recrutamento de discípulos nos mais variados

⁸⁴ ALMADA, ANDRÉ, André. *Op. cit.*, p.54.

⁸⁵ SANTOS, Vanicléia (2008). *Op. cit.*, p.45.

⁸⁶ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.54-55.

⁸⁷ ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990. Parte 01, cap. 03, p. 06.

⁸⁸ *Ibid.*, Parte 01, cap. 03, p.07-08.

meios sociais e contribuía com a expansão da fé islâmica. Fazendo estas ponderações às observações de Álvares, elas conduzem-nos à percepção de que, mais do que uma tradução da religiosidade afro-islâmica dentro do arcabouço cultural cristão, estamos diante de um contexto efetivo de presença islâmica e, acreditamos, islamização decorrente do avanço da prática comercial entre os negros e os berberes islamizados, através do Saara.

Descrevendo os Jalofo, o jesuíta percebe a relação direta estabelecida entre as práticas comerciais e o desenvolvimento da religião muçulmana. Ele afirma que a terra habitada pelos Jalofo era rica e possuía muito comércio. Havia navios de várias partes, a comerciar escravos, tecidos e roupas de algodão, peles, marfim e cera. Era encontrado ouro, que vinha dos sertões por intermédio de mercadores Mandinga, cujas redes comerciais estendiam-se por toda a costa, sahel e atravessam o deserto do Saara, destacadamente mercadejando noz de cola,

mucho valorizada por toda a Etiópia. É contada como uma dádiva do céu e os mercadores Mandinga carregam-na para todas as partes da Barbária e, na forma de pó, até Meca. Lá eles são feitos bexerins superiores e retornam com a recompensa normal de nómias, que eles oferecem por todas essas províncias.⁸⁹

O fazer-se bexerim em Meca ou em centros devocionais regionais era fundamental à formação do poder religioso destes homens. A viagem à terra santa dos muçulmanos compreende um dos cinco pilares essenciais ao islamismo (a ser discutido no próximo capítulo) e era vista como uma peregrinação capaz de atribuir a *baraka* aos marabutos, cacizes ou bexerins que a realizassem. *Baraka* é o vínculo que mantém os homens santos do islamismo ligados a Deus. Clifford Geertz explica que *baraka* significa “benção”, como um favor divino. Esse significado nuclear é delimitado em sentidos como “prosperidade material, bem-estar físico, satisfação corporal, plenitude, sorte e, aspecto mais ressaltado pelos escritores ocidentais ansiosos para incluir esse significado na mesma categoria do mana, poder mágico”.⁹⁰ Tais elementos podem ser percebidos nas práticas de cura, proteção, manuseio de fatores naturais, e outros fatos que destacaremos agora.

⁸⁹ *Ibid.*, Parte 01, cap. 03, p.01-02.

⁹⁰ GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004. *Op. cit.*, p.55.

A “recompensa normal de n6minas” 6 um dos elementos mais presentes na documenta73o, caracterizando o islamismo. Como nos diz Andr6 Donelha, o que os mercadores islamizados “levam para vender s3o feiti7os em cornos de carneiros e n6minas e pap6is escritos, que vendem por rel6quias, e como vender tudo isso semeiam a seita de Mafamede por muitas partes, e v3o em romaria 3 casa de Meca e correm todo o sert3o d’Eti6pia”⁹¹. Esses amuletos, disseminados pelo mundo portugu6s conforme discutimos no primeiro cap6tulo, eram bolsas de couro cozido, costuradas, contendo dentro trechos do Alcor3o escritos em papel. Eram utilizadas amarradas no corpo e a elas era atribu6do grande poder para proteger o indiv6duo. Entre os Jalofos, por exemplo, “as armas que usam na guerra e na paz s3o as nomeadas, e al6m delas seis azagaias pequenas de umas farpas, e uma grande”⁹².

3lvares tamb6m percebeu o poder curativo e miraculoso atribu6do aos bexerins. Al6m dos amuletos, o jesu6ta acrescenta o preparo de medicamentos, aos quais se credita a capacidade de produzir seguran7a em contextos b6licos:

Quando v3o para a guerra ou expedi73o, al6m de cobrir suas camisas, escudos e arcos com um grande n6mero de amuletos e cobrindo seus bra7os com outros e pendurando alguns em seus pesco7os, os bexerins preparam para os guerreiros certos medicamentos, os quais dizem, e os reis acreditam, que se carregados providenciam seguran7a para o rei contra perda da vida⁹³.

O jesu6ta chama a aten73o para o uso de amuletos e mezinhas como formas de prote73o. Esses elementos s3o produtos da conflu6ncia da cultura religiosa isl4mica com pr3ticas tradicionais africanas, caracterizando adapta73es da religi3o ao contexto social no qual acontece seu exerc6cio. Embora a presen7a dos bexerins e suas rela73es nominais com o islamismo n3o possam caracterizar os povos da Guin6 em sua totalidade como estritamente isl4micos, 6 necess3rio atentarmos para o uso pragm3tico do misticismo religioso, pr6prio do isl3 popular, nessas paragens. Como recurso ao alcance de posi73es sociais privilegiadas, o papel desempenhado por esses indiv6duos oferece-lhes um retorno social em *status* e privil6gios nas sociedades em que se estabelecem.

⁹¹ DONELHA, Andr6. *Op. cit.*, p.160.

⁹² ALMADA, Andr6. *Op. cit.*, p.28-29

⁹³ 3LVARES, Manuel. *Op. cit.*, parte 01, cap.01, p.09.

O desenvolvimento do islamismo na Guiné deu-se por meio de instituições, como as mesquitas e escolas corânicas:

Eles têm mesquitas; e os bozes ou bexerins mantêm escolas para ensinar a ler e escrever em letras arábicas, as quais usam em seus amuletos, já que esses malditos relicários consistem em certos preceitos escritos em árabe. A tarefa dos bexerins é educar meninos que, depois, servirão como clérigos da seita. Eles aprendem do mesmo jeito que nós, fazendo cópias de exercícios, à luz normal, durante o dia, à luz do fogo, à noite. É impressionante ver o número de fogos em volta daqueles que sentam para ler e repetir suas lições, os quais leem com vozes tão estridentes que aborrecem quem vê (e escuta) estes discípulos infernais. Eles pedem esmolas dia e noite e vivem delas.⁹⁴

A tarefa de educar os meninos que, posteriormente tornar-se-iam bexerins era desenvolvida por homens dotados de carisma e respeitados pela comunidade, devido aos poderes místicos que a eles se atribuíam. Álvares explica que:

O alemane guarda o Alcorão e somente a ele é permitido entrar na Casa de Meca. Sua função é ensinar a seita, e ele vive no reino que lhe pareça mais adequado para preservação e continuidade da vida e no qual ele possa mais facilmente enviar o ordinário ou qualquer dos religiosos menores (...) para visitar as terras e vilas sob sua jurisdição. O alemane é muito respeitado: quando ele chega numa vila, todos beijam suas vestes e seus pés. Ele é muito rico e, portanto, distribui grandes esmolas por amor a *Allah*.⁹⁵

Percebemos uma liderança espiritual, um mestre dotado de carisma, ao redor do qual se reúnem discípulos interessados em seus conhecimentos. Os centros de formação se estabelecem no rastro dos mercadores, uma vez que as novas comunidades muçulmanas, formadas por migrações e interações com a população local, necessitavam de mestres para instruir os jovens, formar novos pregadores e dirigir a vida religiosa dos crentes⁹⁶. Narrativas miraculosas são somadas às descrições da ação dos alemanes e bexerins, sempre com conotação demoníaca. Dentre vários casos, como de curas de doenças como a hanseníase⁹⁷ ou proteção a exércitos em guerra, destacamos a capacidade que um bexerim tinha de fazer chover. Manuel Álvares descreve a cena,

⁹⁴ *Ibid*, Parte 01, cap. 03, p. 07.

⁹⁵ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Parte 01, cap. 03, p.07-08.

⁹⁶ LEWIS, Ioan. *Op. cit.*, p.49.

⁹⁷ ALMADA, André. *Op. cit.*, p. 24-26.

amparado em relatos de portugueses, que supostamente vivenciaram a experiência no reino Saalum, localizado entre o médio e baixo Gâmbia, no século XVII.

A este lugar, veio um desses peregrinos perversos, vestido como um homem pobre, todo em trapos. Foi uma época de grande seca e as colheitas de grãos tinha sido perdidas. Os membros da paróquia do infernal Mafemedede apressaram-se a este agente maldito para pedir-lhe ajuda diante de tão grande desastre. Como se ele tivesse os favores dos céus a seu comando, ele ordenou àqueles em necessidade que lhe providenciassem uma boa refeição. Eles vieram com cuscuz, leite, etc. Quando ele teve o suficiente, ele prometeu-lhes que choveria. Todos eles riram e zombaram deste homem louco. Ele pediu uma bacia de água. Quando lhe deram, ele se afastou, gravemente, como se quisesse ser muito sagrado. Ele derramou a água sobre um formigueiro, fazendo lama, e untou-se com isto, então fez uma cruz de madeira e fixou-a no monte, passando a noite gritando e chamando, e ao amanhecer desapareceu. Tal quantidade de chuva caiu que os Mandingas vangloriaram e celebraram o feito com grande festa e grande espanto⁹⁸.

Álvares atribui esta narrativa a seus informantes “tão experientes e conhecedores do objeto [a costa da Guiné] quanto confiáveis”⁹⁹. Embora se apresente como narrativa de testemunhas oculares, acreditamos que esta descrição deva-se a experiências auriculares dos informantes do jesuíta. Seis séculos antes da recolha deste relato, Abū ‘Ubayd ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Bakrī, mais conhecido como Al-Bakri, escrevia uma de suas famosas narrativas, intitulada *Kitāb al-Masālik wa-al-Mamālik*. Escrito em 1068, o *Livro das Estradas e Reinos* foi elaborado a partir de relatos de viajantes, comerciante e geógrafos que percorreram o noroeste africano. Nele, o autor apresenta a narrativa do evento ocorrido no reino do Malal, localizado além do alto Senegal. Conforme Nehemia Levtzion, o governante estava aflito diante de uma temporada de secas que durava dois anos. Todos os religiosos locais haviam sido mobilizados, mas nenhuma oração ou sacrifício surtira efeito.

Então, um muçulmano prometeu que, se o rei aceitasse o Islã, ele oraria pelo seu alívio. Quando o rei concordou, o muçulmano ensinou-o a “recitar algumas passagens fáceis do Alcorão e o instruiu naquelas obrigações religiosas das quais ninguém pode ser dispensado por não

⁹⁸ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, part 1, chapter 3, Page 4

⁹⁹ ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990. Prologue to the Reader.

conhecer”. Na sexta-feira seguinte, após o rei ter se purificado, ambos partiram para uma montanha próxima. Durante toda aquela noite, o muçulmano orou, emulado pelo rei. “A madrugada somente iniciava quando Allah derrubou abundante chuva. O rei ordenou que os ídolos fossem quebrados, ele expulsou seus feiticeiros e se tornou muçulmano junto com sua família e os nobres. Mas as pessoas comuns permaneceram pagãs”¹⁰⁰.

Em ambas as narrativas, referentes a pontos distintos da região da Senegâmbia, os elementos comuns são a seca, colheitas perdidas, população ansiosa por uma transformação e o milagre. Além disso, a presença dos religiosos muçulmanos é contrastada com a incredulidade da população, que ria e zombava do homem louco ou permanecia pagã após a realização do milagre. Separadas por seis séculos, essas histórias permaneceram muito semelhantes, o que nos leva a duas hipóteses: trata-se de uma tradição a justificar a adesão ao islamismo como prática religiosa mais apta a lidar com as demandas terrenas amparadas pelo sobrenatural; ou a prática religiosa de intervenção nos fenômenos naturais manteve-se comum no islamismo africano, ao longo dos séculos. Na verdade, acreditamos tratar-se da confluência das hipóteses: por um lado, a tradição subsidiava a prática, por outro, a africanização do islamismo, ou seja, sua mobilização para atender às demandas religiosas e culturais africanas, permitiu a junção destes elementos na configuração da religiosidade local, através de práticas cotidianas de intervenção na natureza, cura a enfermidades e proteção.

Na narrativa de Álvares, após ser procurado por seus reconhecidos dons (sua *baraka*), o bexerim apresentou-se à aldeia necessitada e realizou o milagre esperado. Trajando roupas simples, o homem apresentou-se de maneira análoga aos membros das ordens mendicantes católicas, sem ostentações e realizando serviços para a glória de Deus. Após a cerimônia e realização da chuva, o muçulmano desapareceu. Álvares afirma que mais surpreendidos com o fato ficaram os portugueses que estavam nesta aldeia, no tempo do milagre, e o informaram acerca do evento. Admirado com o acontecido, um nobre perguntou ao missionário a que ele atribuía o feito. O jesuíta respondeu-lhe que:

Foi por permissão divina, como diariamente experimentamos aqui em várias outras questões, nas provações por ferro em brasa ou pela “água

¹⁰⁰ LEVTZION, Nehemia. Patterns of Islamization in West Africa. In.: *Islam in West Africa: religion, society and Politics to 1880*. Aldershot (Inglaterra): Variorum. 1994. p.209-210. Livre tradução do autor.

vermelha”, em respostas do Inimigo através de ídolos, aqueles que são genuínos e assim por diante. “Eu não duvido disso”, disse o português, “já que eu também vi outros acontecimentos”. E o clérigo fez a mesma coisa em outra aldeia, da primeira ele tinha partido na manhã (ele desapareceu da primeira), e a qual estava sofrendo da mesma falta de chuva, e lá ele foi venerado e regalou-se com todas as coisas boas da terra¹⁰¹.

O inaciano é cético diante do milagre atribuído ao bexerim, que se teria repetido em outra aldeia que sofria a mesma intempérie. Para Álvares, o resultado positivo, verdadeiro ou genuíno das práticas realizadas pelos clérigos islâmicos indica tratar-se de manifestação divina, mesmo em cerimônias destinadas ao “Inimigo”. Em busca da verdade e da justiça, o autor aponta a utilização dos juramentos do ferro em brasa e da água vermelha, aplicados pelos juízes ou soberanos africanos diante de querelas duvidosas, apresentadas pelos súditos, nas quais não há provas ou testemunhas, conforme já discutimos. Destaca-se a vinculação entre tráfico de escravos e os juramentos da água vermelha e ferro, cujo objetivo central é a produção de cativos.

Esses exercícios de justiça são compreendidos por Álvares como “permissão divina”, uma vez que se acredita que Deus intercederá em favor dos juntos e reprimirá os culpados pela prática de delitos, de forma semelhante a certas punições realizadas na cristandade europeia, como a queima de bruxas ou o lançamento de mulheres suspeitas de bruxaria em abismos: a morte indica a que a suspeita era verídica. A mentalidade católica e os preceitos adequados à compreensão da alteridade, como a inversão dos valores mediados pela certeza absoluta da ação divina mediam a compreensão inaciana da realidade e das práticas africanas.

Contudo, o jesuíta não se contenta apenas em apresentar uma justificativa teológica ao milagre atribuído ao muçulmano. Ele analisa os significados da prática religiosa na vida mundana dos homens santos do islã, buscando compreender seus motivos de se apresentarem como porta-vozes dos desígnios divinos:

Eu não vou esconder uma coisa notável sobre estes lobos em peles de cordeiro, seu método de pedir esmolas. Os verdadeiros Mandingas são todos muito gentis e companheiros e, assim, muito caridosos. (Estas pessoas) vêm aos acampamentos ou casas dos portugueses, apoiando-se numa lança, e pedem os presentes normais, inteiramente para o amor de Deus: eles se agacham e pedem com extrema cortesia,

¹⁰¹ *Ibid.*, part 1, chapter 3, Page 4

derramando palavras de forma que obtêm tanto quanto buscam, como resultado de sua enorme persistência. Que nação astuta é essa! Então eles ganham e completam tudo que desejam¹⁰².

Perceber a formação teológica inaciana é fundamental para que compreendamos o sentido da interpretação feita pelo missionário. A Companhia de Jesus caracterizava-se pela primazia da vida nos ministérios, práticas que contribuíssem com a divulgação da religião e valores cristãos e com a captação de fiéis. O ideal de vida no mundo é o que melhor a representa por ligar-se ao princípio da *Devotio Moderna*, concepção que prega a manifestação de Deus na realidade objetiva, esta que, por sua vez, é a “casa” dos jesuítas¹⁰³. O exercício da religiosidade no mundo seria capaz de ligar os homens a Deus. Por outro lado, o uso vão da palavra divina e a apropriação da graça para benefícios terrenos são condenados pelos jesuítas e explicitamente atribuídos a seus adversários nas arenas religiosas e sociais: lobos em pele de cordeiro. É assim que o inaciano interpreta as ações muçulmanas e o cumprimento de um dos cinco pilares da fé islâmica (a esmola, a ser discutida no próximo capítulo), entendendo-os como falsidade alicerçada no interesse de obter benefícios materiais.

Até aqui discutimos a existência de centros de formação islâmica, as escolas corânicas, e a proliferação de pregadores e divulgadores da fé muçulmana. A crença no poder transcendental destes homens abençoados, capazes de realizar milagres, é um fator importante em sua identidade social. Contudo, sua dispersão pelo espaço noroeste africano decorre de outro aspecto desta identidade dos religiosos: seu caráter nômade ou transeunte, ainda que tenha residência nalgum reino, visitando aldeias e cidades. Neste ponto, acreditamos que o caráter missionário islâmico já estivesse presente na África Ocidental desde, pelo menos, os anos iniciais do século XVII, já que Álvares os relata em suas cartas ânuas, decorrentes da atuação na costa.

Os alemães percorreram grandes extensões de terras, fazendo pregações e praticando o comércio. Às vezes, é difícil analisar o papel desempenhado pelos comerciantes e pelos religiosos separadamente, na islamização da África Ocidental, visto ser comum o mesmo homem praticar as duas atividades. Assim como o mercador,

¹⁰² ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Part 1, chapter 3, Page 4.

¹⁰³ O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora da Unisinos. Bauru: Edusc. 2004. p.74-76.

o religioso está em constante deslocamento e, em peregrinações entre centros religiosos formados em grandes empórios comerciais, eles adquirem conhecimentos mais aprofundados da doutrina islâmica e tornam-se referências locais de santidade e devoção: adquirem a *baraka*, que os faz admirados pela população local e traz seguidores para seu entorno, que logo se tornarão novos mestres.

Um dos motivos do sucesso da ação de Nasir al-Din ao sul do Saara foi a adesão da população local ao credo muçulmano. Ao conseguir cooptar os súditos dos Estados jalofos, o *jihadista* da Mauritânia teve que focar sua ação bélica nas elites não ou parcialmente islamizadas (visto que os estímulos das *jihads* foram a defesa da – ou de uma – ortodoxia islâmica, seja diante de infiéis ou governantes pagãos), mas contou com apoio da população que, embora reconhecesse a liderança religiosa, não reconheceram seu aspecto político, negando-se a pagar a *zakat*, após a conquista¹⁰⁴. Acreditamos que o sucesso entre a gente comum deveu-se à presença prolongada da religião naquelas paragens, através do comércio, da formação de bexerins e, sobretudo, da ocorrência de missões religiosas. Curtin destaca que Nasir al-Din enviou missões aos Estados jalofos na década de 1640. Embora ainda não saibamos a procedência dos missionários encontrados pelo jesuíta Manuel Álvares, percebemos que eles já estavam lá bem antes.

Explicando como são as visitas missionárias islâmicas e as formas adotadas para a “catequese muçulmana”, Álvares afirma ser costume dos alemães fazer visitas anuais às vilas sob sua jurisdição, levando consigo alguns religiosos integrantes dos seminários espalhados pela região. Logo que chegavam às vilas, os missionários muçulmanos anunciavam os dias em que se iniciariam as lições do Alcorão. Chegada a data divulgada, o inaciano informa que a população se reunia em um espaço aberto na vila, no qual o alemão e os bexerins entravam com grande espetáculo.

Então, o alemão espalha algumas esteiras finas pelo chão e, de sua bolsa bordada, retira a lenda infernal escrita em pergaminhos, que desenrola sobre as esteiras e inicia sua prática cerimonial, ficando de pé e levantando suas mãos e olhos para os céus. Depois de ficar assim por um momento, como se estivesse em contemplação, prostra-se no chão, diante dos “touro” infernais. O povo imediatamente faz grandes gestos de reverência para ele. Quando estes são finalizados, ele fica de pé e em voz alta diz a todos para darem graças a Deus e a Seu Profeta

¹⁰⁴ CURTIN, Philip. *Op. cit.*, p.17.

por tê-los reunido para perdoar-lhes seus grandes pecados, e fazem várias outras declarações em louvor ao demônio. Depois disso, ele elogia o ensino dos pergaminhos enquanto busca manter a atenção das pessoas, e elas consentem de tal forma que, embora o religioso gaste mais de duas horas lendo e expondo partes das Escrituras, ninguém conversa ou dorme ou se agita e, na grande audiência, ninguém tira os olhos do religioso.¹⁰⁵

Acreditamos que o caráter missionário islâmico esteja atrelado ao fenômeno do marabutismo e diga respeito ao compromisso com o ensinamento da crença maometana, à leitura do livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão, e à expansão política e religiosa de seus líderes a partir de sucessivas migrações. Essa prática compete frontalmente com a missão jesuíta, que tem os mesmos objetivos, a partir da expansão da fé cristã. Mais do que duas religiões em confronto, notamos dois contextos missionários bastante específicos, esforçando-se mutuamente para atingir e conquistar o maior número de fieis para suas fileiras. A presença islâmica é beneficiada frente à cristã, uma vez que suas rotas são internas ao continente e seus representantes, em vários momentos, integram o corpo político e econômico das comunidades africanas, facilitando assim sua expansão e incentivando esforços para sua assimilação por parte da população local.

Ao contrário da missão jesuíta, que não chegou a instalar um colégio em Cabo Verde, para atender a diocese e formar padres para aturem na costa da Guiné, os ismaelitas obtiveram algum sucesso nesse empreendimento. A caracterização das escolas corânicas, estabelecidas em mesquitas, informa-nos sobre um islamismo tanto místico quanto ativo, que busca aproximar as pessoas da prática da fé sem abrir mão do estudo e conhecimento da doutrina islâmica, características do *sufismo*. Essa concepção religiosa foi percebida pelo jesuíta e aproxima-se da teologia inaciana, ocupada com a manifestação de Deus no mundo através da compreensão, devoção e especulação espirituais. Entretanto, o cronista inverte os valores pregados pelo islã, na formação de “discípulos infernais”.

Notamos uma competição por fiéis, com ambos os adversários assentados em concepções teológicas e práticas sociais específicas que as caracterizem e justifiquem: o exercício dos ministérios jesuítas é análogo, na descrição de Álvares, aos objetivos ismaelitas, no tocante à proteção da vida e expansão fé, neste caso, muçulmana. Vanicléia Santos argumenta que a tradução operada pelos inacianos diante das práticas

¹⁰⁵ *Idem.*

dos bexerins conduz-lhes à estratégia de adaptação cultural para exercício missionário cristão na Guiné. Por esta via, os padres exerciam atividades próximas àquelas desempenhadas pelos ismaelitas, como o recurso a amuletos e mezinhas. Este “efeito espelho”, na concorrência por fieis, levou os padres a serem reconhecidos pela população local como “bexerins cristãos”¹⁰⁶.

Para entender o fenômeno marabúptico na expansão islâmica que se confrontou diretamente com a presença missionária jesuíta, é preciso compreender o contexto no qual ele se insere: o desenvolvimento de uma concepção “popular” do Islamismo na Senegâmbia, o sufismo. Antônio Dias Farinha explica-nos que sufismo é o misticismo islâmico. A origem do termo é a palavra *sûfi*, utilizada para designar “uma pessoa piedosa, idealista, afastada dos bens das honras”. Trata-se de esforço místico para experimentação pessoal de métodos que possam aproximar o fiel e Deus, caracterizando um processo de aperfeiçoamento, estudo e contínuo ensaio de métodos que conduzam a Deus. O autor afirma que “a exigência de aprendizagem e imitação originou a formação de escolas e confrarias em que os noviços (*mûrid*) procuravam, junto do mestre, conhecer ou encontrar esse anelo supremo de Deus, a beatitude do conhecimento ou o sentimento de integração (...)”¹⁰⁷.

Cliffor Geertz acrescenta que o sufismo desenvolve-se de diferentes maneiras ao longo do mundo islâmico, sendo caracterizado pelo esforço em estabelecer relação efetiva entre o islã e o mundo, tornando a religião acessível aos seus seguidores e estes acessíveis a ela. Na África Ocidental, o autor destaca que este parece ter significado a definição de sacrifícios, possessões, exorcismos e curas como rituais islâmicos. Essas transformações aconteceram em contextos institucionais diferenciados e, aqui, destaca-se aquele classificado pelo autor como complexo de *siyyid*: “um culto dos santos centrado nos túmulos dos marabus mortos e envolvendo a definição de linhagens sagradas constituídas pelos descendentes patrilineares do marabu enterrado”¹⁰⁸.

Caracterizado pela contemplação, estudo e valorização da conduta moral, o sufismo permite a admiração dos “santos do islã”, chamados no Magrebe e na África Subsaariana de marabutos, cacizes, bexerins ou alemanes. Eram mestres religiosos,

¹⁰⁶ SANTOS, Vanicléia (2011). *Op. cit.*, p.192-193.

¹⁰⁷ FARINHA, Antônio Dias. O Sufismo e a islamização da África Subsariana. In: Antonio Custódio Gonçalves Alves (coord.). *O Islão na África Subsariana: Actas do 6º Colóquio Internacional, Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana*. Universidade do Porto, 2003. p.29-30.

¹⁰⁸ GEERTZ, Clifford. *Op.cit.*, p.60.

cujos exemplos de vida e piedade levavam sua reputação a muitos povos, trazendo discípulos para sua proximidade. O termo tem origem árabe (*murabit*) e significa atado, amarrado, acorrentado a Deus. Estudando a presença islâmica em Portugal no século XVI, Rogério Ribas afirma que os termos *cacis* e *marabuto*, além de *mulei*, eram aplicados a indivíduos considerados pela comunidade mourisca como guias religiosos ou espirituais, santificados pela visão popular.¹⁰⁹ O autor esclarece ainda “que o termo *cacis* foi usado de forma genérica pelos portugueses para designar personagens religiosos do Norte da África”, sendo substituído, na documentação de meados do século XVI, por *marabuto*. Na região da Senegâmbia, o termo *cacis* aparece com frequência na documentação, sobretudo no *Tratado Breve...* Como exemplo, destacamos o momento em que Almada aponta a presença de “um Caciz destes no reino da Casamança, no tempo do rei Masatamba, nosso amigo, e foi que se veio ao rei e lhe apresentou uma nómina muito bem guarnecida, dizendo que a trouxesse, porque jamais, trazendo-a, seria ferido com arma nenhuma (...)”¹¹⁰, apontando a dimensão miraculosa e islâmica representadas na nomina, conforme já discutimos.

O caráter sagrado dos cacizes é expresso após sua morte: seus túmulos transformam-se lugar de peregrinação, onde acorrem os fiéis à procura de bençãos. Essas peregrinações acontecem em formas de romarias, em época fixas do ano. Clifford Geertz afirma que o túmulo é uma construção colocada, geralmente, sob uma árvore, no topo de uma colina ou noutra lugar isolado, como uma caixa em meio a uma planície.

¹¹¹ Partindo desses elementos, observemos a citação abaixo:

Da banda do norte a terra é algum tanto mais alta. Da mesma banda passamos a raiz de um monte alto, só, alevantado; chama-se o monte Vermelho. Tem pela sua costa acima, ainda que íngreme, árvores pequenas. Em cima deste monte têm os Mandingas um ídolo de Mafamede, aonde 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 Mandingas¹¹².

¹⁰⁹ RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma*. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista. Tese (Doutorado em História Moderna – sociedades islâmicas). Universidade de Lisboa. Lisboa. 2005, p.138.

¹¹⁰ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.99.

¹¹¹ *Ibid.*, p.61.

¹¹² DONELHA, André. *Op. cit.*, p.146.

Os indivíduos reconhecem esse local como espaço de peregrinação, afastado dos locais comuns de circulação, e recorrem a ele para o exercício de um dos cinco pilares essenciais ao islamismo: o rito da *salat* ou *al-salat*, apresentado na corruptela “sala”, a oração realizada cinco vezes por dia, com o fiel direcionando-se a Meca.¹¹³ Ademais, a crença de que esses homens eram portadores de *baraka* sacraliza seus túmulos, onde as pessoas acorrem em busca de bênçãos e dádivas. O que o cronista chama de ídolo de Mafamede pode, adequadamente, serem objetos funerários que adornam o túmulo de um cacis, bexerim ou alemane, sacralizado pela população por seus atributos espirituais e sua liderança temporal.

Ao analisar esta narrativa, José da Silva Horta acredita que o cronista André Donelha tenha se chocado com uma contradição entre idolatria e islamismo, resolvendo-a com a consideração *da idolatria como islamismo*. Horta acredita que as romarias descritas ao monte Vermelho não correspondiam a uma cerimônia muçulmana, chegando a esta conclusão através da comparação do relato de Donelha com as crônicas de Francisco Lemos Coelho (1669 e 1684) e de Francis Moore (1724), além de confrontá-las com investigações arqueológicas e relato de tradições orais. Todas as narrativas discutidas pelo autor apontam o caráter mágico do Monte Vermelho, bem como a existência de espíritos que o protegiam. Investigações arqueológicas empreendidas em 1998 não resultaram em resgate de continuidades ou memórias de cultos muçulmanos neste local¹¹⁴. Diante disso, porque Donelha acreditava tratar-se de peregrinação a um “ídolo de Mafamede”?

Horta acredita que Donelha tenha sido informado da prática de romarias ao monte Vermelho por mercadores Mandinga e, sabedor do caráter islâmico popularmente atribuído aos Mandinga naquele tempo, conjecturou tratar-se de rito muçulmano. Entretanto, o aspecto idolátrico da prática não correspondia ao que Horta chamou de *stock* cultural do cabo-verdiano, também sabedor de que o conceito idolatria era aplicado às religiões tradicionais africanas, não ao islamismo. A tradição de textos portugueses sobre as representações dos africanos estudadas por Horta indica que esta

¹¹³ RIBAS, R. *Op. cit.*, p.123.

¹¹⁴ HORTA, José da Silva. O Islão nos textos portugueses: noroeste africano (séc. XV-XVII) – das Representações à História. In: GONÇALVES, António Custódio (org.). *O islão na África Subsaariana: actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. 2004. p.174.

confusão não era operada, desde os textos do século XV¹¹⁵. A conclusão do autor é que Donelha uniu as duas tradições: ao não colocar em dúvida o caráter islâmico dos Mandinga, o cronista teria optado por associar a descrição da adoração a Maomé como idolatria, ou seja, falsa fé, em oposição à *latria*, a fé verdadeira.

As reflexões apresentadas por Horta são bastante pertinentes, diante das comparações realizadas e cruzamento de fontes. Contudo, acreditamos que, colocada em perspectiva diante das demais questões abordadas, como a expansão dos bexerins pela Guiné, a forte presença islâmica ao longo do rio Gâmbia e considerando-se as acomodações do islamismo no seio das manifestações religiosas populares, a assertiva de Donelha pode, concretamente, referir-se a um centro local de peregrinações muçulmanas, no qual se realizam orações e cultos a Deus e, possivelmente, ao profeta Maomé. É preciso perceber que a adesão ao islamismo não significa, necessariamente, o rompimento com as práticas religiosas tradicionais, como culto a espíritos ou antepassados. Conforme defende Ioan Lewis, práticas mágicas e religiosas podem subsistir na religião muçulmana desde que a fonte primária e original do poder seja atribuída a Deus.

Na teologia islâmica, há várias personalidades místicas que, em momentos de conversão religiosa, podem tornar-se equivalentes na conversão divindades. Assim, Deus, Maomé, Santos, Anjos, Demônios e *Djins* são entidades muçulmanas¹¹⁶. Ao caminharem para a conversão, os africanos deram início a formas de reinterpretação de seus códigos religiosos, compreendendo antepassados, sacerdotes, espíritos e divindades tradicionais como santos, anjos, demônios ou *djins*¹¹⁷. Estes últimos, conforme esclarece o Alcorão, são criaturas espirituais criadas por Deus, que “criou o homem de barro semelhante ao oleiro, e criou os djins de um fogo sem fumaça”. Assim como o homem, os djins possuem personalidade e livre arbítrio, podendo ser bons ou maus. Vivem neste mundo e podem estabelecer relações com os homens e mulheres.

As salas realizadas em romarias ao Monte Vermelho, portanto, podem indicar um elemento especial de acomodação da religião islâmica em fase de desenvolvimento popular na Guiné aos ritos e cultos populares. Os espíritos e encantos do Monte

¹¹⁵ HORTA, José da Silva. A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). In.: *Mare Liberum*. Nº 2, 1991.

¹¹⁶ Ver. Sura 55: O Clemente. In.: MAOMÉ, *O Alcorão*. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran. s/d. p.XIII.

¹¹⁷ LEWIS, Ioan. *Op. cit.* p.95-108.

Vermelho, descritos noutras fontes estudadas por Horta, podem ser referências a *djins* ou a homens santificados pela tradição popular sufista. Os elementos apresentados por Donelha dizem-nos tratar-se de uma modalidade popular e mística praticada pelos muçulmanos que, diferentemente da modalidade ortodoxa, valoriza a via mística e a manutenção de um contato mais íntimo com Deus, através da adaptação da crença às práticas culturais desenvolvidas pelos povos que a aceitam e desenvolvem. Retornaremos a esta questão no próximo capítulo.

Diante desse quadro, acreditamos haver um intenso processo de difusão do islamismo no noroeste africano. A difusão de escolas islâmicas e a formação de um clero nativo na África tropical ocidental, versados na escrita árabe ou aljamiada¹¹⁸, são fenômenos a serem investigados com mais fôlego, para melhor compreensão da natureza e das práticas islâmicas das populações africanas.

As impressões de Manuel Álvares referem-se acentuadamente às etnias Mandinga e Jalofo, a primeira oriunda do fragmentado império do Mali, a segunda marcada por serem os primeiros povos encontrados às margens do rio Senegal, no setor norte da Alta Guiné. Reconhecidos como os maiores mercadores da Guiné, os Mandinga tinham o comércio como recurso para expansão do islamismo. Já os Jalofo, acreditamos, mantinham em curso um processo de islamização, quando da chegada portuguesa ao litoral. Esse movimento religioso islâmico, posteriormente, tornou-se vitorioso frente ao cristão, com o fracasso da missão jesuíta e o pouco alcance de outras ordens, como os franciscanos, e da *Propaganda Fide*.

* *
* * *
* *

Ao final do século XVII, acontecia a expansão dos Fula muçulmanos, que foram do sertão rumo ao litoral ampliando sua área de produção de couro, para atender a

¹¹⁸ Ioan Lewis aponta que transcrição do vernáculo local na escrita árabe foi adotada pelos Jalofo e Haussá, no ocidente africano, como estratégia muçulmana para tornar a mensagem islâmica acessível a esses povos. LEWIS, Ioan. *Op. cit.*, p.51.

demanda europeia¹¹⁹. Também os Mandinga expandiam-se pelo litoral guineense, levando a cabo um processo de amandinação acompanhado da crescente presença muçulmana às margens dos principais rios da região, e participando de conselhos de reinos, atuando como comerciantes e desenvolvendo ritos islâmicos, como a *sala* cinco vezes ao dia, voltados para Meca. Ao espalharem amuletos com versos do Alcorão, os Mandinga ofereceram às etnias não islamizadas formas de converterem-se a um islamismo resignificado, acessível a elas. Resultado de um longo processo de enraizamento do islamismo naquela região, as conversões que se seguiram ampararam-se nesta apropriação da crença e sua adequação à realidade africana.

Intento semelhante foi realizado pelos jesuítas, contudo sem os resultados alcançados pelos muçulmanos. Porém, é preciso destacar que o islamismo guineense não foi o único fator de fragilização da missão jesuíta na costa ocidental africana. A centralização portuguesa nos reinos do Congo e de Angola diminuiu os investimentos na Guiné e a região tornou-se periférica no Império Português. A periferização da costa ocidental levou à redução das missões e dos incentivos à conversão da população local, bem como à redução da participação das elites de Cabo Verde e Cacheu no tráfico atlântico.

Ainda assim, o contexto de competição entre as formas de acesso ao sagrado e resguardo do exercício mundano foi um fator de peso no desenvolvimento das missões cristãs na região. Tal elemento foi favorável aos muçulmanos, que alcançaram as tramas políticas, através da liderança dos bexerins, cacizes, alemanes e marabutos; comerciais, por meio das rotas que os ligavam a Meca e a outras partes do mundo islâmico, além do comércio litorâneo, com cristãos; e religiosas, por meio das escolas-mesquitas, que auxiliaram na propagação de missionários e religiosos muçulmanos na Guiné. Esse último tópico precisa ser destacado, devido à ausência de estrutura cristã que pudesse competir com os ismaelitas: embora desejado e prometido, o colégio não chegou a ser efetivados no bispado de Cabo Verde, durante a missão jesuíta.

Os apontamentos de Álvares mostram-nos sua percepção da ação missionária islâmica, assentada em uma autoridade, o alemane, e exercida por vários religiosos a ele ligados. O arcabouço significativo utilizado pelo jesuíta é a própria ordem da qual faz

¹¹⁹ COSTA E SILVA, Alberto da. O *Jihad* do Futa Jalom. In RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexander, BITTENCOURT, Marcelo. *África passado e presente* – II Encontro de Estudos Africanos da UFF. Niterói (RJ): PPGHISTÓRIA-UFF. 2010. p.19.

parte, a Companhia, no qual percebemos as relações entre a forma de gestão inaciana, hierarquizada e desenvolvida a partir de colégios, e aquela descrita. Muito embora, o próprio autor se relativiza ao apontar as limitações de suas caracterizações, afirmando que não parece haver muita hierarquia no exercício das práticas missionárias.

A teologia e os princípios jesuítas, justificados pelo exercício dos ministérios e pela expansão missionária pelo mundo, chocam-se com atividades desenvolvidas pelos ismaelitas, no mesmo tom de acomodação cultural proposto pelos seguidores de Loyola. Entretanto, os filhos de Ismael estão melhor instrumentalizados, com suas mesquitas-escolas, e habilitados para o exercício do poder político atrelado às suas práticas comerciais, que se prolongam por intrincáveis veios pelo interior do continente.

A missão jesuíta de Cabo Verde e o islamismo na Guiné se encontram nas tramas do Império português, que nasce como império cruzado, através das vitórias de Afonso Henriques sobre Ismar e os cinco reis mouros, na batalha de Ouriques. O Império agrega a essa característica primeira a face do mercador e, inserindo-se em rotas comerciais, negocia poderes políticos com proselitismo religioso, justificando a escravidão atlântica como resgate de gentios e combate ao infiel, transformando a escravidão islâmica africana em grande empresa comercial no mundo atlântico.¹²⁰

Na África, as posturas religiosas cristãs e islamitas chocam-se diante da presença secular dos muçulmanos e do desenvolvimento de estratégias de conversão que, expostas às demandas do mundo atlântico, percebem que a fé islâmica pode ser meio de conformação social e resistência política. Nesse contexto, tanto político quanto religioso, tanto social quanto econômico, as missões cristã e muçulmana se cruzam e repelem-se, semelhantes que são em suas práticas e devoções, ambas atendendo à fé que lhes sustentam e sustentando-se a partir dos recursos disponibilizados pelo avanço da fé.

¹²⁰ LOVEJOY, Paul. Nas fronteiras do islã. In.. *A Escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2002.

Capítulo 5

A Outra Cor de Mafamede

Eles celebram sua páscoa em música e banquete, e todos se juntam numa grande multidão com os alemanes, fodigues e mozes. Na manhã, eles vão fazer sua sala e têm uma grande procissão próxima a uma árvore selecionada para essa finalidade, chamada mantaba. Lá eles fazem seus sacrifícios.

Manuel Álvares
1616.

Meca está a uma distância rodoviária aproximada de 8.890 km da cidade de Dakar, no atual Senegal, na costa noroeste da África. Saindo da capital senegalesa, o trajeto segue pela costa atlântica e mediterrânea africana, até cruzar o Mar Vermelho e atingir as terras sauditas. O percurso pode ser feito, na maior parte, pela *Autoroute Transmaghrébine*, grande projeto logístico e rodoviário do Magrebe e norte da África, que liga a Mauritânia à Líbia, passando pelo Marrocos (e pelo Saara Ocidental, cuja independência não é reconhecida pelos marroquinos), Argélia e Tunísia, até atingir seu destino: Trípoli. Partindo de Dakar, o viajante passará por Nouakchott, capital da Mauritânia, e percorrerá 2.432 km até atingir a cidade de Agadir, no Marrocos. Daí até a capital líbia serão mais 3.242 km. Por fim, o extenso litoral líbio, a travessia do Egito e do Mar Vermelho e os últimos quilômetros na Arábia Saudita totalizam 3.216 km. Hoje, o percurso pode ser feito de automóvel, com tempo estimado de viagem (sem contar paradas) de 108 horas, ou 04 dias e meio.

A revolução dos transportes, desenvolvida ao longo do século XIX, com a criação da locomotiva, do automóvel e do uso intensivo do petróleo reduziu as distâncias e aproximou lugares antes inacessíveis, a menos que meses de viagem em navios com poucas condições de salubridade se somassem a outros tantos despendidos nas costas de camelos e cavalos, atravessando savanas e desertos. Na maioria das vezes, havia apenas uma opção: ou navios, ou camelos. Com a criação da internet e advento das tecnologias da comunicação, ao longo dos anos 1980, o deslocamento físico deixou de ser condição necessária para contato simultâneo. Hoje, pelo computador podemos saber o que acontece, em tempo real, no mundo árabe, seja por canais de televisão, como a emissora do Catar *Aljazeera*, seja por meio de milhares de testemunhas oculares de eventos incríveis e cotidianos, que registram suas experiências nas diversas redes sociais. Um outro mundo de experiências se construiu desde o século XVII.

A circulação de informações e pessoas entre espaços tão diversificados era muito mais lenta (meses seriam necessários à execução daquele trajeto). A informação encontrava dois suportes, nos distantes séculos XVI e XVII: a oralidade e a escrita, materializada em suporte real (em detrimento do virtual, que acompanha nossa

experiência no mundo contemporâneo). Produzidas através da vivência, essas informações decorriam de extensos deslocamentos, seja das pessoas e suas vozes, seja do produto material no qual registravam os conhecimentos que produziram/coletaram.

André Donelha, em sua estadia no porto de Casão, no curso superior do rio Gâmbia, percorreu 60 léguas rio acima, em busca de comércio e informações sobre aquela região. Lá, teve acesso a bexerins que conheciam o médio Gâmbia e pode se informar acerca das transformações da geografia local e condições de transporte. Além da recolha destes dados, o comerciante estava lá para executar sua prática mercante e, através dela, testemunhou situações que nos indicam particularidades do islamismo africano daquele tempo: o convívio lado a lado entre acomodações e africanização da fé e a manutenção de pilares universais dos muçulmanos.

Estando lá a comerciar, o cabo-verdiano foi negociar tecidos de tafetá com o Sandeguil, “duque” ou governante do posto. Indo encontrar-se com este homem, Donelha apresenta o seguinte comportamento, ao percebê-lo em oração:

Estando um dia o Sandeguil ou duque com muitos bixiriis, 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 por eles, sem falar ao duque nem fazer modo disso. Em passando, estive um pouco vendo a parvoíce que há no mundo e fui andando para a aldeia.¹

Sandeguil e os bexerins estavam em momento de oração, praticando um dos pilares do islamismo nomeado *al-salat*, cuja corruptela sala corresponde à sua apresentação nas fontes portuguesas. Juntamente com a Profissão de Fé (*Shahada*), Esmola (*Zakat*), Jejum do Ramadã (*Saum*) e Peregrinação a Meca (*Hajj*), a oração era um dos pilares fundamentais ao islamismo: em qualquer parte do mundo, estes elementos são as primeiras e principais configurações do modo de vida e jurisprudência muçulmana, diretrizes da sociedade. Nas páginas seguintes, abordaremos a existência de cada um destes pilares nas sociedades africanas descritas por André Almada, Manuel Álvares e André Donelha. Contudo, tais elementos articulavam-se com outras práticas sociais díspares do legado islâmico, apontando acomodações locais da fé.

¹ DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Org. Avelino Teixeira da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977. p.150.

Logo na sequência dos eventos, após as orações do Sandeguil, Donelha negociou com um enviado do duque e comprometeu-se a entregar-lhe as bragas de tecido desejadas. No dia seguinte, após o jantar no navio, no leito do rio, o mercador pegou o tecido encomendado, um frasco de vinho e dirigiu-se à aldeia. Ao encontrar-se com Sandeguil, no entanto, a situação era diversa do dia anterior: neste momento, o duque atuava no exercício da justiça, em sua casa. Acompanhado por Gaspar Vaz, um negro que fora escravo em Cabo Verde e havia sido libertado, conhecido de Donelha e que o auxiliou com intérprete em Casão, o cronista foi surpreendido por “mais de cinquenta homens, todos com os turbantes nas mãos, de feição de diademas, a uma porta”. Gaspar Vaz informou tratar-se da casa da audiência, onde estava o duque, e que aqueles homens eram litigantes, acrescentando: Donelha podia entrar lá, mas ele não.

Tomei as bragas e o frasco nas mãos, e entrei, dando-me caminho os litigantes. Achei a casa quadrada, feita de adobes, mui alva, com um poial ao redor. O duque, sem falar comigo, me acenou que assentasse defronte dele. Não estava na casa mais que o duque, assentado em um poial de três degraus; a par dele, no segundo degrau, estavam assentados dois velhos, um à sua direita outro à esquerda, os quais eram juízes; no primeiro degrau estavam outros dois velhos, um a uma parte, outro a outra, que serviam de advogados. Não estavam nessa casa mais outras pessoas; todos calados, com muito silêncio.²

A prática da justiça é dispensada aos mais velhos do lugar, detentores de conhecimentos sobre os costumes, principal referência nos julgamentos das questões apresentadas pelos litigantes. A lei islâmica ou as prescrições corânicas apresentadas pelos *hadiths* não são descritas pelo autor, que não se refere a algum rito ou prática que se assemelha ao modo muçulmano. A constatação que se faz é a existência paralela da autoridade tradicional e a presença islâmica, que se tornaria mais ativa e crescente no avançar dos anos, na primeira metade do século XVII.

Após as audiências, Donelha aproximou-se do Sandeguil com a encomenda de tecido e uma garrafa de vinho, para selar o acordo. É sabida a resistência muçulmana ao consumo de bebidas alcoólicas, conforme muitas vezes destacado pelos cronistas ao se referirem aos hábitos alimentares dos bexerins. Entretanto, o Sandeguil que no dia anterior encontrava-se em oração, praticando o ritual da *al-salat*, não dispensou o vinho,

² *Idem.*

numa situação inusitada. Após o fim das audiências, o Sandeguil e os velhos se levantaram. Donelha, por sua vez:

E me alevantei e o fui a encontrar, com o chapéu na mão esquerda e a direita no peito, o que ele também fez, e demos as mão para beijar, que assim é costume dos Mandingas, mas ele com força levou a minha e a beijou e deu-me a sua. Feita essa cortesia de amizade, lhe ofereci as bragas, e disse que lhas dava de graça. Tomou e deu a um dos velhos, dizendo que me agradecia. Ofereci-lhe o frasco de vinho; disse-me que era costume quem dava tomar primeiro a salva. Levei o frasco à boca, deu-me no goto, comecei a tossir, o duque e os velhos festejaram a minha tosse com risos alegres. Chamou a um pagem, mandou vir um copo, deu a cada velho sua vez, e deu ao pagem o frasco, que o fosse despejar e o trouxesse.³

A conjunção da prática religiosa ritual, o exercício consuetudinário da justiça e a ausência de prescrições alimentares diante do consumo de álcool indicam presença islâmica nesta região, embora a islamização, de fato, ainda estivesse em curso. Neste capítulo, abordaremos as transformações sociais e culturais que possibilitaram o exercício do islamismo na Guiné, através de conversões de populações. Para tanto, destacaremos as acomodações do islã ao modo de vida, cultura e sociedades africanas, e a manutenção de pilares universais desta religião, ao sul do Magrebe. Neste estudo, não podemos perder de vista a dimensão temporal dos textos e suas narrativas: hoje, a instantaneidade é marca fundamental às nossas comunicações. Naquela época, o tempo era uma barreira intransponível e compreender a escrita como produto de experiências acumuladas ao longo de anos é importante à análise e produção de hipóteses, uma vez que a simultaneidade na descrição dos eventos não corresponde à realidade deles.

* *
* * *
* *

³ *Ibid.*, p.152.

5.1. Acomodações islâmicas e vivências africanas

André Almada, Manuel Álvares e André Donelha apresentaram narrativas que explicam fluxos migratórios, formas de sucessão política e modificações sociais ocorridos na África ocidental. O excerto abaixo destaca, em linhas gerais, a fragmentação da Confederação dos Jalofo. Tradições jalofas afirmam tratar-se de um Império fundado por um personagem mítico, Njaajaan Njaay, que, em meados do século XIV, angariou a adesão voluntária dos governantes dos Estados dos Jalofo na região da Senegâmbia, formando uma confederação rica e poderosa. Contudo, em meados do século XVI, este sistema político ruiu diante do fortalecimento econômico das províncias costeiras que, enriquecidas pelo tráfico atlântico, romperam com o centro do poder. Almada caracteriza esta organização política dizendo tratar-se de império de largos domínios, que guerreava com seus inimigos fronteiriços e incorporava suas terras. Com a expansão de suas fronteiras, o Gran-Jalofo necessitava de governantes que pudessem se estabelecer nos lugares que compunham seu território, sobretudo nas periferias mais afastadas, como a costa atlântica antes da chegada europeia, a fim de governá-los. Para tanto, lançou mão de escravos que, posto serem escravos, pertenciam a uma casta superior, utilizada para auxiliar na administração. Trata-se da casta dos escravos administradores, que se tornaram *damel*:

Este, que assim vinha governar por mandado do Rei, era aleivoso e de grandes espíritos; e vendo-se governador começou a imaginar que também podia ser Rei. Começou a pôr por obra sua imaginação, e soube-se dar a tão boa manha que pouco a pouco se foi fazendo senhor dos mais lugares, assim do que ele governava como dos outros capitães, adquirindo com dádivas e promessas as vontades e amizades dos fidalgos e dos mais. E como a corte onde estava o Rei era longe (e ainda que o não fosse), não foi sabedor de nada senão a tempo que já não pode remediar; porque este, como manhoso e sagaz, não deixou de lhe acudir com dádivas e direitos reais, e dessa maneira o segurou até ver tempo e ocasião para efetuar o que tinha determinado; e tendo já muita posse se levantou com o Reino, e foi tomando por armas, vencendo o mesmo Rei numa batalha que com ele teve⁴.

⁴ ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)*. 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.23-24.

André Almada informa que a casta dos “budoméis” (ou *buur damel*, o grande *damel*, sendo este o título do governante)⁵, ao assumir o poder, converteu-se ao islamismo, substituindo as tradições jalofas anteriores por novas, a fim de confirmar seu poder. O território foi dividido em dois reinos (ou províncias). Um tinha sede em Cayor (“Encalhor”) e sua jurisdição se fazia desde Cabo Verde (o cabo, no continente, não o arquipélago) até o Porto da Cabaceira, no rio Senegal. O outro, sediado em Lambaia, “tinha muitas léguas pelo sertão”, governado ao leste do Cabo Verde e, na costa, estendendo-se até o porto de Ale. Os dois reinos encontravam-se no sertão, sendo Lambaia subordinado a Cayor⁶.

Após a conquista do território pelo membro da casta de escravos, ele e seus descendentes aceitaram o islã e passaram a adotar práticas condizentes com a nova religião. Após a morte do *damel*, seu filho Amad-Malinque assumiu o governo, residindo em Cayor. A influência dos Mandinga é notada na corte deste reino, sobretudo no sertão. O sal, uma das mercadorias mais cobiçadas na África Ocidental, chegava às mesas do *damel* através dos Mandinga:

Tem o sal muita valia na terra destes, mais que outra mercadoria nenhuma; e o algum que lhes vai é por via dos Mandingas do Rio de Gâmbia, donde o fazem, e dos Jalofos do Sanagá. E não podem comprar senão o Rei, ou Senhores das terras somente, nem o comem todos senão os grandes e suas mulheres e filhos, e se dá a troco dele ouro, escravos, panos finos, e o mais que querem⁷.

Mais uma vez, a influência mandinga no processo de islamização dos reinos africanos é notada. No caso do Cayor, é interessante destacar a relação entre setores geográficos e o processo de conversão religiosa e contatos comerciais. No sertão, mais próximo aos caminhos percorridos por muçulmanos, a presença islâmica nas elites africanas é mais acentuada que no litoral, em contato mais íntimo com os mercados europeus através dos comerciantes navegadores.

⁵ Na fonte, o termo Budomel caracteriza uma casta de escravos utilizados pelos Jalofos em funções administrativas, conforme apresenta Almada: “Estes capitães e governadores eram seus escravos; entre os quais vinha um da casta dos Budomeis, que, posto que fossem escravos do Rei, eram de uma geração honrada”. Posteriormente, o termo indica o rei ou chefe de um extenso território, conquistado de seus senhores anteriores. *Ibid.*, p. 26-27.

⁶ *Ibid.*, p.28.

⁷ *Ibid.*, p.31.

Sobre Malinque, Almada diz que “é tão mal como seu pai, porque é Bixirim; não bebe vinho nem come carne de porco, e faz sala com os mouros, e por isso se meteu tanto pelo sertão, para estar lá mais perto daqueles Bixirins e Mouros”⁸. Amad-Malinque está mais próximo das rotas comerciais islâmicas, que cortam o interior africano, que daquelas nas quais os lusos se inseriram, no litoral. Este governante bexerim era pouco afeito aos portugueses, assim como seu pai. Este último preferia a “amizade dos bixirins e mouros que [sic] a dos nossos, e em seu tempo se foi perdendo o trato da mercancia na sua terra com os nossos”⁹. Após a morte de daquele *damel*, chamado por Almada de Budomel, como título e nome próprio, Chilaó (neto daquele) foi designado pelo seu pai, Amad-Malique, para governar as terras que antes estavam sob o controle do avô, na corte de Lambaia. Estando mais próximo do mar que seu pai, “pelas vistas que têm dos nossos, é mais amigo deles do que é seu pai e foi seu avô”¹⁰.

A aceitação do islamismo pelo *damel* parece ter sido uma estratégia para diferenciação entre seu regime político-jurídico e aquele jalofo, matrilinear e mais assentado na tradição étnica local. Além disso, a intensa presença Mandinga nestas terras denota a influência dos mercadores muçulmanos sobre Cayor, visto serem eles os principais representantes da fé ismaelita naquelas partes. A adoção do regime de descendência amparado na paternidade também é indício da influência do islamismo neste Estado, visto que, nas leis muçulmanas, as ligações paternas são mais fortes que aquelas de origem materna, diante da condição jurídica inferior atribuída à mulher¹¹.

Ao tratar-se da casta de escravos que ascendeu ao poder, modificações no regime de descendência e herança eram essenciais à continuidade do governo. Supondo-se o casamento do *damel* com uma mulher local, a manutenção da matrilinearidade significaria o empoderamento de membros da elite local – da periferia do Império Jalofo – visto que a família da esposa do *damel* teria acesso à função de governante. Sua condição de escravo não lhe oferecia respaldo familiar e, além disso, sua insurgência não significava atitude análoga dos demais integrantes da casta. Outro elemento diz respeito à possibilidade de apenas homens integrarem a casta de escravos administradores, que ofereceu ao primeiro *damel* a oportunidade de romper com o *gran-*

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, p.26-27.

¹⁰ *Ibid.*, p.37.

¹¹ LEWIS, Ioan. *O islamismo ao sul do Saara*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa. 1986. p.79-80.

Jalofo. A estrutura jurídica oferecida pela *shari'a*, no tocante à transmissão de herança, traria mais benefícios ao governante que seu correspondente na lei consuetudinária, denotando pragmatismo na aproximação com bexerins e adoção do islã.

Lewis afirma que “em todos os casos, exceto onde existem novas pressões, econômicas ou de outro âmbito, a aplicação total do código *Shari'a* sobre a herança constitui a exceção, e não a regra”. Podemos comparar os eventos de Cayor com o porto de Casão. Se houve modificação no reino do Cayor após a ascensão do *damel* e ruptura com o regime matrilinear, em Casão, onde o Sandeguil praticava sua *salat* quando Donelha esteve presente a comerciar, ofertando-lhe tecidos e consumindo vinho juntos, tal modificação não aconteceu. Abaixo, explicaremos a origem tradicionalmente atribuída a este regime, mas adiantamos que, nesta prática, o direito à herança pertence ao sobrinho mais velho da irmã mais velha do portador do bem. Retornando a Casão, lembremos as palavras de Gaspar Vaz:

Eu trago, senhor, este traje porque eu sou o sobrinho do Sandeguil, senhor desta aldeia, o qual os tangomaos chamam duque, por ser a segunda pessoa do rei. Por morte do Sandeguil, meu tio, fico herdeiro de todos os seus bens, e por isso trago os vestidos que vossa Mercê vê, mas na Lei de Mafamede não creio, mas antes me aborrece¹².

Apesar do rito da oração e porte de objetos que remetem à fé islâmica, indícios de islamização naquelas partes, o regime de herança permanecia ligado à tradição matrilinear. O consumo de vinho também se soma a este elemento, demonstrando as apropriações do islamismo local, visto esta ser uma das prescrições proibitivas apresentadas na *shari'a*. Ademais, o rito da *salat* diz respeito a um dos elementos fundamentais à condição muçulmana, mais que a adesão à norma política, que se agrega à definição operacional da qual partimos nesta dissertação: é muçulmano aquele que assim se afirma. Entre o Cayor e Casão percebemos diferenças na forma de exercício do islamismo e adoção das diretrizes da religião, o que indica as particularidades, estratégias e interesses diretos dos agentes diante da conversão e adoção do novo credo.

Como vimos, os principais representantes do islamismo na Alta Guiné estavam diretamente envolvidos com as práticas comerciais de longa distância. Esses mercadores religiosos são os bexerins, termo que, de acordo com Antônio Luís Ferronha, deriva da

¹² DONELHA, André. *Op. cit.* p.148.

palavra árabe *mubecherin*, que significa propagandista do islamismo¹³. Considerados à época como os maiores comerciantes da região, a presença dos bexerins era grande em toda a Guiné, conforme destaca André Donelha:

Há-se saber que os maiores mercadores que há em Guiné são os Mandingas, em especial os bexerins, que são os sacerdotes. Estes, assim pelo proveito que tiram como por semear a maldita seita de Mafoma entre 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 à Serra Leoa, que neles se não achem Mandingas bexerins. E o que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nóminas e papéis escritos, que vendem por relíquias, e como vender tudo isso semeiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca e correm todo o sertão d’Etiópia¹⁴.

A presença destes religiosos comerciantes é massiva tanto na costa como nas letras que sobre ela se grafaram. O conflito é sentido no discurso, uma vez que a apresentação dos muçulmanos é precedida por vocativos desqualificadores, como “malditos”, “mentirosos”, “falsos”, conforme retórica portuguesa (ver capítulo 1). Álvares nota que a fé islâmica atingiu o oeste africano através dos mercadores, destacando a etnia Mandinga como a principal propulsora desta atividade e religiosidade naquelas partes. Apresentando aos seus leitores a etnia Sonequi, o jesuíta destaca seu caráter originalmente gentio, “corrompido” pelos mercadores Mandinga:

Se nós os considerarmos em sua forma natural, notaremos que enquanto esta durou, eles não tiveram traços de nenhuma observância da seita (islâmica). Tudo que hoje têm no modo de professar (o Islã) tem vindo do sangue dos Mandingas, o grupo selecionado pelo demônio como ministros da seita venenosa e como seus núncios e embaixadores em toda a Etiópia, como veremos depois, alguns deles adotando comércio e trocas como meios de espalhar a infernal doutrina do desprezível profeta Mafamede¹⁵.

Manuel Álvares e André Donelha destacam a expansão Mandinga, afirmando ser este o grupo étnico dos bexerins encontrados em toda parte na Guiné. Essa etnia,

¹³ FERRONHA, António Luís. Notas ao texto. In.: ALMADA, André. *Op. cit.*, p.133.

¹⁴ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.160.

¹⁵ ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990. *Part 1, chapter 3, Page 3*

Manden ou Mandinga, advém do Império Mali. Yves Person afirma que este grupo era formado pelo “conjunto de povos de língua maninka, bambara, jula, etc., [que] constituem o núcleo do mundo manden e deixaram sua marca na história do século XIII como construtores do célebre Império do Mali”¹⁶, influenciado pelos muçulmanos almorávidas. O estabelecimento de rotas entre o norte da África, as savanas e as florestas tropicais facilitou o contato dos povos sul-saarianos com o islã praticado pelos mercadores Mandinga¹⁷, fortalecendo o grupo de mercadores-religiosos: os bexerins.

Manuel Álvares percebe que a maior parte da população costeira da Guiné era composta por gentios, praticantes de ritos e religiosidades tradicionais. Contudo, a influência islâmica se fazia presente junto aos governantes, exercida por agentes de duas categorias: 1- mercadores-religiosos independentes ligados ao comércio de longa distância e 2- conselheiros residentes nas cortes africanas¹⁸. Os primeiros eram representados pelos bexerins Mandinga, na Senegâmbia, e os Dyula e Wangara, atuantes nas terras mais a leste. Traziam informações úteis aos soberanos locais por percorrerem vários Estados, na condição de comerciantes demarcados de forma supraétnica pelo islamismo, que lhes oferecia valorizada imunidade interétnica¹⁹. Já os conselheiros, também caracterizados como bexerins, residiam nas cortes e eram dependentes dos governantes, com o objetivo de instruir os nobres na religião e oferecer-lhes pareceres. Eram articuladores entre as bases tradicionais da autoridade e os ritos muçulmanos, prática posteriormente questionada por sacerdotes estrangeiros, no tempo das *jihads*. Comerciantes e conselheiros iniciavam as elites africanas em sua fé:

Embora os povos da costa sejam verdadeiramente gentios, o que os outros não são, desde que o rei e muitos dos principais homens se tornaram entusiasmados bixirins da seita maldita, pois assim como o comércio e outras mercadorias, os mouros trouxeram a seita infernal do infame profeta, as pessoas importantes estão tão fascinadas pelos

¹⁶ PERSON, Yves. Os povos da costa – os primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África IV – África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO. p.346.

¹⁷ NIANE, Djibril Tamsir. O Mali e a segunda expansão manden. In: NIANE, Djibril Tamsir. *História Geral da África IV – África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO. 2010. p.133-134.

¹⁸ LEVTZION, Nehemia. Patterns of Islamization in West Africa. In.: *Islam in West Africa: religion, society and Politics to 1880*. Aldershot (Inglaterra): Variorum. 1994. p.214.

¹⁹ FAGE, John D. Slaves and Society in Western Africa, c. 1445 – c.1700. In. *The Journal of African History*. vol.21, n.3. Cambridge: Cambridge University Press. 1980. p.295.

ministros da falsa seita que o rei nada faz de importante sem o conselho deles²⁰.

O autor destaca a conversão da elite local ao islamismo ao afirmar que “o rei e muitos dos principais homens se tornaram entusiasmados bixirins da seita maldita”. Mesmo aos governantes que não alcançaram esta posição religiosa, o conselho dos sacerdotes, bem como seus produtos, era muito útil, uma vez que estes atravessavam vários territórios cortados por rotas comerciais e tinham conhecimentos acerca das transformações políticas e econômicas regionais, além de desejarem as bênçãos pregadas por eles. Sua atuação em cortes e conselhos parece ter sido significativa, seja em caráter permanente ou durante visitas temporárias, decorrentes do trato comercial ou de missões islâmicas, conforme abordamos no capítulo anterior. Onde não havia processos formais de estudo e educação religiosa, as diretrizes islâmicas não encontravam repercussão profunda entre as populações. Contudo, o exercício ritual da fé prosseguia, atrelando-se à busca por resultados práticos na vida cotidiana, em detrimento do modo de vida pregado pelo Alcorão e instrumentos políticos-jurídicos religiosos, como *Shari'a* e *hadiths*. Via-se o processo de africanização do islã.

Como ocorrido nas grandes religiões, como cristianismo, judaísmo, budismo e outras, a profissão da fé islâmica adequou-se às realidades sociais, econômicas, políticas e culturais das populações em que se desenvolveu. Conforme afirma David Robinson, a africanização do islamismo não é um termo pejorativo e nem deve ser aplicado com sentido de degradação do islã. Africanização, berberização, indianização ou “*whatev-erization*” são transformações sociais das religiões vividas em sociedades autônomas, que se organizam e se transformam a partir da confluência de fatores internos e externos. Foram as apropriações, leituras e desejos africanos que garantiram a vitalidade da religião muçulmana naquele continente, uma vez que, ao transformá-la, ela passava a atender às demandas de seus novos aderentes²¹.

Manuel Álvares demonstra a apropriação utilitarista da fé ao afirmar que,

Em suas guerras, os Banhus usam vários amuletos e eles geralmente empregam um bexerin como feiticeiro para preparar medicamentos mágicos para eles, os quais são feitos a partir de certas ervas, do

²⁰ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.* cap.1, p.9.

²¹ ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004. p.42

mesmo modo que a adivinhação moura. E se esses não obtém sucesso, eles fazem novos.²²

Essas atividades de cura são executadas pelos bexerins, muito embora no seio da comunidade tradicional houvesse outras personalidades aptas a realizá-las. Tratava-se dos jabacouses e ervanários. Almada esforça por diferenciar as atividades executadas pelos membros destas três categorias:

Há alguns Bixirins destes que contam os meses como nós contamos, nos quais tem o povo grande devoção e dão muito crédito ao que eles dizem: e fazem muitas nóminas que dão aos do povo, nas quais têm muita confiança e esperança. Há outros negros entre eles que servem de adivinhadores, a que chamam Jabacouces. Estes, quando adoecer algum, o vão visitar como médico, mas não tomam o pulso aos enfermos nem lhes aplicam mezinhas nenhuma, somente dizem que as feiticeiras e feiticeiros fizeram mal àquele enfermo, não lhes parecendo que as pessoas morrem quando a hora é chegada e Deus servido, senão que os feiticeiros as comem; e fazem sobre isto muita diligência. Há também negros ervanários que fazem com ervas mui altíssimas curas, curando a leprosos e outras enfermidades graves.²³

Ao afirmar que alguns bexerins contam os meses como nós, o autor deixa subentendido que outros não o fazem, deixando-nos imaginar a influência do calendário lunar, seguido pelos muçulmanos, nestas paragens, conforme abordaremos adiante. Já as práticas de cura e proteção oferecidas pelos bexerins são análogas àquelas presentes nos ritos tradicionais, executados por jabacouses e ervanários, com os quais os primeiros competem por aceitação. Ritos islâmicos encontravam-se bem impregnados na religiosidade e cultura tradicional.

Destacamos que práticas de cura, magia, adivinhação e feitiçaria eram aceitas pela teologia muçulmana, uma vez que “o islamismo aprova e sanciona totalmente as práticas mágicas visando fins legítimos, tais como a cura da doença, a prevenção e a abreviação de todas estas esperanças da prosperidade e do sucesso”. Conforme o Ioan Lewis, a realização destes desígnios depende, em última instância, de Deus. Desde que a fonte original e absoluta do poder mágico ou religioso seja *Allah*, o islamismo não exigirá de seus novos adeptos o abandono da confiança noutras forças místicas. Estas, por sua vez, serão reorganizadas dentro da cadeia de personalidades místicas: Deus,

²² *Ibid.* cap.7, p.9.

²³ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.34.

Maomé, Santos, Anjos, Demônios e *Djins*. Antepassados, mestres santificados pela religiosidade popular e divindades tradicionais serão classificados nesta estrutura, como santos, anjos, demônios ou *djins*, conforme discutimos no capítulo anterior²⁴.

Cabe destacar também que a adequação da religiosidade às práticas tradicionais foi recurso empregado pelos missionários católicos, destacadamente jesuítas. Bexerins e jesuítas entenderam a epistemologia analógica operada pelas populações africanas para compreender os ritos e benefícios trazidos por suas religiões. No islamismo, feitiçaria e bruxaria são entendidos como práticas nocivas e, na África, “seu uso só justifica quando se trata de proteger o direito dos justos e caçar malfeitores”²⁵. Diante disso, clérigos e bexerins podem, perfeitamente, serem procurados para realizar feitiços para captura de ladrões ou sucesso em guerras. Da mesma forma, os padres cristãos eram procurados pelas pessoas para administrar curas a doenças, intermediar relações comerciais e oferecer remédios contra demônios. O jesuíta Manuel Álvares,

(...) ao chegar em Serra Leoa, deparou-se com uma dessas situações, na qual identificou a presença do diabo. Ele aconselhou que se colocasse um relicário no pescoço da sobrinha do rey de Fatema possuída pelo demônio, e “logo a deixou o espírito maligno”. Para outra “gentia” que levou uma pancada do diabo na cabeça e pediu uma mezinha contra esse, o religioso mandou rezar o “Santíssimo nome de Jesus e faça o sinal da +”. O sinal-da-cruz também foi indicado como remédio para o filho de uma “molher pobre” que estava muito mal de uma doença que lhe suprimia a fala e tomava várias partes do corpo. O padre mandou que a mãe fizesse o sinal-da-cruz sobre as partes mais atingidas, e o menino foi curado.²⁶

Neste cenário, percebemos que as práticas religiosas eram determinadas mais pela capacidade da população local em aderir a elas ou negá-las que por ortodoxias trazidas de terras distantes ou de “centros” para a “periferia”: tanto o cristianismo quanto o islamismo foram adequados às necessidades locais para inserirem-se no seio das populações. Declarado o conflito religioso em busca de crentes, os resultados políticos e econômicos não tardariam a se tornar visíveis. Partindo do pressuposto da inferioridade moral e religiosa dos bexerins como *a priori*, os cronistas buscam confrontá-los com seus “pontos fracos”, quase os obrigando a admitir que são

²⁴ LEWIS, Ioan. *Op. cit.* p.95-108.

²⁵ *Idem.*

²⁶ SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVII). *In.: Métis: história e cultura.* v.10, n.19, p.187-213. jan/jun, 2011, p.192-193.

mentirosos e falsos, como faz o padre Manuel Álvares. Discutindo a produção e distribuição de nóminas, as bolsas de mandinga, e o recursos a mezinhas mágicas para cura e proteção da vida, o jesuíta afirma que os bexerins iludem os governantes e guerreiros aos quais prestam serviço. Na concepção do autor, os recursos não têm o poder que se atribuem a eles, pois os mestres islâmicos:

Afirmam isso não porque acreditem ou pensem ser verdade, mas, como disseram para alguns portugueses, porque isso proporciona um meio de se manterem em boas graças com os nobres, porque, atentando deste modo para o que os nobres desejam ouvir, os bexerins obtêm as melhores partes das terras deles.²⁷

Ao apontar o uso pragmático da religião para obtenção de benefícios temporais, o cronista não consegue lançar seu olhar para a prática análoga desempenhada pelos missionários portugueses, que usam do proselitismo cristão para obter “grande proveito para a Fazenda de Sua majestade”²⁸ e são reconhecidos pelos negros africanos como “bexerins cristãos”²⁹. Contudo, essas habilidades místicas dotam os religiosos islâmicos de grande apreço junto aos governantes locais, que agiam de acordo com seus conselhos, conforme vimos acima.

Apesar de recorrerem aos favores dos bexerins, na produção de mezinhas e bolsas de mandinga, homens e mulheres Banhum não se atêm ao arsenal supostamente islâmico divulgado pelos primeiros. Antes, previnem-se com outros recursos que, agregados às benções provenientes do Alcorão, aumentam o potencial protetor e as chances de vitória em combate. Neste sentido, Álvares acrescenta:

Sempre que decidem ir para a guerra ou assaltar (um inimigo) eles seguem a prática tradicional dos gentios. Eles têm chinas especiais, que em sua total ignorância eles consideram valiosas em seus momentos de necessidade, e para estes fazem sacrifícios que são tão brutais como são eles mesmos. Por eles sempre oferecem às chinas as piores coisas, como a cabeça e as penas de galo, e o sangue deles ou de outros animais. Sobre estes eles derramam vinho de palma, que é branco, e mastigam cola e polvilham e cobrem o sacrifício com ela. (...) Mas, em relação ao que é bom, eles enganam a si mesmos, na medida em que não o alcançam, mas acreditando sinceramente que os seus sacrifícios abomináveis vão a Deus, eles se afastam

²⁷ ÁLVARES, Manuel, Parte 01, cap.01, p.09.

²⁸ ALMADA, André. *Op. cit.*, p. 131.

²⁹ SANTOS, Vanicléia Silva (2011). *Loc. cit.*

complacientemente, como se tivessem participado de um (santo) jubileu.³⁰

O islamismo é manuseado pela população comum, e mesmo por setores nobres, de acordo com suas necessidades, em busca de melhores resultados em seus desejos, como uma fonte bençãos. A ação dos bexerins possivelmente era interpretada como uma das vias possíveis para acesso ao mundo místico. No panteão de possibilidades diante das aventuras da vida, estavam as divindades locais e os antepassados incorporados pelo islã, embora não necessariamente compreendidos pela população através desta incorporação.

No final do século XVI e primeiro quartel do XVII, o islamismo ainda não se encontrava plenamente desenvolvido no noroeste africano entre a população comum, carecendo ainda de aprofundamento no entendimento das premissas teológicas desta fé. Contudo, já havia se acomodado nas tradições locais, alcançando aceitação e legitimidade que, por sua vez, poderiam despertar interesses em aprofundamentos posteriores. Já nas elites dirigentes, parcialmente instruídas pelos bexerins, ele era conjugado às práticas religiosas, jurídicas e formas tradicionais de manutenção da autoridade. Neste momento, a fé revelada a Maomé encontrava espaço no coração das gentes, mas sua compreensão teológica aprofundada, vinculada ao estudo da ortodoxia sunita, ainda não havia se apresentado às mentes. O campo religioso, da perspectiva de nossos informantes, era uma arena aberta. O islã ainda criava raízes e a constante presença de mercadores e conselheiros a divulgá-lo ameaçava o avanço da fé católica.

Buscando desqualificar seus opositores, Almada recorre à tradição oral para apresentar a ineficácia da fé islâmica e, indiretamente, aponta o poder de influência de um caciz³¹ em Casamança. O autor conta que o governante deste reino, pretendia guerrear contra o reino vizinho. Para obter informações acerca da guerra e se sairia vitorioso, mandou chamar um caciz de grande fama que circulava pela região. Então:

Veio ali ter um destes, das três casas que o Rio de Gâmbia há, chamado Alemane. Este falava muitas vezes com o Rei, e quando o Rei queria saber alguma coisa do que se fazia em outra parte, tomava este caciz um moço de outra nação com quem se ele não entendia, de muitas léguas dali. Escrevia na testa deste moço umas letras, e

³⁰ *Ibid.* cap.7, p.10.

³¹ Termo utilizado de forma sinonímica a bexerim.

mandava-lhe pôr uma bacia de água de diante, e vendo nela, e não sabendo a língua do caciz de antes, depois de ter s letras na testa vendo na água, falavam ambos e se entendiam; e perguntando-lhe por muitas coisas que se faziam em outra parte, bem longe de ali, dava de tudo razão, e tanto que deixava de ver a bacia onde estava a água, não se entendiam um ao outro.³²

Diante do pedido do governante, tal ritual de adivinhação foi realizado, a partir do qual se concluiu que na peleja haveria vitória certa. A prática do Alemane caracteriza uma estratégia de africanização do islamismo, aceita pela teologia, que facilitava a adesão da população local ao credo. Novamente, percebe-se a ênfase no ritual e no pragmatismo da religião. Após as previsões do caciz, o governante juntou seu exército e saiu em batalha, com Alemane à frente. Ele deveria fazer um sinal para que atacassem e obtivessem vitória. Entretanto,

Não esperaram os inimigos que fizesse ele o sinal, porque tanto que tiveram os Casangas [etnia de Casamança] perto, tocaram muito depressa arma, e deram neles com tanto ímpeto, que os desbarataram. Foram rotos, fugindo; no embarcar, morreram muitos afogados (...). Este negro caciz dava culpa deste desbarate, porque tinha prometido vitória, aos Casangas, dizendo que se desordenaram em darem batalha antes dele mandar. Foi-se para sua terra com muitas dádivas que lhe deu o Rei, e lhe deixou um familiar metido dentro em um vaso de barro com a boca muito bem tapada, o qual dava respostas a tudo o que lhe o Rei perguntava³³.

Na crônica, percebe-se que, apesar do fracasso na guerra, o caciz não foi responsabilizado ou punido por seus conselhos irrealizados. Antes, retornou à sua terra, com dádivas conferidas pelo governante, além de deixar-lhe certo objeto com funções de oráculo. As palavras de Almada buscam afirmar a ineficiência dos ritos religiosos atribuídos ao/cooptados pelo islamismo, como a adivinhação, muito embora ratifique o poder exercido por eles nas sociedades africanas. As narrativas que apresentam combates à fé muçulmana são polifônicas: há conflitos entre personagens na estrutura dialógica implícita, na qual os autores apresentam, no interior de seus discursos, as vozes de seus interlocutores e os diálogos realizados. O conflito entre vozes é acentuado no esforço dos autores em dominarem os ruídos presentes na comunicação através da

³² ALMADA, André. *Op. cit.*, p.67-68.

³³ *Ibid.*, p.68.

ratificação de seus valores e juízos, aplicados ao julgamento da alteridade. Contudo, as vozes dos diálogos continuam ecoando nas páginas, apresentando crenças e culturas.

Apesar da presença islâmica entre os Casanga em Casamance, a fé tem caráter mais pragmático e ritual que ortodoxo e legal. O exercício da justiça, por exemplo, não se dá a partir das determinações islâmicas presentes na *Shari'a* nem conta com a participação dos bexerins. Esta tarefa é executada conforme a tradição ancestral: a partir da consulta aos homens velhos do grupo:

Os Juízos desta terra do Casangas fazem-se como na Costa de que já tratamos, diante do Rei ou Senhor da terra com alguns velhos que servem como desembargadores, e logo verbalmente dão suas sentenças. As partes alegam suas razões e dão testemunhas sem dilação nenhuma, e quando há dúvida e a prova não é bastante, dá-se o Juramento, mas diferente do modo que se dá na Costa. Chama-se este Juramento o da água vermelha, que temem muito (...) ³⁴.

Assim como na narrativa que inicia este capítulo, as bases da autoridade na justiça mantinham-se ligadas à tradição, em detrimento de associarem-se às práticas muçulmanas. Neste caso, tratava-se do uso do Juramento da Água Vermelha, que apresentamos no capítulo anterior e consistia na ingestão de água com raspas de madeira, o que dava à bebida tons vermelhos e podia levar à morte. Neste caso, significava culpa e a pena era escravidão da linhagem do réu, acusado de feitiçaria.

A conformação da autoridade sobre ritos tradicionais era comum, apesar da presença islâmica e suas prescrições. Noutras vezes, ambos se fundem na formação de uma tradição, na qual personagens tradicionais são substituídos por seus concorrentes bexerins. A instituição da descendência matrilinear entre os Jalofos é descrita por Almada como processo decorrente do conselho dado por um bexerim ao governante do Império dos Jalofos, acometido de Hanseníase e em busca de cura. O cronista afirma que, antes do evento narrado, era comum aos filhos herdarem o patrimônio dos pais quando estes faleciam, o que se transformou, marcando os direitos atribuídos aos sobrinhos, filhos das irmãs do pai por parte de mãe:

(...) segundo contam os antigos daquelas partes, nasceu isto de um Rei deste império dos Jalofos, o qual veio a adoecer de lepra, e cobrir-se todo dela, de maneira que aborrido daquela enfermidade tão

³⁴ *Ibid.*, p.69.

contagiosa, não aparecia entre os seus, nem deles era visto. (...) E estando o Rei retraído pela causa desta enfermidade, soube que daí a poucas jornadas estava um Caciz Jalofo, chamado naquelas partes Bixirim vindo ali ter de pouco tempo, tipo e havido por homem de boa vida, e que fazia muito ricas curas com ervas e outras coisas. Sabendo o Rei isto, o mandou chamar; o qual vindo diante dele, e (como estes bixirins falam sempre pela boca do inimigo do gênero humano, os quais querem que sempre lhe sacrifiquem, e façam sacrifícios derramando sangue humano) vendo o Rei da maneira que estava, lhe disse que não podia ser são sem primeiro ser banhado no sangue de dois moços, filhos do mesmo Rei; e que depois de ter feito isto, o curaria e seria são.³⁵

Diante da possibilidade de restauração da saúde, o governante não hesitou em chamar suas duas esposas prediletas e apresentar-lhes as novas trazidas pelo bexerim. Naquela terra, era comum o governante possuir muitas esposas e filhos e, diante desta “fartura”, ele não achou difícil mandar degolar dois deles e banhar-se em seu sangue, se fosse este o custo para recuperar-se. Vieram então as mulheres. A elas, o governante explicou como seria a cura, na esperança do consentimento delas, visto tratar-se das duas esposas que, ao que lhe parecia, mais amor lhe dedicavam. Entretanto:

Elas ficaram perplexas e confusas; e estando assim, responderam ao Rei que a sua saúde era muito desejada, não diziam delas que eram suas mulheres, mas de todo o povo que o desejava, mas sendo a troca de dois filhos, que ainda podiam ser Reis daqueles Reinos, era uma coisa muito rija em que se não podia falar, porque quando elas consentissem, pela obediência e amor que lhe tinham como mulheres suas, o povo sabendo-o não consentiria, e se levantaria contra ele; e entregaria o reino a seu irmão.³⁶

Diante da recusa de suas esposas, as esperanças do governante vacilaram. Elas apresentaram argumentos fortes, muito embora pudessem possuir outros significados, conforme interpretado pelas irmãs dele. Estas ficaram sabendo da doença do irmão, visto que o governante evitava estar na presença de seus súditos e escondia-se até mesmo de seus familiares, resignado e abatido, às vistas apenas de seu camareiro, que o servia em tudo o que precisava. A visita das duas irmãs foi acompanhada de reprimenda àquele comportamento, visto que esconder-se e privar-se da companhia de outrem acabaria por consumir-lhe a vida mais depressa. Abrindo-se ao diálogo, o governante:

³⁵ *Ibid.*, p.24-26.

³⁶ *Idem.*

Fez queixume às irmãs do que havia passado com as mulheres e de como lhe não queriam dar, e consentir que se degolassem dois filhos dele e delas, para ele ser banhado no sangue deles para com isto ter remédio e ser curado. Disseram-lhe as irmãs que para ele ter saúde, elas e seus filhos se matassem, e ofereceram cada uma o filho seu; e como naquelas partes os filhos dos irmãos e irmãs são tidos por filhos dos irmãos, e não chamam aos tios senão pais, e os tios a eles filhos, aceitou o Rei a promessa das irmãs, e como o Caciz não recusou a não serem seus filhos, foram degolados e ele banhado no sangue deles, e daí por diante o foi curando aplicando-lhe os remédios com ervas e outras coisas que o demônio lhe amostraria, de maneira que o Rei ficou são.³⁷

As relações familiares extensas possibilitaram a cura através do sacrifício dos filhos das irmãs do governante, tidos como seus filhos e não sobrinhos, diferentemente do modelo europeu de família. A geração mais velha era dada à guarda da geração seguinte, cabendo aos homens e mulheres de um grupo familiar o papel de pais e mães das crianças nascidas, muito embora as relações matrimoniais sejam existentes. Destaque-se que este modelo de família foi sustentado na presença islâmica e, a partir do conselho e da *baraka* do bexerin, nova forma de sucessão política se desenvolveu. Tal experiência ofereceu ao governante uma reflexão, compartilhada por suas irmãs:

E vendo-se são, considerando entre si de como as mulheres lhe não quiseram dar os filhos para sua saúde, e que bem poderia ser não serem seus, chamou a corte, e ajuntando-se os mais principais do seu Reino e alguns Reis sujeitos a ele, examinando este caso, determinaram entre todos uma lei que é até hoje guardada nos mais Reinos dos Jalofos Barbacins, e Mandingas, a qual foi esta: Que visto como os Reis têm muitas mulheres e como bem pode ser não serem todos os filhos seus, e serem de outros pais, e que sendo assim herdariam os Reinos alguns indevidamente, não lhes pertencendo, tirando-o a outros a quem de direito pertencesse, mandavam que daí por diante não herdassem os Reinos naquelas partes os filhos dos Reis, senão os seus sobrinhos, filhos de suas irmãs da parte da mãe, porque estas sabidamente eram suas irmãs e seus filhos seus sobrinhos, e não os filhos de suas mulheres; porque bem claro mostraram suas irmãs que o sangue se não rogava, pois ofereceram o sangue de seus filhos para a saúde, que era o seu sangue próprio que o tornou a vir curar e sarar; porque se os filhos de suas mulheres fossem seus, não recusavam elas a fazerem o que as suas irmãs fizeram.³⁸

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

Narrativa análoga é apresentada por André Donelha. Contudo, este cronista atribui a cura a uma junta de jabacouces. O governante:

Vendo-se apertado da doença, se pôs em cura nas mãos dos seus médicos, que lá chamam *jabacoses*, e vendo que lhe não davam saúde, os chamou a todos os principais do seu reino e disse que, já que professavam a medicina, que em certos dias lhe haviam de dar são, e não dando, se saíssem do seu reino ou deixassem de curar, e aquele que ele soubesse que usava o ofício, perderia a cabeça.³⁹

A narrativa segue análoga àquela apresentada por Almada. O permuta realizada entre os personagens atesta a maleabilidade das funções desempenhadas por eles: tantos bexerins como ervanários ou jabacouces possuíam atribuições sociais que os habilitavam a lidar com o sobrenatural, a cura e a proteção. Assim, não seria difícil às populações africanas aderirem ao islamismo pregado pelos bexerins, uma vez que, no rito formal e sentido utilitarista, ele era equivalente às práticas tradicionais já operadas. As categorias “médico”, “sacerdote” e “curandeiro” dizem mais respeito à compreensão europeia das práticas africanas que a distinções realizadas pelos africanos. Estes lidavam com o corpo físico através do corpo espiritual, uma vez que, naquelas sociedades, não havia esta diferenciação entre matéria e espírito. Ambos, associados à natureza, compunham a realidade única, na qual a diversidade de elementos humanos, naturais e espirituais eram dados às opções de ação e transformação do homem sobre si, sobre a realidade política e sobre o mundo natural envolvente⁴⁰. Por tratar-se de tradição antiga, o exemplo denota estratégias de acomodação da fé muçulmana nas sociedades africanas, transformando-se e alinhando-se às necessidades do meio.

Os casos expostos exemplificam contextos de presença islâmica acompanhados da permanência de práticas tradicionais de cura, justiça e governo, por vezes paralelas ao islamismo, noutras inseridas no exercício dos próprios divulgadores da religião. Ioan Lewis argumenta que as prescrições legais da *shari'a* e as teorias políticas muçulmanas foram aplicadas de modo mais significativo apenas em Estados teocráticos, como se pretendeu instaurar na África a partir do século XVIII. Na maioria das vezes, tais regulamentos sofriam alterações em suas aplicações diante da utilização dos costumes locais como fonte auxiliar para a lei. Noutros casos, havia coincidência de ambos, como

³⁹ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.132.

⁴⁰ BASTIDE, Roger. Religiões africanas e estruturas de civilização. In *Afro-Ásia*, s/v, nº 6-7. 1968.

o princípio da compensação em caso de homicídio ou ofensas corporais, que não são considerados crimes no direito islâmico, mas danos⁴¹.

A morte de outrem ou sua agressão podem ser compensadas com determinados bens, segundo estabelecido pelas escolas de direito islâmicas e/ou pelo costume local. Alhures, apresentamos a história de Triste Vida e a compensação como estratégia de justiça adotada no Casamance: a escravidão ou o preço de um escravo, diante de assédio a mulher casada. Esta atitude não significa, diretamente, presença islâmica ou islamização daquele Estado. Contudo, apresenta possibilidade de convergência dos costumes locais e aqueles pregados pelo islã, sobretudo quando somamos sua prática à presença do bexerim naquelas terras. A *shari'a* apresenta prescrições para crimes sexuais, como o simulado pelo casal que pretendia escravizar Triste Vida, o que não condiz com a compensação. Entretanto, é preciso pensar globalmente e perceber a inserção daquela comunidade no contexto amplo do tráfico de escravos pelo Atlântico e o dinamismo econômico vivenciado naquelas partes. A adesão às instituições islâmicas foi, em todas as sociedades nas quais esta religião se desenvolveu, apropriada em perspectiva utilitarista, visando ao benefício social e econômico por parte dos crentes que a elas aderiam⁴².

Havia, portanto, um processo de desenvolvimento do islamismo na África Ocidental, que passava de presença islâmica junto às cortes a partir de sacerdotes-comerciantes e conselheiros para, pouco a pouco, ampliar sua participação no corpo social local. A permanência da autoridade e de costumes tradicionais manteve-se paralela ao islamismo até os processos *jihadistas* setecentistas e posterior vitória dos pregadores ortodoxos muçulmanos –que defendiam *um modelo* de ortodoxia: o sunita. Antes deste processo, a fé islâmica encontrou fluência em sua própria africanização, visto que a religião se acomodou em práticas e crenças já existentes, não as substituindo. A adesão parcial a práticas consideradas ortodoxas no islamismo que tomam o centro árabe como referência (e não as possíveis interpretações dos escritos sagrados), em nada reduz o valor da autodeclaração islâmica. Esta se caracterizou pela ênfase em aspectos particulares, sobretudo rituais e pragmáticos oferecidos pelo

⁴¹ LEWIS, Ioan. *Op. cit.* p.76.

⁴² *Ibid.* p.77.

islamismo, em detrimento da aplicação de conceitos gerais, como a lei e as teorias políticas muçulmanas⁴³.

5.2. Pilares universais do islamismo na África

Ao apontarmos elementos acerca do islamismo na África sul-saariana e sua acomodação em sociedades tradicionais, emerge a pergunta: o que caracteriza, de fato, o islamismo? Na seção anterior, enfatizamos a *presença islâmica* na Guiné, em detrimento de apontar a *islamização*: a primeira diz respeito às manifestações do islamismo, embora a conversão da população não seja evidente. Através da africanização do islã, percebemos que os povos da Guiné tornaram-se suscetíveis à religião muçulmana. Porém, ainda não apontamos o caráter pragmático e programático da islamização: a aceitação consciente dos pilares da fé revelada a Maomé.

Ioan Lewis afirma que a definição mínima de muçulmano praticante pode ser traduzida na observância dos cinco pilares: 1- *Shahada*, a profissão de fé; 2- *al-salat*, a oração; 3- *Zakat*, a esmola; 4- *Saum*, o jejum do Ramadã; e 5- *Hajj*, a peregrinação a Meca, pelo menos uma vez na vida. O cumprimento destes ritos corresponde ao arquétipo islâmico: a conduta ideal esperada de um fiel, muito embora todas as comunidades muçulmanas reconheçam o caráter ideal atribuído aos pilares, realizados de modo superficial e imperfeitamente⁴⁴. Apesar de reconhecermos o caráter utópico deste modelo, ele decerto representa o compromisso maior que os fiéis teriam com a religião, uma vez que caracterizam prescrições universais islâmicas, superiores ao modo de aplicação das leis e exercício dos costumes pregados pelo Alcorão e executados de acordo com costumes locais nas diferentes partes do mundo islâmico.

Diante disso, acreditamos que perceber o exercício dos pilares no noroeste africano possibilita-nos reavaliar o papel da fé islâmica naquela região. Da presença islâmica acomodada nas culturas e tradições locais, estaríamos diante de um processo mais profundo, caracterizado pela islamização *de facto*. O engajamento dos povos nas atividades universais prescritas pela fé indica seu desejo de compartilhar a profissão

⁴³ LEVTZION, Nehemia. *Op. cit.* p.334-334.

⁴⁴ LEWIS, Ioan. *Op. cit.*, p.95

com seus correligionários, integrantes da *Umma*. Ao curvarem-se na direção de Meca, cinco vezes ao dia; jejuarem no nono mês do calendário lunar, referente ao Ramadã; realizarem peregrinações religiosas que os permitissem encontrar-se com outros crentes, de outras regiões; além de professarem sua fé e contribuírem, através das esmolas, com a coesão social, certamente estes homens e mulheres estavam desejosos de fazer parte da ampla comunidade de fiéis muçulmanos.

David Robinson acredita que o processo de islamização da África tenha decorrido de dois processos, complexos e longos: a extensão de algo que os africanos e os estrangeiros reconhecessem como muçulmano e o enraizamento da fé na África. Estes foram marcados por três fases: 1- a presença de mercadores islamizados; 2- o islã de corte e 3- o islã de maioria. Todas estas fases estão associadas à expansão da fé em quantidade e em “qualidade”, uma vez que a adesão de mais fiéis inspirava maiores reflexões sobre a religião e atraía a atenção de sacerdotes e mercadores que se haviam instruídos, ao longo de suas viagens mercantis e peregrinações religiosas, nos princípios ortodoxos predominantes no mundo islâmico: o sunita⁴⁵. O momento que aqui destacamos é a passagem da segunda à terceira fase: do islã de corte àquele de maioria.

À medida que o islamismo era aceito através das crenças e ritos tradicionais aos quais se acoplava, mais se adensava a comunidade de fiéis, fortalecendo seus vínculos comerciais e religiosos com outras comunidades próximas. A peregrinação a santuários próximos, em detrimento de viagens a Meca, como abordaremos adiante, foi um dos elos que construiu esta corrente islâmica, caracterizando a integração do noroeste africano na *Umma*, juntamente com as rotas comerciais. O vínculo que se criava entre espaços possibilitou a circulação de conhecimentos de matriz teológico-ortodoxa que, posteriormente, culminariam no esforço de fortalecimento dos rigores da fé, a partir de sacerdotes estrangeiros. O fato de as populações locais já estarem abertas à religião foi fator primordial na vitória dos levantes setecentistas, no mais das vezes oriundos de fontes estrangeiras⁴⁶. Portanto, assistimos à passagem da acomodação local do islã ao exercício dos pilares universais da fé.

A ideia rígida de centro-periferia na análise religiosa hierarquiza e desvaloriza os espaços “periféricos” da fé em favorecimento de um centro hegemônico, modelo de profissão religiosa, culto, doutrina e aplicações sociais. No tocante ao islamismo, o

⁴⁵ ROBINSON, David. *Op. cit.*, p.27-28.

⁴⁶ LEVTZION, Nehemia. *Op. cit.* p.333-337.

modelo primordial é sunita. Fruto da dissidência gerada na primeira guerra civil do mundo muçulmano (656-661), os sunitas opõem-se aos xiitas e cardjitas. Os xiitas acreditam que o califado deve ser exercido apenas por descendentes de Maomé e que os *hadiths* não têm valor, visto não terem sido produzidos pelo Profeta. Os cardjitas são considerados os puritanos do islã, que valorizam a purificação, condenam o divertimento e acreditam que o califado pode ser ocupado por qualquer muçulmano capaz e íntegro na religião, podendo ainda ser deposto caso não cumpra com suas obrigações. Já os sunitas caracterizam-se pelo seguimento da Sunna, Alcorão e *hadiths*, valorizando a integração do islã e mantendo o governo pela lei e persuasão, exercidos pelo califa, escolhido entre os líderes religiosos pela população muçulmana⁴⁷.

Destacamos que a aplicação do conceito centro-periferia perde de vista a capacidade criativa das “periferias” e as transformações engendradas por elas sobre o “centro”. Mais do que isso, as regiões não hegemônicas são caracterizadas como meros reflexos do exercício realizado nos espaços de referência, desarticulando completamente as demandas sociais próprias em favorecimento da projeção da sombra gerada por um sol distante. Este modelo não nos serve. Contudo, percebemos que a religião muçulmana não surgiu da revelação aos africanos. Revelada a Maomé, esta fé atingiu a África através de sucessivos deslocamentos populacionais, cuja gênese remonta à Arábia, alcançando o noroeste daquele continente através dos Berberes. Pelos Berberes, o Magrebe e o Mediterrâneo tornavam-se os espaços de referência dos africanos, em detrimento da distante, e muitas vezes inacessível, Meca.

Robinson acredita que o interesse dos povos sul-saariano pelos produtos oriundos do Magrebe se deva, também, ao fascínio exercido por essa região, considerada por eles como coração do mundo islâmico. O poder atribuído aos objetos que circulavam nestes circuitos, como as bolsas de mandinga, decorria da crença nas bençãos dispensadas por Deus aos seus filhos diletos: os comerciantes bexerins⁴⁸. Assim, dedicavam-se esforços à expressão material e ritual da fé, ainda que outros sentidos e práticas continuassem atrelados à localidade. Acreditamos, portanto, que há espaços de referência à prática da fé e exercício da cultura em *alguns* aspectos da vida religiosa. Contudo, estes espaços não são categorias estáticas, desconectadas dos

⁴⁷ GIORDANI, Mário Curtis. *História da Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes. 1976.

⁴⁸ ROBINSON, David. *Op. cit.*, p.44.

interesses reais e possíveis dos agentes históricos. No século XVII, o Magrebe e Mediterrâneo eram os principais exemplos a serem seguidos pelos sul-saarianos.

Destas duas regiões chegavam os principais estímulos à islamização da África sul-saariana. Uma vez introduzidos, eram decodificados pelas populações através de suas próprias lentes e interesses. Aos sacerdotes e religiosos locais cabia a função de mediar as relações entre a fé muçulmana e seu exercício através dos ritos locais. Esta função mediadora garantia a acessibilidade das populações à fé e garantia o domínio do poder e autoridade dos governantes sobre seus súditos pouco ou nada esclarecidos acerca do islã, além das práticas tradicionais às quais ele se acoplava. Mas a referência vinha do norte africano, fluxo das migrações e do comércio. Não por acaso, as *jihads* do século XVIII partiram, inicialmente, na segunda metade do XVII, da Mauritânia⁴⁹.

O comércio e as peregrinações foram as principais vias por meio das quais os saberes teológicos e ortodoxos islâmicos oriundos do norte africano alcançaram a porção sul-saariana, posteriormente somadas às confrarias⁵⁰. Por elas, os pilares fundamentais fizeram-se conhecidos, bem como o calendário religioso, com suas prescrições e festas. Porém, estas redes de comunicação não seriam suficientes, caso não se desenvolvessem junto às populações aqui estudadas, outras três importantes instituições: as mesquitas, as cortes de justiça e as escolas corânicas. Juntas, elas foram responsáveis pelo enraizamento e adensamento das crenças e ritos do islã na África⁵¹.

Enquanto espaços físicos e instituições, os três elementos destacados cumpriram a função de congregar a comunidade muçulmana, integrando-a. A natureza física destes espaços é fundamental à sua prática, muito embora não careçam de requintados modelos arquitetônicos. Na maioria das vezes, tratava-se de construções simples ou apenas espaços que servissem aos crentes no noroeste africano. Robinson afirma que a mesquita poderia ser um simples lugar sobre o chão, onde os fiéis pudessem se direcionar à Meca e fazer suas orações. Este “lugar” está presente em várias regiões analisadas neste trabalho. Dentre elas, destacamos o porto de Casão:

Está a aldeia toda murada de paus altos a pique, que chamam tabanca; por fora uma cava alta e larga que arroteia toda a aldeia, no tempo do

⁴⁹ CURTIN, Philip. Jihad in Wes Africa: Early phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal In.: *The Journal of African History*. vol. 12, n.01. Cambridge: Cambridge University Press. 1971.

⁵⁰ LEVTZION, Nehemia. *Loc. cit.*

⁵¹ ROBINSON, David. *Op. cit.*, p.16.

inverno estão cheias d'água. Tem quatro pontes e quatro portas; as pontes de palmeiras. Tem na porta oriental uma praça e nela algumas árvores altas. À sombra delas tem uma calçada quadrada coberta de esteiras grossas. Nesta calçada fazem seu sala. A par da calçada, da banda do poente, tem umas gamelas com água em que lavam os pés e as mãos quando vão rezar.⁵²

A mesquita caracteriza-se como lugar da oração, onde a comunidade se reúne para realizar o rito religioso. André Donelha apresenta-nos a arquitetura da aldeia onde está localizado o porto de Casão, destacando o espaço reservado à oração. Não por acaso, trata-se de uma praça posta na porta oriental da aldeia, portanto já direcionada à Meca. O chão é coberto com esteiras às quais se somam outros objetos de rito, como as gamelas com água, cuja função é purificar o temente a Deus, através do exercício do rito da oblação, antes da oração, seu *sala* ou *al-salat*. A essa descrição somam-se as três mesquitas que se encontram no curso do Gâmbia, conforme já discutimos.

De modo semelhante, Manuel Álvares apresenta-nos as escolas corânicas. Instituições centrais à difusão do islamismo na África, estas eram marcadas por espaços com poucos vigores arquitetônicos, nos quais se instruía as crianças que, posteriormente, tornar-se-iam bexerins e divulgadores do credo islâmicos. Ao abordar o reino Saalum, o jesuíta afirma que “aqui existe uma escola comum onde a leitura e a escrita são ensinadas”⁵³. Relembremos as descrições de Álvares, citadas no capítulo anterior:

os bozes ou bexerins mantêm escolas para ensinar a ler e escrever em letras arábicas, as quais usam em seus amuletos, já que esses malditos relicários consistem em certos preceitos escritos em árabe. A tarefa dos bexerins é educar meninos que, depois, servirão como clérigos da seita. Eles aprendem do mesmo jeito que nós, fazendo cópias de exercícios, à luz normal, durante o dia, à luz do fogo, à noite. É impressionante ver o número de fogos em volta daqueles que sentam para ler e repetir suas lições, os quais leem com vozes tão estridentes que aborrecem quem vê (e escuta) estes discípulos infernais.⁵⁴

As escolas corânicas podiam ser instituições simples, onde crianças aprendiam a ler e escrever através de cópias e recitações do Alcorão. Mas também podiam ser grandes centros de estudos, nos quais se estudavam teologia, filosofia, caligrafia,

⁵² DONELHA, André. *Op. cit.*, p.150.

⁵³ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, part 1, chapter 3, Page 4

⁵⁴ *Ibid.*, p.7

direito, entre outras. Estas últimas eram chamadas *madrassa*, ou lugares de estudo, e eram frequentadas pela elite intelectual islâmica. Em nossas fontes, não encontramos referências a esses centros superiores, que poderiam vir a tornarem-se universidades. Contudo, a mais importante *madrassa* da África Ocidental ficava no Mali, coração do islamismo ao sul do Saara, cuja influência adentrava a floresta tropical. Tratava-se da mesquita de Sankore, em Timbuctu. Como muitas outras, Sankore era um lugar devotado à oração e educação, sede da mesquita e da universidade de Timbuctu⁵⁵.

A ausência de grandes instituições educacionais no noroeste africano, nas décadas iniciais do século XVII, pode ser indício da razão da ausência de cortes jurídicas devotadas ao islamismo. Como apresentamos na seção anterior, o regime legal islâmico foi o aspecto social que menos encontrou adesão da população naquele período. Como hipótese, acreditamos tratar-se da insuficiência formativa de homens aptos ao exercício da *Shari'a*. A presença da escola de formação de bexerins demonstra a passagem do islã de corte para aquele professado pela maioria, fenômeno que se completaria através da adesão da população à jurisprudência muçulmana. Um processo em curso, cujas características básicas estavam em formação.

Mesquitas e escolas foram os lugares institucionais de divulgação e valorização da unidade muçulmana e, por sua vez, exercício dos pilares da fé. As cinco obrigações fundamentais de todo muçulmano são o elo universalizante desta doutrina, capaz de unir todos seus seguidores em horas do dia, momentos do ano ou lugares sobre o globo, contribuindo com a realidade da comunidade, em detrimento de seu aspecto puramente imaginário – ou seja, a ausência de contatos reais, apesar da simultaneidade das ações dos mais diversos e dispersos indivíduos.

A primeira obrigação é professar ou testemunhar a fé e consiste em recitar “não há nenhum deus além de Deus e Maomé é Seu Profeta”. Tal profissão expressa o monoteísmo islâmico, bem como o papel seminal desempenhado por Maomé e a afirmação essencial da identidade muçulmana. A segunda obrigação é a oração, realizada cinco vezes ao dia:

1. Oração da alvorada, que pode ser realizada entre o surgimento dos primeiros raios do sol até seu aparecimento completo;

⁵⁵ ROBINSON, David. *Op. cit.*, p.16-17; p.46.

2. Oração do meio dia, que pode ser feita entre o período em que o sol alcança o meio do céu até o horário da terceira;
3. Oração da tarde, que pode ser realizada entre o momento em que a sombra projetada por um objeto é igual ao seu comprimento e a próxima;
4. Oração do por do sol, que pode ser rezada a partir do momento em que o sol fica abaixo da linha do horizonte até o horário da seguinte;
5. Oração da noite, que deve ser feita entre o momento em que o sol se põe completamente até a oração da alvorada.

A terceira obrigação é a doação de esmolas aos pobres da comunidade, cuja dimensão social expressa a justiça distributiva proposta por Maomé. O jejum concentrado no nono mês do calendário islâmico, o mês do Ramadã, corresponde à quarta obrigação dos fiéis. Esta atividade busca lembrar os muçulmanos das bênçãos recebidas, da necessidade de confessar seus pecados e se reencontrar com Deus. Por fim, a quinta tarefa é realizar a peregrinação até Meca, pelo menos uma vez na vida, preferencialmente no mês do Ramadã. Assim como o pilar anterior, este objetiva reconciliar o fiel com Deus, acrescentando uma dimensão social: ao aproximar crentes de todas as partes do mundo, a peregrinação institui o sentimento de unidade e igualdade fundamentais a esta fé, cuja ambição ou “destino” é transformar o mundo em *dar el-Islam*⁵⁶.

Estas cinco atividades são os pilares centrais do islamismo e atuam na formação da comunidade islâmica, integrando a *Umma*. Entender a dimensão social de pertencimento que promovem é fundamental à percepção da integração das populações africanas sul-saarianas no islamismo, através do exercício destas tarefas. As narrativas de Almada, Álvares e Donelha nos permitem perceber algumas formas de realização destes pilares na Guiné, que serão abordadas abaixo.

Shahada – Profissão de Fé

⁵⁶ *Ibid.*, p.15-16.

Iniciamos pelo testemunho da fé, pois ele é o primeiro e mais importante pilar, embora se manifeste nas orações, nosso tema seguinte. A profissão de fé é o momento em que o fiel afirma que “não há nenhum deus além de Deus e Maomé é seu Profeta”. Esta assertiva condensa os dois mandamentos fundamentais à religião: o monoteísmo, caracterizado por Deus como fonte absoluta de todo poder; e o papel central desempenhado por Maomé na transmissão da mensagem divina. Apesar de sua centralidade na concepção de o que é ser muçulmano, a *shahada* é realizada apenas durante as orações. Conforme a doutrina muçulmana a profissão de fé deve ser realizada em árabe, ainda que os fiéis não conheçam o idioma.

Diante disso, possivelmente os cronistas não entenderam o que era pronunciado pelos bexerins, impedindo-os de descreverem as falas deste ritual. Entretanto, uma passagem apresentada por Manuel Álvares oferece-nos a percepção da *shahada* no noroeste africano. Tratava-se de parte das comemorações da festa do fim do jejum, após o mês do Ramadã. Descrevendo o rito, o jesuíta afirma que “um bexerim de categoria mais alta se aproxima da entrada da clausura em torno da mantaba [uma árvore] e começa a chamar ‘Allah, Allah’ e o nome do profeta Maomé”⁵⁷. Os nomes Allah e Maomé foram compreendidos pelo inaciano que, ao não completar sua descrição, sugere-nos que não tenha entendido o que se disse, podendo ser enunciados pronunciados em árabe. Entretanto, a pronúncia repetida da palavra Allah (Deus) e do nome Maomé encaixa-se perfeitamente na expressão “não há nenhum deus além de Deus e Maomé é seu Profeta”. Este elemento aponta a manifestação da *shahada*. Destacamos que, como as orações pronunciadas não foram coletadas pelos cronistas, possivelmente a profissão de fé fosse constante, tal como era a realização da *al-salat*, como abaixo abordaremos.

***Al-salat* – Oração**

A oração é o ritual mais presente nas apresentações do islamismo nas fontes portuguesas. O ato de “fazer sala” é descrito pelos três cronistas. No Cayor, Amad-Malinque “não bebe vinho nem come carne de porco, e faz salas como os mouros”⁵⁸.

⁵⁷ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Part 1, chapter 3, Page 9.

⁵⁸ ALMADA, André, *Op. cit.*, p.37.

No curso do rio Gâmbia, onde há “mais religiosos bixirins do que há em toda outra Guiné”, Donelha dá notícias da existência de “um ídolo de Mafamede, onde vão em romaria fazer salas ao maldito Mafoma”⁵⁹. Ao longo de 120 léguas de seu curso havia três grandes centros de oração, destacados por Almada. Lá os religiosos:

Fazem suas salas para o Oriente postos os rostos, e antes de as fazerem lavam primeiro o traseiro e depois o rosto. Rezam juntos com uma vozaria alta como muitos clérigos em coro, e no cabo acabam com Ala Arabi, e Ala mimi. Têm suas mulheres que trazem consigo, assim os que estão nas casas como os que estão fora delas⁶⁰.

À distância de 70 léguas acima da foz do rio Gâmbia estava localizado Malor, sede de um dos “conventos, de grande religião e devoção” entre os muçulmanos. Dez léguas abaixo de Malor, estava o porto de Casão, onde o Sandequil, tio de Gaspar Vaz, residia. Lá, Donelha o encontrou “com muitos bixirins, que são sacerdotes, e muita gente sobre esta calçada, a orar e fazer sala ao seu maldito Mafoma”. Esta aldeia:

Tem na porta oriental uma praça e nela algumas árvores altas. À sombra delas tem uma calçada quadrada coberta de esteiras grossas. Nesta calçada fazem seu sala. A par da calçada, da banda do poente, tem umas gamelas com água em que lavam os pés e as mãos quando vão rezar.⁶¹

O cronista é perspicaz na observação do rito realizado. Conforme a descrição, percebe-se a presença da água, elemento importante para realização das abluções, atos de purificação individual precedentes à oração. Manuel Álvares descreve esta cerimônia, realizada na manhã festiva ao final do Jejum do Ramadã. Descrevendo os ritos realizados pelos Mandinga Sonequi antes da *al-salat*, o autor afirma que “os bexerins levam seus [??] de madeira ou metal cheios de água para se purificar antes de entrar no lugar da cerimônia. O alemane lava seus pés, boca, rosto e o topo de sua cabeça, e os bexerins também seus pés”⁶².

Na narrativa de Manuel Álvares, a realização da *al-salat* é descrita como um dos ritos realizados nas comemorações da Páscoa. Contudo, a Páscoa não é uma festa

⁵⁹ DONELHA, André. *Op cit.* p.146.

⁶⁰ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.54.

⁶¹ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.150.

⁶² ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Part 1, chapter 3, Page 9.

islâmica. Para os judeus, este evento representa a libertação dos hebreus diante da escravidão no Egito. Para os cristãos, representa a ressurreição de Jesus Cristo. Para os muçulmanos, a data não é sagrada, uma vez que na tradição judaica seu sentido é mais étnico que religioso, pois significa a libertação do povo de Israel, e não um milagre que culminasse na escrita do Alcorão ou ascensão do islã. No tocante ao sentido atribuído pelos cristãos, o Alcorão diz que os homens declararam:

“Matamos o Messias, Jesus, o filho de Maria, o Mensageiro de Deus”, quando na realidade, não o mataram nem o crucificaram: imaginaram apenas tê-lo feito. E aqueles que disputam sobre ele estão na dúvida acerca de sua morte, pois não possuem conhecimento certo, mas apenas conjecturas. Certamente, não o mataram, antes Deus o elevou até Ele, Deus é poderoso e sábio. Não há ninguém entre os adeptos do Livro que deixe de crer em Jesus antes de morrer. E ele será, no dia da Ressurreição, uma testemunha contra eles.⁶³

Portanto, não há ressurreição de Cristo na religião islâmica, uma vez que o profeta Jesus foi levado por Deus para junto de si, sem passar pela morte. Diante disso, possivelmente a análise de Álvares referia-se a uma festa do calendário muçulmano: a *Eid al-Fitr*. Esta é a festa da quebra do jejum, uma das duas maiores do calendário islâmico, celebrada ao término do mês do Ramadã. Assim como a Páscoa cristã realiza-se após quarenta dias de penitências, jejuns e orações, *Eid al-Fitr* é o momento de congregação dos fiéis muçulmanos com Deus, após recolhimento e execução das prescrições descritas pelo Alcorão, como abaixo apresentaremos, ao discutirmos o quarto pilar: o *Saum*.

É possível que Álvares estivesse realizando este raciocínio analógico e tenha se referido à *Eid al-Fitr*, comparando o período do Ramadã à Quaresma. Assim sendo, o autor afirma que a festa do fim do jejum entre os muçulmanos africanos era celebrada com músicas e banquetes, nos quais toda a comunidade se reunia, juntamente com alemanes, fodigues e mozes. Antes das abluções, na manhã do dia festivo, os fiéis “vão fazer sua sala, e têm uma grande procissão próxima a uma árvore escolhida para este fim, chamada mantaba. Lá eles fazem seu sacrifício.”⁶⁴ Após o sacrifício, se purificam

⁶³ MAOMÉ. *O Alcorão*. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran. s/d. p.XIII., p.51-52. Sura 4, 157-159.

⁶⁴ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit., Part 1, chapter 3, Page 9*.

através da água, dando continuidade ao ritual: realização da *shahada*, nova purificação, com areia, direcionamento do corpo e das preces para Meca, no leste, e oração:

Quando estes lavatórios estão completos, um bexerim de categoria mais alta se aproxima da entrada da clausura em torno da mantaba e começa a chamar ‘Allah, Allah’ e o nome do profeta Maomé. Em seguida, os bexerins menores entram, sempre precedidos por três dos outros, mas algumas vezes há muitos deles para todos entrarem. Quando chegam perto do oratório, eles se agacham um por um e preparam o local, então pegando um pouco de terra ou areia eles começam a esfregar seus braços, do pescoço até os cotovelos, e depois disto seus rostos. Voltando-se para o Leste, eles primeiro erguem os braços em frente a seus olhos e com as palmas viradas para cima, invocam Deus e Maomé.⁶⁵

Na ausência de água, o fiel muçulmano pode utilizar areia para se purificar, desde que esteja limpa e seca. Neste caso, percebemos a apropriação local desta possibilidade justaposta ao uso da água: após as abluções com o líquido, descritas acima, os Mandinga passavam areia sobre seus corpos, dando continuidade à purificação. Em seguida, “eles se sentam e beijam o chão três vezes, e a cada vez todos aqueles presentes se erguem na vertical quando os líderes o fazem”⁶⁶.

A oração é uma das práticas mais frequentes entre os muçulmanos, cujo dever arquetípico é realizá-la cinco vezes ao dia. Nos excertos destacados, apresentamos o vigor deste pilar da fé islâmica na África sul-saariana. Uma das regiões com maior número de muçulmanos era às margens do rio Gâmbia, onde estavam localizados os “conventos” – escolas, mesquitas e mercados – descritos por Almada, onde se formavam os bexerins. Esta familiaridade reforça a hipótese apresentada anteriormente, acerca da relação entre instituições coercitivas, como escola, mesquita e corte de justiça, e a reprodução social dos pilares da fé.

Zakat - Esmola

O termo *zakat* designa uma forma de auxílio aos pobres expressa na forma de esmolas. O Alcorão, em várias passagens, recomenda ao fiel: “recitei as preces, e pagai

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ *Idem.*

o tributo dos pobres, e ajoelhai-vos com os que se ajoelham”⁶⁷. No início da religião islâmica, a *zakat* era empregada ao auxílio dos pobres, órfãos e viúvas, além de financiar os projetos de Maomé e as expedições guerreiras que almejavam expandir os limites do império e da fé muçulmana. De recomendação do livro sagrado, o tributo adquiriu forma de imposto obrigatório, convivendo lado a lado com outra forma de expressão da caridade: a *sadaga*, a esmola espontânea, não regulamentada.

Na África, as teocracias muçulmanas e o Estado Mahdista do Sudão fizeram uso da *zakat* como imposto obrigatório a ser pago pelos fiéis. Durante os regimes coloniais, essa obrigação caiu em desuso e, conforme acredita Ioan Lewis, hoje está praticamente confundida com a *sadaga*, em seu caráter voluntário⁶⁸. Como exercício da caridade, este pilar, constantemente apresentado no Alcorão, almejava a formação equânime da sociedade, através de uma forma de distribuição da renda. Por outro lado, a medida ainda é muito aplicada como meio de fortalecer instituições de caridade e fundações pias⁶⁹.

Acreditamos que o recurso à esmola fosse uma das formas de manutenção das escolas corânicas e das mesquitas, além de garantir a sobrevivência dos bexerins que peregrinavam pelos sertões, divulgando as palavras do Profeta. Manuel Álvares é muito crítico diante desta estratégia, afirmando que “eles pedem esmolas dia e noite e vivem delas”⁷⁰. A interpretação que o cronista faz do pedir esmolas é a seguinte:

Eu não vou esconder uma coisa notável sobre estes lobos em peles de cordeiro, seu método de pedir esmolas. Os verdadeiros Mandingas são todos muito gentis e companheiros e, assim, muito caridosos. (Estas pessoas) vêm aos acampamentos ou casas dos portugueses, apoiando-se numa lança, e pedem os presentes normais, inteiramente para o amor de Deus: eles se agacham e pedem com extrema cortesia, derramando palavras de forma que obtêm tanto quanto buscam, como resultado de sua enorme persistência. Que nação astuta é essa! Então eles ganham e completam tudo que desejam⁷¹.

O jesuíta acredita que os bexerins se aproveitam da boa fé dos homens para pedir-lhes esmolas que, na maioria dos casos, referiam-se a alimentos, tecidos e demais

⁶⁷ MAOMÉ, *Op. cit.*, p.6. Sura 2, 43.

⁶⁸ LEWIS, Ioan. *Op. cit.*, p.115.

⁶⁹ GIORDANI, Mário. *Op. cit.*, p.340.

⁷⁰ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Parte 01, cap. 03, p. 07.

⁷¹ *Ibid*, p.4.

bens necessários à integridade física e úteis à manutenção de suas práticas. É preciso destacar que o sentido burocrático da *zakat*, como imposto legal, não havia, ainda, vigorado na região e tornar-se-ia presente apenas nos Estados teocráticos posteriores. Philip Curtin afirma que, na *jihad* de Nasir al-Din, os muçulmanos do noroeste africano aceitaram o domínio de um marabuto, mas se negaram a pagar o tributo estabelecido⁷². Portanto, acreditamos que o sentido de esmola como doação fosse, neste período, superior àquele referente à obrigação legal instituída. Alhures, apresentamos os alimentos oferecidos ao bexerim que fez chover, trecho que também pode ser compreendido como exercício da caridade.

Além dos pedintes bexerins, o jesuíta destaca o papel do alemane, atrelado ao aspecto caridoso, considerado pelo autor. Este “é muito respeitado: quando ele chega numa vila, todos beijam suas vestes e seus pés. Ele é muito rico e, portanto, distribui grandes esmolas por amor a *Allah*”.⁷³ Tanto a presença religiosa muçulmana quanto muitas missões católicas mantinham-se através das doações dos fiéis. Ao solicitar a presença dos padres inacianos no arquipélago de Cabo Verde, André Álvares de Almada afirmava a Felipe II que as esmolas seriam uma das condições para expansão da cristandade na Guiné:

com as esmolas da terra, se sustentarão e pregarão em todas as Ilhas, nas Quaresmas, Adventos e Festas do Ano. E da Ilha irão aos Rios da Guiné onde farão muito fruto, onde até ao presente não se vê fazer mais que mandarem os Bispos visitar aos lançados, aos quais absolvem de todos os casos posto que reservados, e neles os tornam a deixar, e desta maneira ficam vivendo no mesmo pecado.⁷⁴

Função análoga foi desempenhada pelo donativo no tocante à expansão muçulmana. O auxílio recebido pelos bexerins, por vezes analisados como pagamentos por serviços prestados, somam-se ao caráter institucional da *zakat*, indicando que, ao contribuir com os sacerdotes e com a continuidade da obra do Profeta, a população em geral e os governantes em particular ligavam-se às determinações do Alcorão, que lhes recomendava que “adorassem Deus, sendo sinceros para com Ele na religião, que

⁷² CURTIN, Philip. *Jihad in West Africa: Early phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal* In.: *The Journal of African History*. vol. 12, n.01. Cambridge: Cambridge University Press. 1971.

⁷³ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Parte 01, cap. 03, p. 07-08.

⁷⁴ ALMADA, André. *Op.cit.*, p.76.

fossem homens de uma fé única, que recitassem a oração e pagassem o tributo aos pobres. Não é essa a religião verdadeira?”⁷⁵

Saum – Jejum do Ramadã

Saum, o Jejum do Ramadã, acontece uma vez por ano, durante o nono mês do calendário muçulmano, chamado Ramadã. Conforme o livro sagrado dos muçulmanos:

Foi no mês do Ramadã que o Alcorão foi revelado, um guia para os homens, com provas manifestas para a orientação e o discernimento. Quem, pois, estiver presente durante este mês, que jejue; e quem estiver doente ou viajando, que jejue durante outros dias em substituição. Deus deseja facilitar, e não dificultar. E Ele quer que jejueis durante todo o mês e proclameis Sua grandeza pela orientação que d’Ele recebestes. E possais ser agradecidos.⁷⁶

O mês é dedicado ao jejum e oração, aos quais se somam prescrições de ordem sexual. Tanto a alimentação quanto a prática sexual são proibidas durante o dia. O nascimento e o por do sol dão os indicadores do momento da prática do jejum e abstinência, bem como é o sol que demarca os horários das orações, ao longo do dia (interessante notar que, apesar da centralidade dos movimentos do sol na vida diária do fiel, o calendário muçulmano é lunar). Segundo o Alcorão:

É-vos lícito aproximar-vos de vossas mulheres nas noites de jejum. Sois um vestuário para elas, e elas são um vestuário para vós. Deus sabe que vos equivocáveis e fazíeis o que julgáveis proibido, e Ele aceitou vosso arrependimento e vos perdoou. Procurai-as, pois, e aprendei o que Deus prescreveu em vosso favor. E comei e bebei até que comeceis a distinguir, na aurora, a linha branca da preta. Depois, jejuai até a noite. E não mais deiteis com elas, e permaneçei em devoção nas mesquitas. Tais são os limites de Deus. Não os transcendais. Assim Deus manifesta suas revelações aos homens. Quiçá se tornem piedosos.⁷⁷

Na África, Lewis afirma que o mês do Ramadã é popularmente conhecido, nas comunidades muçulmanas, como o mês do jejum. A prática foi adotada por bexerins de

⁷⁵ MAOMÉ, *Op. cit.*, p.348. 98,5.

⁷⁶ *Ibid.*, p.16. 2-185.

⁷⁷ *Ibid.*, p.16. 2-186.

várias partes, como destaca André Álvares de Almada, muito embora não especifique o mês, ao tratar dos sacerdotes que viviam nas casas religiosas ao longo do rio Gâmbia: “andam estes Cacizes magros e debilitados das suas abstinências e jejuns e manjares; não comendo coisa morta por mão de pessoa que não seja religiosa”⁷⁸.

Manuel Álvares é arguto em suas observações e identifica claramente a emergência do mês do Ramadã entre os Mandinga. Conforme o autor:

O jejum deles dura um mês, começando e terminando na lua nova. Durante este período eles não tomam nada o dia todo. Mas depois do por do sol eles moem o milho e fazem com ele uma bebida, a qual bebem enquanto comem cuscus, carne e outras comidas que têm; e antes do cantar do galo eles fazem mingau de milho com leite, que lhes dá mais força para seus jejuns. (...) Eles dizem suas orações à noite em certo lugar selecionado como sendo mais adequado a estes fins. (...) Eles escolhem o local pelas condições que este lhes dá para tomar estas cerimônias, as quais são realizadas ao longo do tempo da Quaresma deles. Esta acaba quando a lua nova aparece e eles a saúdam com grande festa.⁷⁹

A alimentação à base de milho, leite e carne é realizada apenas à noite, durante o período nomeado pelo jesuíta como “Quaresma”, tratando-se, na verdade, do Ramadã. Álvares evidencia o acompanhamento do calendário lunar realizado pelos muçulmanos Mandinga, de acordo com as prescrições islâmicas. De acordo com este, os meses começam na lua nova e terminam em sua chegada, ao completar um ciclo lunar com duas passagens pelo sol. A chegada da lua nova indica que o Ramadã é findado, dando início ao décimo mês islâmico, chamado Shawwal, em cujo primeiro dia se festeja a quebra do jejum, na festa de *Eid al-Fitr*. Na manhã do dia festivo, Manuel Álvares afirma que os Mandinga se purificavam através das abluções e realizavam suas orações.

Depois do sala, eles pedem a Deus e a seu Maomé para livrá-los do mundo e daqueles inimigos que são desconhecidos por eles ou de quem eles não podem se livrar sozinhos. Os reis comparecem a esses salas acompanhados por muitos cavaleiros se eles os tem, do contrário por pessoas à pé; e se as clausuras forem mantê-los dentro delas, eles fazem suas salas lá. Depois, eles têm grandes festas e correm seus cavalos, e quando o rei retorna para sua casa, aqueles que o acompanham se despedem e partem para suas aldeias.⁸⁰

⁷⁸ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.54.

⁷⁹ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Part 1, chapter 3, p.8-9

⁸⁰ *Ibid.*, p.9.

O seguimento do calendário lunar é elemento muito significativo da islamização no noroeste africano, uma vez que populações agricultoras tradicionais geralmente seguiam o calendário solar, mais propício ao acompanhamento das estações do ano⁸¹. A finalização do jejum no início da lua nova e a realização da “festa da Páscoa”, na verdade *Eid al-Fitr*, no primeiro dia do mês seguinte são elementos claros da conversão, aceitação do calendário e realização das comemorações universais do islã. A presença de governantes e da comunidade islâmica atesta a integração promovida pela festa que, através da oração e dos festejos comuns, mantém a comunidade local em comunhão e interligada à *Umma*.

***Hajj* – Peregrinação a Meca**

A peregrinação a Meca certamente foi o pilar mais difícil de ser realizado pelos muçulmanos do noroeste africano, ao longo da primeira metade do século XVII. Conforme define David Robinson, o tempo é um produto mais transportável que o espaço: seguir o calendário islâmico seria mais fácil que frequentar os lugares muçulmanos, tão distantes das terras da Guiné⁸². Apesar das limitações geográficas, podemos destacar duas formas de peregrinação presentes nas fontes: a ida a Meca, de fato, realizada por alguns mercadores e governantes ricos, que tinham condições de arcar com os custos do deslocamento; a substituição do santuário mequense por outros mais próximos, que se tornavam centros locais de peregrinação.

O ato de ir a Meca é associado diretamente à formação dos bexerins e ao porte de bolsas de mandinga, o principal recurso da cultura material a expressar o caráter islâmico naquela região. De acordo com André Donelha, os comerciantes Mandinga percorrem todos os portos e o sertão da Guiné:

E o que levam para vender são feitiços em cornos de carneiros e nómias e papéis escritos, que vendem por relíquias, e como vender

⁸¹ No calendário lunar, o ano possui em média nove ou dez dias a menos que no calendário solar, uma vez que o ciclo da lua dura 29 dias, 12 horas e 44 minutos. Os meses intercalam entre 29 e 30 dias e, diante da defasagem de dias em relação ao calendário solar, as estações não possuem data fixa, percorrendo todos os doze meses, ao longo dos anos.

⁸² ROBINSON, David. *Op. cit.* p.44.

tudo isso semeiam a seita de Mafamede por muitas partes, e vão em romaria à casa de Meca e correm todo o sertão d’Etiópia⁸³.

Não sabemos o quanto o ir “em romaria à casa de Meca” é uma informação, de fato, ou uma hipérbole cujo objetivo é destacar a amplitude das terras cortadas por estes mercadores, cuja imunidade interétnica atribuída pelo islamismo os permite cortar “todo o sertão d’Etiópia”. De todo modo, as palavras foram lançadas por Donelha, referindo-se a esta peregrinação à cidade sagrada dos muçulmanos. Contudo, o comerciante cabo-verdiano não é o único a realizar esta descrição. Manuel Álvares também associa o porte e tráfico das bolsas de Mandiga às peregrinações à Meca. O jesuíta afirma que:

O demônio então atrai estes mozes e outros discípulos fanáticos da seita do falso profeta que, embora a Casa de Meca seja muito longe, isso não os impede de visitá-la e eles vão lá em peregrinações através de terras estrangeiras nas quais eles atuam como pregadores do inferno. De lá eles trazem amuletos tão variados quanto os usos nos quais eles os colocam, com relíquias dentro sendo igualmente variadas. Alguns amuletos são usados sobre a roupa, outros nos escudos, alguns vão ao redor do pescoço, outros nos braços e assim vão; mas em cada caso o objeto inteiro é adornado com estas abominações.⁸⁴

O comércio de noz de cola é acionado pelos cronistas como uma das principais rotas que levam os comerciantes até Meca. Novamente, a peregrinação é registrada como rito de passagem que os transforma nos respeitados bexerins. A noz é:

muito valorizada por toda a Etiópia. É contada como uma dádiva do céu e os mercadores Mandinga carregam-na para todas as partes da Barbária e, na forma de pó, até Meca. Lá eles são feitos bexerins superiores e retornam com a recompensa normal de nómimas, que eles oferecem por todas essas províncias.⁸⁵

O fazer-se bexerim em Meca, portanto, é muito destacado por Álvares. Ir a Meca fornecia *baraka* ao homem que realizasse este empreendimento, garantindo-lhe o exercício de fé e dos poderes atribuídos aos religiosos pelo misticismo popular. Através da romaria, os sacerdotes tomavam conhecimento de aspectos da religião e dos ritos a serem praticados e os traziam para a Guiné. Em suas terras, estes novos conhecimentos

⁸³ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.160.

⁸⁴ ÁLVARES, Manuel. *Op. cit.*, Part 1, chapter 3, p.8

⁸⁵ *Ibid.*, Parte 01, cap. 03, p.01-02.

eram reformulados diante dos contextos culturais e políticos locais e, assim, garantia-se o dinamismo e as particularidades do islamismo sul-saariano, no início do século XVII. Somente um século mais tarde estas práticas entrariam em crise com a chegada de religiosos guerreiros, que percebiam o exercício da política como forma de enfatizar a doutrina e ortodoxia islâmicas na África.

Além da peregrinação, que impõe ao fiel a barreira do espaço, o calendário muçulmano oferece outra forma de se participar deste pilar. Trata-se da festa do Sacrifício, que acontece no décimo segundo mês do calendário islâmico, chamado Dhu'l-hijja. Chamada *Eid ul-Adha*, a festa do Sacrifício acontece no final da Peregrinação e é conhecida no noroeste africano como *tabaske*, ocorrendo 70 dias depois da festa da quebra do jejum. Ioan Lewis afirma que, embora integre o calendário muçulmano, esta atividade foi apropriada pelos africanos para indicar homenagens públicas aos governantes dos Estados jalofo⁸⁶. No reino Saalum, a festa significava reverência ao governante, destacando a submissão de outros governantes:

Logo além destes entra outro Rei da mesma nação, o qual dá obediência ao de Borçalo [Saalum], e acode à sua corte em certos tempos do ano; nos quais fazem umas festas grandes entre eles chamada[s] Tabasquios, e tem obrigação de lhe acudir com gente e ajudá-lo nas guerras.⁸⁷

A realização da festividade islâmica atrelada à política local indica, conforme defendemos na seção anterior, as formas de interação e acomodação do islamismo nas sociedades africanas. A adesão das elites à religião muçulmana, amparada por pregadores que eram comerciantes ou conselheiros, não interferiu na manutenção das formas tradicionais de autoridade, tornando-se complementares a elas. A realização dos Tabasquios, entre os Jalofo do Saalum, dizia respeito à ratificação das alianças políticas, confirmadas no apoio ao governante em momentos de guerra.

A outra forma de peregrinação é mais restrita a espaços próximos. David Robinson afirma que na África sul-saariana era imperativo o estabelecimento de santuários para celebrar a fé, mostrar devoção e consolidar o islamismo nas sociedades locais. Alguns destes espaços podiam tornar-se importantes centros regionais de

⁸⁶ LEWIS, Ioan, *Op. cit.*, p.113.

⁸⁷ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.43.

peregrinação, por vezes substitutos da rota até Meca, sobretudo aos mais pobres⁸⁸. Lewis argumenta que a atração emocional exercida pela peregrinação e a situação geográfica de muitos muçulmanos inspiraram a formação de outros cultos de peregrinações, por vezes em túmulos e relíquias de homens santificados pela tradição popular. O autor acrescenta ser importante indagarmo-nos acerca da medida em que esta atividade se apresenta como forma de sublimação da veneração pré-islâmica dos antepassados. Talvez ela expresse outra das acomodações do islã em fase enraizamento no noroeste africano.

Quanto melhores fossem as condições financeiras de uma pessoa, mais distante ela poderia ir, nos muitos santuários espalhados pelo noroeste africano. Novamente, o curso do rio Gâmbia desponta como região muito procurada pelos peregrinos, devido à presença das três mesquitas, localizadas junto à foz, em Malor, setenta léguas acima, e em Sutuco, há cinquenta léguas da segunda. Nesta região, conforme Almada, há “mais religiosos bixirins que há em toda outra Guiné; porque há em todo ele muitas casas desta religião e muitos peregrinantes que andam de reino em reino”⁸⁹.

Também no curso do Gâmbia estava o monte Vermelho. Objeto de controvérsia na historiografia contemporânea, este lugar foi caracterizado por Donelha como centro de peregrinações, onde fiéis acudiam em romarias. Em fontes posteriores, elaboradas a partir da segunda metade do século XVII, no XVIII e em narrativas tradicionais coletadas no final do século XX, o sentido islâmico é ausente, substituído pela presença de entidades das religiões tradicionais, como espíritos e demônios. José da Silva Horta acredita tratar-se de um erro de interpretação de Donelha, que conjecturou o caráter islâmico do culto por ter tido notícias dele através dos Mandinga que, conforme acreditava, eram inerentemente muçulmanos⁹⁰.

Acreditamos que monte Vermelho seja um local emblemático, onde a religiosidade islâmica, o desenvolvimento da via mística e as religiões populares, como culto aos antepassados, se cruzam. Os problemas levantados pelas fontes analisadas por

⁸⁸ ROBINSON, David. *Op. cit.*, p.43-44.

⁸⁹ ALMADA, André. *Op. cit.*, p.53.

⁹⁰ HORTA, José da Silva. O Islão nos textos portugueses: noroeste africano (séc. XV-XVII) – das Representações à História. In: GONÇALVES, Antônio Custódio (org.). *O islão na África Subsaariana: actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. 2004.

Horta, apresentadas no capítulo anterior, apontam a dualidade dos sentidos atribuídos à entidade que se julgava habitar o monte. Lembremos a descrição de Donelha.

Da banda do norte a terra é algum tanto mais alta. Da mesma banda passamos a raiz de um monte alto, só, alevantado; chama-se o monte Vermelho. Tem pela sua costa acima, ainda que íngreme, árvores pequenas. Em cima deste monte têm os Mandingas um ídolo de Mafamede, aonde 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 Mandingas⁹¹.

O lugar destacado representa uma forma de contato místico com a religião, característica do sufismo, ao mesmo tempo em que possibilita a interpretação de ritos tradicionais a espíritos ou antepassados. Analisada no conjunto das exposições que estamos fazendo, a realização de orações – *al-satat* – e romarias ao monte, localizada no rio Gâmbia a pouca distância do porto de Casão e das demais mesquitas descritas acima, julgamos correta a interpretação produzida por Donelha que, mais do que discrepar de representações anteriores na tradição dos textos portugueses, expressa transformações na própria historicidade nas religiões africanas, indicando acomodações entre cultos anteriores ao islamismo, no início do século XVII.

Shahada, Al-salat, Zakat, Saum e Hajj são os pilares universais do islamismo que, não obstante a universalidade pregada e desejada, realizam-se na vida prática dos crentes de diversas maneiras ao redor do globo, na abstração compreendida pelos muçulmanos como *Umma* e pelos não-muçulmanos como *mundo islâmico*. Na África de início do século XVII, o processo de enraizamento da religião revelada a Maomé estava em franco progresso. Iniciado séculos antes, através de mercadores que cruzavam o deserto em busca de ouro, especiarias e escravos, o percurso percorrido pela fé alcançara os Estados e, junto aos governantes, se desenvolvera⁹².

No momento aqui analisado, a fase cortesã do islã estava sendo superada pela expansão da religião entre a população, movimento acelerado a partir da segunda metade do século XVII, com a espoliação das sociedades africanas a partir do tráfico atlântico e da adoção do islã em duas vias: como resistência à escravização atlântica e

⁹¹ DONELHA, André. *Op. cit.*, p.146.

⁹² Apesar da tensão política entre governantes e sacerdotes, Nehemia Levtzion chama a atenção para o papel central desempenhado pelos Estados no desenvolvimento do Islamismo, cuja estrutura suportou a acomodação do islã. Ver. LEVTZION, Nehemia. *Op. cit.* p.334.

ao deslocamento do comércio (inclusive de alimentos) para o litoral; como forma de integrar o noroeste africano, de fato, na estrutura social e religiosa islâmica, a partir da valorização da ortodoxia sunita. Contudo, foi o processo de consolidação da fé, através da acomodação acompanhada do exercício da universalidade islâmica, representada nos cinco pilares, que tornou possível as transformações históricas e sociais subsequentes.

* *
* * *
* *

Neste capítulo, percebemos o processo de clivagem do islamismo no noroeste africano, a partir da passagem de um islã praticado pelos círculos da elite, fortemente ligado às tradições locais e acomodado ao regime tradicional de autoridade, para uma forma de profissão de fé universalista, que dialogava com outras regiões e populações devotadas ao credo revelado a Maomé. Redes de migração, comércio e escravidão possibilitaram a chegada dos primeiros mercadores muçulmanos na África sul-saariana, aproximadamente no século XI. Lentamente, diversas transformações sociais, políticas e culturais se sucederam, motivadas por questões internas e externas, próprias a toda e qualquer sociedade humana. Interessados nas benções e produtos transportados pelos mercadores islamizados, governantes ao longo da porção noroeste do continente africano atribuíram imunidade a estes comerciantes, possibilitando-lhes percorrer territórios de Estados em conflito.

Aos poucos, as elites ascenderam à fé islâmica, embora mediadas por suas próprias formas de concepção do mundo e da espiritualidade. O islamismo passava, portanto, pelo processo de africanização, que o tornava acessível às populações daquele continente, ao mesmo tempo em que as tornava disponíveis à nova forma de fé. O avanço da fé entre diferentes camadas sociais relaciona-se diretamente com as tramas políticas locais, sobretudo no contexto da escravidão atlântica, quando a religião transformou-se em ideologia de resistência a esta modalidade de tráfico. A continuidade

do comércio transsaariano e a emergência de peregrinações a santuários religiosos ao longo do noroeste e Magrebe, além de romarias a Meca, trouxeram novos elementos que, aos poucos, foram acoplados na religiosidade islâmica e tradicional local.

Este terceiro momento está marcado pelo desenvolvimento dos pilares universais do islamismo no continente africano. De uma forma de fé restrita e fortemente caracterizada pela acomodação passava-se ao compromisso de inserção no mundo islâmico, a partir da comunhão de espaços, festas do calendário e rituais cotidianos. Neste momento, as escolas corânicas e mesquitas foram fundamentais, mais que as cortes de justiça, ainda atreladas às formas tradicionais de jurisprudência. O desenvolvimento dos centros de estudos e ensino da religião e suas tradições possibilitariam, passo a passo, a sedimentação da justiça islâmica, fortemente aplicada pelas teocracias implantadas nesta região ao longo do século XVIII.

Superando os limites do espaço, o islamismo alcançou o distante Cabo Verde, no extremo ocidental africano, onde, hoje, situa-se a cidade de Dakar, capital do Senegal. Ao longo do tempo, a religião revelada a Maomé alcançou rincões do sertão africano, transformando-se e incorporando fiéis negros à *Umma*. A formação do islã africano – a outra cor de Mafamede – deve ser analisada como produto histórico, resultado do conflito e acomodações entre formas culturais muçulmanas e africanas, sem perder de vista as pressões exercidas pelo tráfico atlântico e cristão que transcorria pela costa e engendrava transformações políticas e sociais pelo interior.

Considerações Finais

A pesar de se pensarem ortodoxas, religiões como o cristianismo e islamismo não o são, na totalidade social de sua extensão. Em seu processo de expansão, elas se transformam ao longo do globo. Como organismos vivos, servem ao atendimento das necessidades das pessoas e, para serem aceitas por elas, precisam ser capazes de se inserir em suas formas particulares e sociais de compreender e interagir com o mundo. Contudo, essas mesmas religiões são organizações sociais que formam comunidades extremamente amplas, pluricontinentais, pluriétnicas e plurinacionais. À medida que comunidades menores aderem ao cristianismo ou islamismo, continuam processos de transformação que, *a priori*, possibilitaram-lhes ingressar na nova forma de profissão de fé. Contudo, ao passarem a integrar uma comunidade religiosa de escala mundial, diferentes forças coercitivas passam a agir sobre essas comunidades, em busca da homogeneidade proposta e esperada pelas religiões. O processo de transformação se acentua, muito embora continue sendo orientado pelo desejo e necessidade dos crentes em seus lugares específicos de experiência social, cultural, religiosa e política da fé.

Ao adentrar na costa e africana, os missionários loyolanos se depararam com a existência e expansão da religião islâmica, cujo papel desempenhado por alemães e bexerins foi de grande importância na instituição de escolas corânicas em busca de maior expressão da fé e religião reveladas a Maomé. No mundo luso-africano da Guiné, a presença islâmica mostrou-se uma grande particularidade: ao contrário de outras regiões da África em contato com os portugueses, como Angola e Moçambique, o combate travado entre litoral e sertão prolongou-se através do período pré-colonial africano, resultando no fortalecimento dos povos africanos através da afirmação da identidade internalista associada ao islamismo. Tanto a missão jesuíta quanto aquelas franciscanas e da *Propaganda Fide* foram ineficazes diante da expansão islâmica. O monoteísmo muçulmano e as estruturas econômicas, culturais e sociais a ele associados foram preferidas pelas populações locais, em detrimento do cristianismo.

O que entendemos como missões islâmicas é caracterizado pela migração constante de bexerins que, ligados ao comércio e à prática da fé, caminhavam entre vilas e aldeias, pregando a religião muçulmana, realizando milagres e buscando noviços: os

objetivos das escolas eram educar os meninos que, posteriormente, exerceriam o ofício religioso e, certamente, as demais atribuições a ele vinculadas, como comércio e atividades políticas. A utilização de objetos sacralizados pelo uso popular, como as bolsas de mandinga, tornou-se índices da presença islâmica a ser combatida, embora estas tenham sido apropriadas no mundo atlântico português e transitado pelas terras de Portugal e Brasil, como discutimos no segundo capítulo. Neste contexto, acreditamos que as populações africanas adequaram o islamismo às suas necessidades, acomodando-o às suas práticas, não obstante a presença dos pilares universais muçulmanos naquele continente, indicando pertencimento desejado e consciente à *Umma*.

Não se trata, portanto, de analisar o grau de ortodoxia reinante no islã africano. Ao contrário do catolicismo, esta religião não possui uma estrutura hierárquica centralizada que determina parâmetros para o que é ser católico. Exercida através do temor de Deus e preocupação em seguir os ensinamentos sagrados dados a saber através de Maomé, a religião muçulmana possui dissensões e adquire vida através de seus fiéis. Neste sentido, é muçulmano aquele que se declara enquanto tal e é reconhecido pela comunidade muçulmana e não muçulmana como portador deste papel. Partindo deste princípio, buscamos, nesta dissertação, apresentar aspectos do islamismo da Guiné através de textos e representações luso-africanas. Entendendo a função social desempenhada pela escrita e as representações como produto do embate entre experiência prévia e realidade a ser significada – com vistas a um leitor virtual – destacamos o esforço de André Almada, André Donelha e Manuel Álvares em produzir imagens do islã que fossem condizentes com seus interesses: justificar a necessidade de ocupação e cristianização da costa da Guiné, instruir o governo de Cabo Verde e os novos jesuítas que ingressassem na Missão de Cabo Verde.

Produzindo textos escritos a partir de vivências e de falas, os autores foram capazes de capturar aspectos das práticas de fé e cultura africanas e muçulmanas que, em detrimento de se oporem, se complementavam. Em vários momentos, os autores vacilam na classificação das práticas africanas como islâmicas, em dúvida entre gentilidade e islamismo, diante dos conhecimentos prévios e da experiência histórica de Portugal com a fé muçulmana. A nós, entretanto, as classificações de ritos como aquele nomeado por Álvares como *páscoa* são claramente festividades do calendário islâmico, como expusemos. Trata-se de balizar as informações descritas nas fontes entre

conhecimentos sobre o islamismo e a abordagem crítica da documentação, discutindo seu contexto de produção, recepção e os sentidos cristalizados, historicamente, na tradição de textos sobre o islamismo e sobre a África em Portugal.

Entre as representações está a História. Aquelas precisam ser analisadas como produto e produtoras desta, em sua relação direta com a sociedade e dinâmicas de produção e consumo do conhecimento produzido pelos cronistas. Acreditamos que as fontes portuguesas sobre o islamismo africano sejam campo pouco explorado, sobretudo no tocante às relações de acomodação e transformação das práticas religiosas e rituais, além de seu impacto político e social. Há estudos que destacam o papel do Mali como centro difusor do Islã no noroeste africano, até o século XV, e sobre as *jihads* do século XVIII ao período colonial, marcando resistências baseadas na religião muçulmana. Contudo, o período entre os séculos XVI e XVII continua pouco conhecido, quase um mistério. Há muito a ser conhecido sobre as escolas corânicas, as redes comerciais dos bexerins entre costa e sertão, o espaço social e arquitetônico das mesquistas, o desenvolvimento da escrita aljamiada... todos temas fascinantes que não pudemos aprofundar a contento nestas páginas.

A outra cor de Mafamede é, na verdade, mais *uma* cor, dentre várias cores e histórias construídas pelos viventes da fé islâmica, na África, na Ásia, na Europa, na América, em contato constante com os demais povos e culturas, professantes de outros credos ou que, simplesmente, não utilizaram a religião como vetor da sociabilidade. Buscamos lançar luz sobre a presença islâmica e aspectos da islamização do noroeste africano, conscientes de que somos uma gota no mar de histórias a serem escritas.

Referências

Fontes:

- ALMADA, André Álvares de. *Tratado Breve dos Rios da Guiné de Cabo Verde (1594)*. 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.
- ÁLVARES, Manuel. *Ethiopia Minor and a geographical account of the province of Sierra Leone (c.1625)*. Trad. para inglês e introdução: Paul Hair. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1990.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Revisão: Frei João José Pereira de Castro. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2008. Edição Claretiana.
- BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário Português e Latino*. Coimbra. 1712.
- CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Porto (Portugal): Porto Editora. 1978.
- DONELHA, André. *Descrição da Serra Leoa e dos Rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Edição, introdução, notas e apêndices: Avelino. T. da Mota. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar. 1977.
- MAOMÉ. *O Alcorão*. Trad. Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran. s/d. p.XIII.
- MOTA, Avelino Teixeira da; HAIR, Paul Edward Hedley. *Jesuit documents on the Guinea of Cape Verde and the Cape Verde Islands, 1585-1617: in English translation*. Liverpool: Department of History, University of Liverpool, 1989.
- SINTRA, Diogo Gomes de. *Descobrimento Primeiro da Guiné – obras clássicas da literatura portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 2002.
- VELHO, Álvaro. *O descobrimento das Índias: o diário da viagem de Vasco da Gama*. Introdução, notas e comentário: Eduardo Bueno. Tradução: Ângela Ritzel. Rio de Janeiro: Objetiva. 1998.
- ZURARA, Gomes Eanes de. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné*. Lisboa: Publicações Europa-América. 1989.

Bibliografia.

Teses e Dissertações

- BARBOSA, Muryatan Santana. *A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África*. 2012. 209f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

- BRANCO, Mário F. C. *Nóbrega, as cartas dos jesuítas e as estratégias de conversão do Gentio*. Dissertação de mestrado. Niterói: Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, 2005.
- CARVALHO, Flavia. *Os homens do rei em Angola: sobas, governadores e capitães mores, séculos XVII e XVIII*. 2013. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2013.
- CORREIA, Stephanie Caroline Boechat. *O reino o Congo, o Sonho e os miseráveis do mar*. 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2013.
- DESTRO, Letícia C. F. *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*. 2012. 131f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- FIGUEIREDO, Fábio Baqueiro. *Entre raças, tribos e nações: os intelectuais do Centro de Estudos Angolanos, 1960-1980*. 2012. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2012.
- FONSECA, Mariana Bracks. *Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola. Século XVII*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo. São Paulo. 2012.
- LIMA, Luís Filipe Silvério. *O Império dos Sonhos. Narrativas proféticas, sebastianismo & messianismo brigantino*. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo. 2005.
- MAÚNGUE, Sérgio Armando. *Território vivido e mapa colonial: migração, colonialismo e identidades no sul da baía de Maputo*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) - Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2012.
- MELEK, Érica. *Vencidos pela febre: Uma análise dos discursos produzidos pela Primeira Expedição Oficial Britânica ao interior do Rio Níger – 1841-1842*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2012.
- RECHEADO, Carlene. *As missões franciscanas na Guiné (século XVII)*. Dissertação de mestrado. Lisboa: Especialização em História Moderna e dos Descobrimentos, da Universidade Nova de Lisboa, 2010.
- RIBAS, Rogério de Oliveira. *Filhos de Mafoma. Mouriscos, cripto-islamismo e inquisição no Portugal quinhentista*. Tese (Doutorado em História Moderna – sociedades islâmicas). Universidade de Lisboa. Lisboa. 2005.
- RIBEIRO, Francisco A. C. *Terratenentes-Mercadores: tráfico e sociedade em Cabo Verde, 1460-1613*. 2011. 99 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

- SANTOS, Beatriz C. *Entre Mouros e Cristãos: os mandingas da 'Guiné do Cabo Verde'* (séc. XVI e XVII). 2013. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2013.
- SANTOS, Vanicléia Silva. *As Bolsas de Mandinga no espaço Atlântico – século XVIII*. 2008. 256f. Tese (Doutorado em História Social) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SAPEDE, Thiago. *Muana Congo, Muana Nzambi Ampungu: poder e catolicismo no reino do Congo pós-restauração (1769-1795)*. 2012. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade de São Paulo. São Paulo. 2012.
- SILVA, Filipa I. R. *A inquisição em Cabo Verde, Guiné e S. Tomé e Príncipe (1536-1821): contributo para o estudo da política do Santo Ofício nos territórios africanos*. Dissertação (Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa). Universidade Nova de Lisboa. Lisboa. 2002.
- WHEAT, David. *The Afro-Portuguese maritime world and the foundations of Spanish Caribbean society, 1570-1640*. Tese (Doutorado em História). Nashville, Tennessee : Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University. 2009.

Sites e vídeos

- QANTARA – *Património Mediterrâneo*. Disponível em <http://www.qantara-med.org>. Acesso em 14 de abril de 2013.
- SILVA, Alberto da Costa e. A História da África: além da escrita e dos documentos oficiais. In.: UNESCO. *Debates e perspectivas para a institucionalização da lei 10.639* [coletânea de vídeos]. Brasília: UNESCO Brasilia Office. 2012. Disponível em: www.unesco.org.br (ou: http://www.youtube.com/watch?v=sZ_XvPiaPff) Acesso em 14 de maio de 2013.
- VOYAGES Database. 2009. *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database*. Disponível em: <http://www.slavevoyages.org>. Acesso em 16 de março de 2013.

Artigos, Capítulos e Livros

- ALBUQUERQUE, Luís de. Breves considerações sobre o outro na cartografia portuguesa. In.: ALBUQUERQUE, Luís de.; FERRONHA, Antônio L.; HORTA, José S.; LOUREIRO, Rui. *O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas*. Lisboa: Caminho. 1991.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras. 2000.

- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. História e Antropologia. In CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier. 2011.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de; ORTELLI, Sara. Atravesando fronteras. Circulación de población en los márgenes iberoamericanos. Siglos XVI-XIX. In.: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, Jan/2011.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e expansão dos nacionalismos*. Lisboa: Edições 70. 1991.
- ASAD, Talal. The Idea of an anthropology of Islam. *Occasional papers*. Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown. 1986.
- BARBOSA, Muryatan Santana. Eurocentrismo, História e História da África. In.: *Sankofa – Revista de História da África e Estudos da Diáspora Africana*. n1. Jun/2008.
- BARROS, Maria Filomena Lopes de. Gênese de uma minoria. O período formativo das comunas muçulmanas em Portugal. In.: SIDARUS, Adel (ed.) *Islão minoritário na Península Ibérica: recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiana – sécs. XII-XVII*. Évora: Hugin Editores. 2002.
- BARRY, Boubacar. A Senegâmbia do século XVI ao XVIII: a evolução dos Wolofes, dos Sereres e dos Tucolores. In: OGOT, B. A. (org.). *História Geral da África V – África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO. 2010.
- BARRY, Boubacar. *Senegâmbia: o desafio da História regional*. Amsterdam/Rio de Janeiro: SEPHIS/Centro de Estudos Afro-Asiáticos. 2000.
- BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Organizado por Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2000.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo. 1974.
- BASTIDE, Roger. Religiões africanas e estruturas de civilização. In *Afro-Ásia*, s/v, nº 6-7. 1968.
- BERNAND, Carmem. Alonso de Sandoval y la Construcción de las «Naciones Africanas» del Nuevo Mundo. In: Giudicelli, Christophe (Ed.). *Fronteras Movidizas: classificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: Colegio de Michoacán, A. C: Casa de Velázquez. 2010.
- BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2012.
- BITTENCOURT, Marcelo. “*Estamos Juntos*” – O MPLA e a luta anticolonial, 1961/1974. Luanda: Kilombelombe, 2008.

- BOCCARA, Guillaume. *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo*. In.: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Paris: EHESS. 2005.
- BOILLEY, Pierre; THIOUB, Ibrahima. Pour une histoire africaine de la complexité. In.: AWENENGO, Séverine; BARTHÉLÉMY, Pascale; TSHIMANGA, Charles (Ed.). *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement?* Paris (França): L'Harmattan. 2004.
- BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF. 2005.
- BOXER, Charles. *O Império Marítimo Português 1415-1825*. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Noções Básicas de Cartografia*. Rio de Janeiro: IBGE/Diretoria de Geociências. 1998.
- BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): A revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Ed. Unesp. 1992.
- CABRAL, Iva. Vizinhos da cidade da Ribeira Grande de 1560-1648. In.: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde*. Volume II. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura. 1995.
- CADARSO, Pedro Luis Lorenzo. 'La correspondencia administrativa en el Estado Absoluto castelhana siglos XVI-XVII.' In: *Tiempos Modernos: Revista electrónica de Historia Moderna*. nº5. 2001.
- CAILLAVET, Chantal. El proceso Colonial de Invención de las Fronteras: Tiempo, Espacio, Culturas. In.: GIUDICELLI, Christophe (Ed.). *Fronteras Movidizas: Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales em las fronteras americanas*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos: El Colegio de Michoacán, A.C: Casa de Velázquez, 2010.
- CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*. Rio de Janeiro: Garamond. 2008.
- CARDIM, Pedro. La aspiración imperial de la monarquía portuguesa (siglos XVII-XVIII). In SABATINI, Gaetano (org.) *Comprendere le monarchie iberiche. Risorse materiali e rappresentazioni del potere*. Roma: Viella, 2010.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- COHEN, Zelinda. Funcionários cimeiros da administração das ilhas. In.: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde*. Volume II. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura. 1995.
- COSTA E SILVA, Alberto da. O *Jihad* do Futa Jalom. In RIBEIRO, Alexandre; GEBARA, Alexsander, BITTENCOURT, Marcelo. *África passado e presente*

- II Encontro de Estudos Africanos da UFF. Niterói (RJ): PPGHISTÓRIA-UFF. 2010.
- CRONE, Patricia. The Rise of Islam in the World. In.: ROBINSON, Francis (Ed.) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CURTIN, Philip. Jihad in Wes Africa: Early phases and Inter-Relations in Mauritania and Senegal In.: *The Journal of African History*. vol. 12, n.01. Cambridge: Cambridge University Press. 1971.
- DAKHLIA, Jocelyne, KAISER, Wolfgang. Introduction. In.: *Les musulmanes dans l'histoire de l'Europe: passages et contacts en Méditerranée*. Paris: Éditions Albin Michel. 2012.
- DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. Lisboa: Edições 70. 2004.
- DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- EARLE, Thomas Foster; LOWE, J. P.. *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.
- FAGE, John D. Slaves and Society in Western Africa, c. 1445 – c.1700. In. *The Journal of African History*. vol.21, n.3. Cambridge: Cambridge University Press. 1980.
- FARINHA, António Dias. O Sufismo e a islamização da África Subsariana. In: Antonio Custódio Gonçalves Alves (cord.). *O Islão na África Subsariana: Actas do 6º Colóquio Internacional, Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana*. Universidade do Porto, 2003.
- FARINHA, António Dias. *Os portugueses no Marrocos*. Lisboa: Instituto Camões. 2002.
- FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history. In: BATES, Robert. H. ; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, Jean (editors). *Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; BICALHO, Maria Fernanda. Uma leitura do Brasil colonial: bases da materialidade e governabilidade no Império. In.: *Penélope: Revista de História e Ciências Sociais*. n.23. 2000.
- FRANEY, Laura. Blurring boundaries, forming a discipline: violence and anthropological collecting. In.: _____. *Victorian travel writing and imperial violence: British writing on Africa 1855-1902*. London: Palgrave Macmillan. 2003.
- FURTADO, Júnia. História e Cartografia. In.: *Oráculos da Geografia iluminista: Dom Luís da Cunha e Jean Baptiste Bourguignon D'Anville na construção da cartografia do Brasil*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa. 1994.
- GASBARRO, Nicola. Nós e o islã: uma compatibilidade possível? In.: *Novos Estudos*, CEBRAP, n.67, Nov./2003.

- GEBARA, Alexsander. *A África de Richard Francis Burton: antropologia, política e livre comércio – 1861-1865*. São Paulo: Alameda, 2010.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.
- GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e as suas implicações. In: _____. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.
- GIORDANI, Mário Curtis. As origens; A expansão árabe. In.: *História do Mundo Árabe Medieval*. Petrópolis: Vozes. 1976.
- GOMES, Ângela de Castro. Questão social e historiografia na Brasil do pós-1980: notas para um debate. In.: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.34, jul/dez 2004.
- GOMES, Flávio dos Santos, SILVA, Maria Celeste Gomes da. “A costa da Guiné é o remédio do Brasil” – Senegâmbia, Maranhão e rotas do tráfico atlântico na América portuguesa: algumas aproximações. In.: ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *Histórias do mundo atlântico: Ibéria, América e África: entre margens do XVI ao XXI*. Recife (PE): Editora Universitária da UFPE. 2009.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite: *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- HILL, Jonathan. Introduction. In.: *Rethinking Myth and History*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- HORTA, José da Silva. *A “Guiné do Cabo Verde”: produção textual e representações*. Lisboa: Impresso. 2010.
- HORTA, José da Silva. A Representação do Africano na Literatura de Viagens, do Senegal à Serra Leoa (1453-1508). In.: *Mare Liberum*. Nº 2, 1991. JONES, Adam; HEINTZE, Beatrix. Introduction. In.: *Paideuma*. vol. 33, 1987.
- HORTA, José da Silva. O Islão nos textos portugueses: noroeste africano (séc. XV-XVII) – das Representações à História. In: GONÇALVES, Antônio Custódio (org.). *O islão na África Subsaariana: actas do 6º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsaariana*. Porto: Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. 2004.
- HORTA, José da Silva; MARK, Peter. Duas comunidades sefarditas na costa norte do Senegal no início do século XVII: Porto de Ale e Joala. In: BARRETO, Luís Filipe et. al. (coord.). *Inquisição portuguesa. Tempo, razão e circunstância*. Lisboa-São Paulo: Prefácio, 2007.
- LECLANT, J. O Império de Kush: Napara e Meroé. In MOKHATAR, Gamal. *História Geral da África II: África Antiga*. Brasil: UNESCO. 2010.
- LEV TZION, Nehemia. Patterns of Islamization in West Africa. In.: *Islam in West Africa: religion, society and Politics to 1880*. Aldershot (Inglaterra): Variorum. 1994.
- LEWIS, Ioan. *O islamismo ao sul do Saara*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa/Universidade Católica Portuguesa. 1986.

- LOVEJOY, Paul. *A Escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2002.
- MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *In.: Signum: Revista da ABREM*, vol.03, 2001.
- MARK, Peter. The evolution of “Portuguese” Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century. *In.: The Journal of African History*. vol.40. n.2. 1999.
- MARQUES, A. P. *A cartografia dos descobrimentos portugueses*. Lisboa: ELO Edições. 1994.
- MASSING, Andreas W. The Mane, the Decline of Mali, and Mandinka Expansion towards the South Windward Coast. *In.: Cahiers d'études africaines*. Vol.25 n.97. 1985.
- MEDEIROS, François de. *L'Occident et l'Afrique (XIII^e et XV^e siècle): images et representations*. Paris: Editions Karthala. 1985.
- MEILLASSOUX, Claude. Dimensão histórica da escravidão na África Ocidental. *In.: Antropologia da Escravidão: o ventre de ferro e dinheiro*. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1995.
- MENDES, Antônio Rosa. A Vida Cultural. *In MATTOSO, José. História de Portugal: terceiro volume – no alvorecer da modernidade (1480-1620)*. Lisboa: Editorial Estampa. 1993.
- MENOCAL, María Rosa. *O ornamento do mundo: como muçulmanos, judeus e cristãos criaram uma cultura de tolerância na Espanha medieval*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record. 2004.
- MILLER, Daniel. *Trecos, Troços e Coisas*. Estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- MILLER, Joseph. Beyond Blacks, Bondage, and Blame: Why a multi-centric World History needs Africa. *In.: Historically Speaking*. n.6, v.2, 2004.
- MILLER, Joseph. History and Africa/Africa and History. *In.: The American Historical Review*. Vol. 104, n.01. Fev. 1999.
- MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes. 2003.
- MOLÉNAT, Jean-Pierre. Unité et diversité des communautés mudéjares de la P. I. médiévale. *In.: SIDARUS, Adel (ed.) Islão minoritário na Península Ibérica: recentes pesquisas e novas perspectivas sobre mudéjares, mouriscos e literatura aljamiana – sécs. XII-XVII*. Évora: Hugin Editores. 2002.
- MORIN, E. De la culturanalyse à la politique culturelle. *In:Communications*. Seuil, Paris, 1969.
- MOTA, Thiago; MURRO, Fernanda Sardinha. O Inferno de Dante e suas representações: análise do inferno *d'A Divina Comédia* através das ilustrações de William Blake (século XVIII), Gustave Doré (século XIX) e Helder Rocha

- (século XX). IN *Contemporâneos* – Revista de Artes e Humanidades. n.º 5, Nov/Abr. 2010.
- NASCIMENTO, Aires. Notas à tradução/comentários. In.: SINTRA, Diogo Gomes de. *Descobrimento Primeiro da Guiné* – obras clássicas da literatura portuguesa. Lisboa: Edições Colibri, 2002.
- NEWSON, Linda A. Africans and Luso-Africans in the Portuguese slave trade on the Upper Guinea Coast in the early Seventeenth century. In.: *The Journal of Africa History*. Vol. 53. n.01. Mar/2012.
- NIANE, Djibril Tamsir. O Mali e a segunda expansão manden. In: NIANE, Djibril Tamsir. *História Geral da África IV – África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO. 2010.
- O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. São Leopoldo: Editora da Unisinos. Bauru: Edusc. 2004.
- O'NEILL, Charles; DOMÍNGUEZ, Joaquín María (diretores). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús: Biográfico-Temático*. Roma: Institutum Historicum, S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. Os africanos entre representações: viagens reveladoras, olhares imprecisos e a invenção da África no imaginário Ocidental. In.: *Em tempo de História* – Publicação do Programa de Pós-Graduação em História PPG-HIS/UnB, n.9, Brasília, 2005.
- PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império: 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. 2006.
- PALOMO, Frederico. Corregir letras para unir spiritus. Los jesuitas y las cartas edificantes em el Portugal del siglo XVI. In: *Cuadernos de Historia Moderna – Anejo IV*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 2005.
- PERSON, Yves. Os povos da costa – os primeiros contatos com os portugueses – de Casamance às lagunas da costa do Marfim. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África IV – África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO.
- PINTO, J. R. Imagem e conhecimento da África. In CHANDEIGNE, Michel (org.). *Lisboa Ultramarina (1415-1580): a invenção do mundo pelos navegadores portugueses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1992.
- PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno: o impacto do islã na civilização europeia*. Trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio. 2010.
- POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru (SP): EDUSC. 2003.
- RAMINELLI, Ronald. A escrita e a espada em busca de mercê. In.: *Viagens Ultramarinas: monarcas, vassalos e governo a distância*. São Paulo: Alameda, 2008.
- REESE, Scott. Islam in Africa: Challenging the perceived wisdom. In.: *The transmission of learning in Islamic Africa*. Leiden/Boston: Brill. 2004.

- REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.
- REMA, Henrique Pinto. Introdução Histórica. In.: SINTRA. Diogo Gomes de. *Descobrimento Primeiro da Guiné – obras clássicas da literatura portuguesa*. Lisboa: Edições Colibri, 2002.
- REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. In.: *Revista Brasileira de Educação*. v.15, n. 45, set/dez. 2010.
- ROBINSON, David. *Muslim societies in African history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ROBINSON, Francis (Ed.) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- RODNEY, Walter. *A history of the Upper Guinea coast, 1545–1800*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- RODNEY, Walter. Portuguese Attempts at Monopoly on the Upper Guinea Coast, 1580-1650. In.: *The Journal of African History*. Vol.6, n.3. Cambridge University Press. 1965.
- SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras. 1990.
- SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.
- SANTOS, Milton, *Técnica Espaço Tempo. Globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SANTOS, Patrícia. *Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial no Sudão – 1881-1898*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2013.
- SANTOS, Vanicléia Silva. A redescoberta da África no Brasil: as pesquisas em História da África no Brasil (1992-2012). In.: ASSOCIAÇÃO das Universidades de Língua Portuguesa. *Ensino Superior e Investigação Científica no Espaço da CPLP: XXII Encontro da Associação das Universidades de Língua Portuguesa*. Maputo (Moçambique): 2012.
- SANTOS, Vanicléia Silva. Bexerins e jesuítas: religião e comércio na Costa da Guiné (século XVII). In.: *Métis: história e cultura*. v.10, n.19, p.187-213. jan/jun, 2011.
- SAVORY, R. M. Christendom vs. Islam: interaction and co-existence. In SAVORY, R. M. (ed.). *Introduction to Islamic Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press. 1976.
- SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras. 2009.
- SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. A África tradicional. In *Memória D'África: a temática africana em sala de aula*. São Paulo: Cortez, 2007.

- SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 2002.
- SILVA, Antonio Correia e. Cabo Verde e a geopolítica do Atlântico. In.: SANTOS, Maria Emília Madeira (coord.) *História Geral de Cabo Verde*. Volume II. Lisboa (Portugal): Instituto de Investigação Científica Tropical; Praia (Cabo Verde): Instituto Nacional de Cultura. 1995.
- SLENES, Robert. *Na Senzala, uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas (SP): Editora da Unicamp. 2011.
- SOARES, Marisa de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000.
- SOARES, Marisa de Carvalho. *Devotos da Cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000.
- SOUZA JÚNIOR, Almir M. de. A dinastia de Avis e a realeza do século XV. In.: XII Encontro Regional de História. *Usos do Passado*. Niterói: Universidade Federal Fluminense. 14 a 18 de agosto de 2006.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização – séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras. 1993.
- SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: EdUFMG. 2002.
- SOUZA, Marina de Mello e. Santo Antonio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro. *Tempo*, Niterói, v. 6, n. 11, p. 171-188, 2001.
- SOYER, François. Muslim slaves and freedmen in medieval Portugal. In.: *Al-Qantara*. XXVIII 2, Julio-diciembre de 2007.
- SWEET, James. Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo Afro-Português (1440-1770). Lisboa: Edições 70. 2007.
- TEIXEIRA DA MOTA, Avelino. Ilha de Santiago e Angra de Bezeguiche: escalas da carreira da Índia. In.: *Do tempo e da História*. vol. II. Lisboa. 1968.
- TEIXEIRA NETO, Antônio. Geografia da História ou História da Geografia? – Ensaio de geo-história. In.: *Boletim Goiano de Geografia*. Publicação anual – Vol.7/8 – n.1/2 – Janeiro/Dezembro – 1987-1988.
- THOMAS, Keith. *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras. 2010.
- THOMAZ, Luís Filipe. *De Ceuta a Timor*. Lisboa: Difel, 1994.
- THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. Rio de Janeiro: Elsevier. 2004.
- TINHORÃO, J. R. *Os Negros em Portugal: uma presença silenciosa*. Lisboa: Caminho. 1988.

- TODOROV, Tzvetan. Voyageurs et indigènes. In GARIN, Eugenio. *L'Homme de la Renaissance*. Paris: Éditions du Seuil. 1990.
- VAINFAS, Ronaldo. Sefardismo africano no século XVII. In.: *Afro-Asia*. v.47. 2013.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In.: KI-ZERBO. Joseph (editor). *História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO. 2010.
- WEBER, Max. Comunidades étnicas. In: *Economia y sociedad*. México: Fondo de cultura económica. s/d.
- WESSELING, Henk. História de além-mar. In BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. 1992.
- WILKS, Ivor. A medieval trade-route from the Niger to the Gulf of Guinea. In.: *The Journal of African History*. Vol.3. n.3. Third Conference on African History and Archaeology: School of Oriental and African Studies, University of London. 1961.
- WILKS, Ivor. Wangara, Akan and Portuguese in the Fifteenth and Sixteenth centuries. II. The Struggle for Trade. *The Journal of African History*. Vol. 23. n.4. 1982.
- ZAMPARONI, Valdemir. *De escravo a cozinheiro: colonialismo e racismo em Moçambique*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2007.